PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CHILE

FACULTAD DE TEOLOGÍA

COMPRENSIÓN TEO-LITERARIA DE LA SALVACIÓN

APORTES DE LA NARRATIVA DE ALEJO CARPENTIER PARA UNA SOTERIOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

POR

ÁNGELA PÉREZ-JIJENA

Tesis presentada a la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica de Chile,
para optar al grado académico de
Doctor en Teología

Profesor Guía: Joaquín Silva Soler

Junio 2020
Santiago, Chile

© 2020 Ángela Pérez Jijena

El doctorado en que se inserta la presente investigación, ha sido financiado por el Programa de Formación de Capital Humano Avanzado de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica del Gobierno de Chile, años 2016-2019, folio 21160431.

NINGUNA PARTE DE ESTA TESIS PUEDE REPRODUCIRSE O TRANSMITIRSE BAJO NINGUNA FORMA O POR NINGÚN MEDIO O PROCEDIMIENTO, SIN PERMISO POR ESCRITO DEL AUTOR.

A mis padres Inés y Enrique,
a quienes les debo de mil maneras la vida.

AGRADECIMIENTOS

Al presentar este trabajo me acompaña una profunda gratitud hacia todos quienes han sido parte de este camino y que, en los momentos claves, han sabido estar ahí para animar, acompañar, preguntar con interés, y esperar, con confianza y paciencia, sabiendo (a veces con mayor seguridad que yo misma) que, finalmente, el esfuerzo de estos años vería la luz. En primer lugar, quisiera agradecer a mis hermanas Esclavas del Sagrado Corazón, a todas y cada una, especialmente Claudia, Sandra, Mache y Jimena, a quienes les ha tocado acompañar más de cerca el proceso. A mi familia, especialmente a mis padres que ya partieron, a mis hermanos Francisca, Enrique e Isabel, y a mi prima Ana María, que es como una hermana, por su apoyo incondicional y por ser mucho más que hermanos. A mis sobrinos Carla, Franco y M. Sofía, a mis cuñados Poli, Enzo y, especialmente, a Christian, por la linda amistad que nos une y por el interés con el que una y otra vez me fue preguntando ¿cómo va la tesis? A mis amigas de siempre Francisca Contardi y Andrea Repetto, Carolina Aldunate y Cecilia Arteaga. A mis amigos de South Bend, en especial a Séverine Deneulin, Steve Reifenberg y Tom Werge. Todos ustedes han sido y son una espalda maravillosa. Gracias por su cercanía y paciencia, por su apoyo incondicional y por creer en mí. Sin ustedes este trabajo de seguro no hubiera llegado a buen término.

Me siento también profundamente agradecida por el espacio de estudio y trabajo que se me ha ofrecido en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC), en la que me he formado desde el pregrado hasta ahora, y en la que actualmente trabajo. Por todos quienes la forman, en especial aquellos con quienes comparto la pasión por la Academia. Agradezco en especial a mi director de tesis, Joaquín Silva Soler, por mantener abierto un espacio de conversación fecundo y productivo, en el que mi texto fue poco a poco tomando forma y alcanzando madurez. A Alberto Toutin, que me ha acompañado a la distancia. A mi incondicional hermano y amigo Sergio Silva. A mis compañeros de doctorado, en especial a Fernando Soler y Haddy Bello, con quienes he recorrido gran parte de este largo camino. A mis compañeros de trabajo, en especial a Sonja Noll, Xavier Morales y Rodrigo Polanco, que se han prestado para leer y comentar parte de este escrito, y que me han hecho valiosos aportes desde sus especialidades. Agradezco también a mi buen amigo Roberto Onell, por tan gratos encuentros teo-literarios que fueron abriendo para mí un mundo profundo y hermoso. A mis estudiantes de los cursos de formación general de la Pontificia Universidad Católica, por su interés y buenas preguntas. He llegado a creer en la virtud de un trabajo como este, en gran parte gracias a ustedes.

Agradezco a mis compañeros y amigos del Centro Teológico Manuel Larraín, en especial a Virginia Azcuy, que lidera el grupo Signos de los Tiempos al que pertenezco. Les agradezco este espacio de reflexión por largo tiempo compartido, su escucha atenta y su mirada crítica. Este trabajo les debe mucho. A la VRI-CPD de la PUC, en especial a Jani Brouwer, por apoyar mi proyecto cuando recién comenzaba, por su preocupación en formarnos en habilidades transversales y por dar un impulso a los proyectos doctorales en orden a la internacionalización. Importantes decisiones asociadas al desarrollo de este trabajo tuvieron que ver con esto. Agradezco al Centro de Estudios de la Religión de la PUC, que creyó y dio su respaldo a mi proyecto. A los miembros de la Sociedad Chilena de Teología (SCHT), en especial Marcelo Correa, Jaime Bascuñán y Javier Cortés, con quienes actualmente integramos su directiva. A la Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología (ALALITE), con la que me he vinculado, precisamente, a raíz de esta investigación, y que entiendo como una valiosa oportunidad de dar continuidad a lo aquí comenzado. A la Universidad de Notre Dame, USA, particularmente a Peter Casarella, director del Centro Lanacc, por recibirme entre enero y mayo de 2018 para una pasantía doctoral. Un escrito como este es el resultado, a la vez, del solitario trabajo del investigador y los intercambios, perspectivas nuevas y provocaciones al pensar que la participación en eventos científicos, Centros de Investigación y Asociaciones permite. Por eso les agradezco lo que han significado en el curso de esta investigación, y lo que en el presente representan en vista a lo que con este final se inaugura.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 8

1. Presentación general del proyecto 8
2. La noción de comprensión con la que operamos 14
3. El corpus de novelas de Alejo Carpentier 22

PRIMERA PARTE
Pre-comprensión de la salvación 29

Capítulo 1
Comprensión de la salvación en la Sagrada Escritura 30

1. La palabra salvación 30
2. La salvación como liberación 32
3. La salvación como realización en plenitud 42
4. La mediación salvífica 48
5. El único mediador de la salvación, Jesucristo 51
6. Las mediaciones del mediador de la salvación 59

Capítulo 2
Tres modelos soteriológicos de la historia de la teología 61

1. El modelo de la divinización (Ireneo de Lyon) 61
2. El modelo de la satisfacción (Anselmo de Canterbury) 74
3. El modelo de la sustitución (Lutero) 80

Capítulo 3
Motivos soteriológicos de la teología contemporánea 85

1. Trascendencia y salvación (K. Rahner) 87
2. Sentido y salvación (B. Welte) 95
3. Esperanza y salvación (W. Pannenberg) 112
4. Liberación y salvación (G. Gutiérrez) 120

Capítulo 4
Comprensión bíblico-teológica de la salvación 131

1. La tensión liberación-plenificación 131
2. El modo divino de salvar 144
3. La dimensión relacional de la salvación 153

SEGUNDA PARTE
Poética de la salvación
a partir de cuatro obras narrativas de Alejo Carpentier 159

Capítulo 5
El reino de este mundo (1949) 160

1. La dinámica cíclica de la historia política de Haití 165
2. El ciclo de Mackandal 171
3. El poder del vudú 182
4. La figura de Ti Noël 196
5. El reino de este mundo 199
6. Motivos soteriológicos que aporta la obra 207

Capítulo 6
Los pasos perdidos (1953) 215

1. El protagonista como espejo de una cultura en crisis 215
2. El motivo del viaje 222
3. El rol paradigmático de los personajes 227
4. En torno al origen 237
5. La importancia de la mirada 248
6. Motivos soteriológicos que aporta la obra 252

Capítulo 7
Guerra del tiempo (1958) 259

1. El acoso (1956): la inútil lucha contra una muerte inminente 260
2. "Viaje a la semilla" (1944): lectura invertida del acontecer de una vida 275
3. "Semejante a la noche" (1952): una misma humanidad en una historia que se repite 285
4. "El camino de Santiago" (1952): la proyección al infinito del no-tiempo 295
5. Motivos soteriológicos que aporta la obra 303

Capítulo 8
El siglo de las luces (1962) 314

1. La revolución francesa en América 315
2. El mito del mundo mejor 327
3. El final de la historia 336
4. Motivos soteriológicos que aporta la obra 347

TERCERA PARTE
Figuras teo-literarias de la salvación: teología en diálogo con literatura 352

Capítulo 9
La salvación ante la experiencia del mal 353

1. La diferencia de salvación en los fenómenos de la culpa y la muerte 355
2. Aproximación fenomenológica al problema del mal 364
3. Una libertad liberada y comprometida 376

Capítulo 10
La salvación en las coordenadas de la historia 379

1. Mundo, historia y cultura como lugar de Dios y de su salvación 380
2. El dinamismo interno de la salvación 386
3. Tiempo y salvación 401

Capítulo 11
El horizonte de esperanza 412

1. El motivo bíblico del shalom y la imagen del reinado de Dios 412
2. La tierra en espera 416
3. El mito de un mundo mejor 418
4. La imaginación creadora de oportunidades 420
5. Esperanza, rebeldía y violencia 426

Capítulo 12
Por el camino de la encarnación: la salvación de Dios en Jesucristo 429

1. La mediación salvífica y sus figuras mediadoras 430
2. La mediación salvífica de Jesucristo 439
3. Las mediaciones del mediador 447
4. La Iglesia como mediadora de la salvación 449

Capítulo 13
Notas para una soteriología contemporánea 456

1. En la senda de la teo-literatura 456
2. Un proyecto de soteriología dinámica 463
3. Del mal a los males: ponerología en clave fenomenológica 469

CONSIDERACIONES FINALES 475

BIBLIOGRAFÍA 480

INTRODUCCIÓN

1. Presentación general del proyecto

Este estudio se enmarca en una problemática de evidente importancia. Se observa que para muchos de nuestros contemporáneos el mensaje cristiano de la salvación no representa una real respuesta a sus necesidades salvíficas más fundamentales. Es lo que se refleja, por ejemplo, en la pregunta "¿salvación de qué?" que con insistencia se deja oír en connotados proyectos de soteriología desarrollados en la actualidad[1].

El resonar de esta pregunta nos ha llevado a pensar que, cuando se trata de la salvación, el principal problema que debe enfrentar la teología no es tanto la ortodoxia (a lo que se seguiría la necesidad de afirmar la vera doctrina), sino su irrelevancia. La indiferencia de muchas personas respecto de una verdad que la teología destaca como un elemento neurálgico del cristianismo es algo que, ciertamente, afecta a la teología que, en lo que respecta a la valorización social de su labor, se ve relegada a un lugar de poca importancia. Sin embargo, esto no es lo que le imprime su mayor gravedad al problema, sino el que tal disposición representa un serio perjuicio para la humanidad en su conjunto (destinataria del anuncio), que se ve privada de aquella inigualable fuente de vida hacia la que apunta la palabra salvación.

En respuesta a esta problemática, en palabras de J. Werbick, la teología debe "hacer inteligible al pensamiento actual la consecuencia interna de una acción divina, que afecta a la situación [del ser humano] y la redefine a fondo para salvación del propio [ser humano]"[2]. En la misma línea, según O. González de Cardedal, la tarea de la teología debe ser "precisar el contenido y valor de la salvación para la vida humana"[3]. Por lo tanto, si nos proponemos hacer frente al problema aquí enunciado, un buen camino a seguir es el de la comprensión. De ahí la perspectiva que hemos elegido para este estudio, que se ve reflejada de entrada en el título de este escrito, a la vez que sirve de hilo conductor en todo el proceso que con esta introducción se inaugura. Este trabajo, por lo tanto, indaga acerca de la comprensión de la

[1] Los siguientes son ejemplos de trabajos en los que se evidencia este hecho y se levanta la pregunta salvación de qué: Adolphe Gesché, *Dios para pensar III: El destino*, 2.ª. ed. (Salamanca: Sígueme, 2007), 30ss; Olegario González de Cardedal, «La soteriología contemporánea», *Salemanticensis* XXXVI, n°. Fasc 3 (diciembre de 1989): 309; Jürgen Werbick, *Soteriología* (Barcelona: Herder, 1992), 11.
[2] Werbick, *Soteriología*, 1992, 177.
[3] González de Cardedal, «La soteriología contemporánea», 269.

salvación. Para este propósito, se establece el diálogo con el mundo de la literatura, que abre la reflexión al mundo de lo simbólico antropológico, social y cultural que la literatura representa.

Contando con estas particularidades, los principales objetivos de estudio que guían este proyecto son dos. Con el fin de enriquecer la comprensión teológica de la salvación, nos proponemos propiciar el diálogo teológico-literario con un conjunto de obras del literato cubano Alejo Carpentier, así como la apropiación teológica de la comprensión de la salvación presente en ese corpus literario. En segundo lugar, se busca acentuar en la comprensión de la salvación el nivel antropológico-existencial, por este medio se pretende contribuir a la resignificación de la palabra salvación, de modo que ella pueda ser comprendida mejor por el hombre y la mujer de hoy como una palabra capaz de incidir para bien en su vida.

Respecto de su estructura, cabe señalar lo siguiente. El trabajo consta de tres partes que en su conjunto dibujan un arco hermenéutico (pre-comprensión, ensanchamiento del horizonte comprensor y re-comprensión)[4]. La primera parte (pre-comprensión) gira en torno a la comprensión bíblico-teológica en la salvación. La salvación es entendida aquí, ante todo, una positividad. Animada por la promesa la realidad se dirige hacia un horizonte de plenitud. La entrada del mal y el pecado en el mundo obligó a que la salvación incorporara un nuevo dinamismo. Desde entonces, la salvación es, además, la liberación de los impedimentos que encuentra el ser humano, el mundo y la historia para alcanzar esa plenitud. Los mayores impedimentos a los que se ve enfrentada la realidad son el mal, el pecado y la muerte. Finalmente, esta vez en correspondencia con el modo divino de salvar, se destaca lo siguiente. Dios salva por los caminos de la historia siguiendo la lógica de la encarnación. La suya es una acción que es lleva adelante contando con mediaciones y mediadores. Jesucristo como único mediador de la salvación y las mediaciones del mediador. De este modo, queda trazada una *perspectiva* y con ella se reciben los *lentes* con los que será observada la realidad (en nuestro caso la realidad abierta por el mundo del texto literario). Así, el mundo del texto tiene ocasión de ser juzgado bajo el prisma de la salvación. Llegamos así a los tres grandes núcleos temáticos que están a la base del escrito: la salvación como realización en plenitud, la

[4] Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. por Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Tercera edición, Colección estructuras y procesos Serie filosofía (Madrid: Editorial Trotta, 2012), § 32, 171s. Ver, además, Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método 1 / [Trad.: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito]. 1 / [Trad.: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito*, trad. por Ana Agud y Rafael de Agapito (Salamanca: Ed. Sígueme, 2001), 336.

salvación como liberación y las mediaciones salvíficas. En la segunda parte lo buscado es la ampliación del horizonte comprensor que nos sirve de punto de partida, esto se obtiene de la literatura, concretamente, de cuatro importantes obras del escritor cubano Alejo Carpentier: *El reino de este mundo* (1949), *Los pasos perdidos* (1953), Guerra del tiempo (1958) y *El siglo de las luces* (1962). La tercera parte de la tesis resulta de la iluminación que reciben en el diálogo teo-literario los motivos, imágenes y representaciones relativos a la salvación que emergen de la primera y la segunda parte. De este modo, el ejercicio, finalmente, desemboca en una nueva comprensión de la salvación que emerge del diálogo del logos teológico (primera parte) con el mundo del texto literario (segunda parte)[5].

Lo propuesto aquí es, de la mano de la literatura, progresar en la comprensión teológica de la salvación. ¿Qué importancia tiene esto? Al hacer el status quaestionis inicial nos sorprendió ver que, si bien la pregunta por la salvación se reviste para la teología de una fundamental importancia, y la cuestión de la salvación ocupa un lugar destacado en todas sus áreas de conocimiento, en términos de sistematización de su comprensión de la salvación está al debe. En el conjunto de los tratados teológicos, el tratado de soteriología es el más defiscitario[6]. A los escasos pronunciamientos magisteriales, se suma la ausencia de síntesis soteriológicas que den cuenta de la convergencia de perspectivas y que sean capaces de ofrecer una visión unitaria y una panorámica completa de este asunto. Este hecho le sumó un grado más de dificultad a la realización de este proyecto. Sin embargo, lo que inicialmente se presentó como un obstáculo, finalmente nos sirvió de confirmación respecto del acierto al elegir éste y no otro objeto de estudio. De hecho, en el límite se muestra la importancia de lo que aquí nos proponemos realizar. Si con este trabajo hacemos un aporte a la soteriología de nuestro tiempo, esto sería ya una importante contribución al desarrollo de la disciplina.

Nos hemos propuesto en las páginas siguientes, realizar una lectura soteriológica de parte de la obra de Alejo Carpentier. Esto tiene por finalidad abrir el pensar teológico a la comprensión de la salvación que la literatura (que habla a su modo de la salvación) le aporta.

---

[5] A la base el concepto de H.-G. Gadamer fusión de horizontes [*Horizontverschmelzung*], Cf. Gadamer, *Verdad y método 1 / [Trad.*, 372ss. El autor comprende la fusión de horizontes como la posibilidad de "ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desentenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos", Ibíd, 375. Es precisamente lo que permite la escucha de la realidad, la apertura a nuevos logos capaces de ampliar la comprensión que tenemos de las cosas y la relectura de realidades que, por su dinamismo y riqueza, piden ser comprendidas y re-comprendidas permanentemente.

[6] Cf. González de Cardedal, «La soteriología contemporánea», 270–74; Alois Grillmeier, «El efecto de la acción salvífica de Dios en Cristo», ed. por Hans Urs von Balthasar, *Mysterium Salutis*, s. f., 340.

¿Por qué la literatura? ¿Por qué *esa* literatura? Como sabemos, la relación de la teología con el mundo literario no es una novedad[7]. La reflexión teológica parte de una singular experiencia de fe, que se transmite por medio de relatos, discursos, poemas, canciones, historias… La Sagrada Escritura es una obra literaria. Entonces, ¿por qué la necesidad de recurrir a los clásicos de la literatura universal para nutrir su reflexión? La razón de fondo está en lo que esa literatura puede aportar a la teología en términos de comprensión del ser humano como un sujeto de mundo y de cultura.

En cuanto al ritmo interno del escrito, cabe mencionar lo siguiente. En el texto que encontrarán a continuación, en un primer momento se presta atención a la comprensión bíblica de la salvación. Se justifica esta opción metodológica por la centralidad e importancia de la Sagrada Escritura en la experiencia religiosa judeocristiana: *norma normans et non normata* de la fe. Para ello sirve de guía la etimología de la palabra salvación. La palabra salvación, de acuerdo con su origen y significado, es dinamizada desde dos ejes fundamentales: la liberación y la plenificación (o realización en plenitud). A la vez, atendiendo esta al modo divino de llevar adelante la salvación, nos encontramos con que juegan un rol fundamental en el acontecimiento salvífico los mediadores y las mediaciones salvíficas. Aquí tres ejes temáticos que aporta la comprensión bíblica de la salvación y que veremos reaparecer a lo largo de todo el recorrido.

En un segundo momento, con el fin de dar cuenta de las grandes acentuaciones que adquiere la cuestión de la salvación en el desarrollo del pensamiento soteriológico, se presta atención a tres hitos señalados de la historia de la soteriología y en ellos a tres importantes modelos soteriológicos de particular impacto en el pensamiento teológico. Así, el modelo de la divinización (al modo como lo desarrolla Ireneo de Lyon), el modelo de la satisfacción (inaugurado con Anselmo de Canterbury) y el modelo de la sustitución (que tiene a Lutero como su precursor). Al poner en paralelo estos tres importantes modelos soteriológicos se evidencia la importancia de los contextos cuando se trata de pensar la salvación y se comprende mejor la necesidad que tenemos en el presente de volver sobre este asunto para preguntar cómo decir con acierto lo que realmente significa la salvación hoy.

[7] T. R. WRIGHT, *Theology and Literature* (B. Blackwell, New York 1988) 2.

En un tercer momento, esta vez en una visión sincrónica, se consideran cuatro voces provenientes de reconocidos teólogos de nuestro tiempo. Se trata de líneas de pensamiento de claro acento humanista, que aportan a este estudio determinadas categorías de corte antropológico-existencial (liberación, sentido, trascendencia y esperanza), que son especialmente propicias para el diálogo con el mundo de la literatura. Aquí el motivo por el cual, en un vasto universo de posibilidades, han sido consideradas estas líneas de pensamiento y no otras.

Hasta aquí la primera parte de este trabajo. En la segunda parte, como ya hemos dicho, serán leídas en clave de salvación un corpus de novelas y cuentos del literato cubano Alejo Carpentier. La perspectiva de análisis la aporta el recorrido hecho por la comprensión teológica de la salvación que concentra la primera parte de la investigación. La teología, de este modo, aporta las grandes preguntas y categorías que sirven de guía en esta segunda parte. Es lo que permite el punto de observación y perspectiva que fue definida en la primera parte y que sirve de orientación para la lectura soteriológica de la obra de Carpentier que se realiza en la segunda parte.

Para la lectura de los textos carpenterianos, lo primero ha sido la consideración de cada texto en su carácter de texto literario. Para este fin, guiados por la dialéctica del explicar y el comprender desarrollada por P. Ricoeur, hemos recepcionado el aporte de expertos en la obra de Carpentier[8]. El análisis estructural que esto permite (momento explicativo) nos abre el acceso al mundo del texto[9]. En definitiva, nos vemos ante la forma que va dando vida al sentido. Se trata aquí de explicar más para comprender mejor. En la explicación lo que se busca es dar cuenta de las relaciones internas de la obra (estructurales) para favorecer la emergencia de la lógica narrativa del relato. Se abre, así, la posibilidad de comprender el texto y comprenderse delante del texto, que resulta de un seguir el movimiento que va del sentido a la referencia, es decir, de lo que dice a lo que refiere. Finalmente, esto desemboca en la captación de "las proposiciones del mundo abiertas por las referencias del texto"[10]. De

[8] Cf. Paul Ricoeur, *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*, trad. por Pablo Corona (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010), 144.
[9] Cf. Ibíd, 192. Ver, además, Paul Ricoeur, *La metáfora viva* (Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1977), 330.
[10] Ricoeur, *Del texto a la acción*, 192.

este modo, a partir de la apropiación del mundo del texto se consigue el redescubrimiento del propio mundo, esta vez enriquecido con las significaciones que le aporta el mundo ficcional.

Aún respecto de la segunda parte, diremos a continuación una palabra sobre lo que entendemos por *leer las obras literarias en clave de salvación*. El texto es interrogado acerca del modo como él comprende y dice la salvación. De este modo, salen a la luz las expectativas de salvación que hay detrás de las historias que se relatan y las posibilidades de sentido (horizonte salvífico) que, en diálogo con estas expectativas, aporta el texto literario. Sorprende ver cómo lo desplegado como mundo del texto en la obra de Carpentier es, precisamente, un grito de libertad, un horizonte de esperanza y determinadas presencias que hacen posible que así suceda. En definitiva, se trata de tres acentuaciones que se corresponden con los tres ejes fundamentales que, como hemos dicho, están a la base de la comprensión bíblico-teológica de la salvación declarada en la primera parte, y que van como marcando el paso a lo largo de este estudio.

En la tercera parte se desarrolla la re-comprensión de la salvación que hace posible el encuentro de la primera y la segunda parte de este estudio. Se trata de un diálogo teológico-literario del que emerge algo nuevo que ni la teología, ni la literatura son capaces de decir por sí mismas. Para dinamizar esta lectura de la salvación en clave teológico-literaria nos ha servido de guía el método de la analogía estructural desarrollado por K.-J. Kuschel[11]. De acuerdo con Kuschel, la teología y la literatura representan dos formas diversas de conocer el mundo. Lo mismo puede ser visto y dicho de un modo diferente. Cuando se presta atención a esta diversidad, la comprensión se enriquece.

Lo que se establece entre el pensamiento teológico y literario es una relación analógica. Entendemos la analogía como una relación dinámica entre dos campos de realidad vinculados internamente por la forma y por la significación de la forma. Entre ellos hay continuidad (misma forma) y discontinuidad (la forma adquiere un nuevo sentido cuando es puesta en movimiento en un nuevo contexto). La analogía permite el movimiento desde lo observado hacia el sentido de lo que se observa. Por lo tanto, el encuentro ocurre a nivel de logos

[11] Karl Josef Kuschel, *Os escritores e as Escrituras: retratos teológico-poéticos*, trad. por Paulo Astor Soethe (Sao Paulo: Loyola, 1999); Karl Josef Kuschel, *Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur del 20 Jahrhunderts* (Verlag, Düsseldorf: Patmos, 1997). Tenemos un muy interesante trabajo que aborda la propuesta metodológica de Kuschel en Alberto Toutin, *Teología y literatura: hitos para un diálogo. Suplementos a Teología y vida* (Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2011).

(literario y teológico). Existe un fondo común que comparten teología y literatura. Ese espacio compartido es, precisamente, lo que permite que exista real diálogo. Aunque cada una lo hace a su modo, tanto la teología como la literatura buscan desentrañar el misterio de la existencia y el enigma que el ser humano es para sí mismo. El secreto del diálogo, entonces, estaría en provocar el encuentro a nivel de esa profundidad escondida hacia la que miran tanto la teología como la literatura. Lo interesante es que, en el diálogo no prevalece ni una ni otra verdad. Por el contrario, lo que se obtiene, finalmente, es un pensar sinfónico teo-literario en el que tanto la teología como la literatura se ven enriquecidas. Es de notar, por su parte, que la palabra salvación mira justamente en dirección a la pregunta que el ser humano es para sí mismo. Por eso, una vez planteada en determinados códigos comunes (que son de raigambre antropológico-fundamental), la pregunta por la salvación es capaz de poner en movimiento la reflexión teológica y, a la vez, puede servir de clave de lectura de la obra literaria.

Finalmente, de este recorrido se obtienen interesantes trazos para una soteriología contemporánea. Es lo que se recoge en el capítulo final (de carácter conclusivo). Nos interesa destacar este punto, porque se trata en ese caso de líneas de desarrollo nacidas del encuentro de la teología con la literatura, que, si bien se encuentran aún en un estado germinal, precisamente en cuanto semilla que alberga una riqueza, representan, a la vez, la culminación de un proceso y el punto de partida para desarrollos ulteriores. Para una existencia que se despliega en clave de salvación, todo final representa un nuevo comienzo. Algo que hemos querido dejar reflejado en este *final abierto* con el que concluye el recorrido.

2. La noción de comprensión con la que operamos

En el título de este trabajo se conjuga la salvación y la comprensión. Tenemos, así, que se aborda la pregunta por la salvación prestando particular atención al dinamismo comprensor del ser humano.

La noción de comprensión que está a la base se obtiene de los precursores de la hermenéutica filosófica contemporánea, concretamente, de Heidegger, Gadamer y Ricoeur. El ser humano, a la par, existe, conoce y comprende. Más aún, su comprensión depende de su condición de ser-en-el-mundo. En palabras de Heidegger, “el conocimiento es una modalidad de ser del *Dasein* en cuanto estar-en-el-mundo, esto es, que tiene su fundamento

óntico en esta constitución de ser"[12]. Esto significa que, el ser humano conoce y comprende en "un estar en el mundo y en relación con el mundo"[13]. Se siguen a ello dos importantes consecuencias: (1) el mundo es lugar de comprensión, por lo tanto, sin mundo no hay comprensión; y (2) la nuestra, en cuanto existencia en el mundo, es una existencia comprensora.

Por nuestra parte, a la vista de este hecho, alcanzamos una convicción fundamental, que define el modo y lugar para la búsqueda teológica que aquí nos proponemos llevar adelante. No en otro sitio, sino en el mundo (de la vida y la experiencia), en el que el ser humano despliega su ser y se realiza existiendo, es donde debe resonar la palabra salvación. En ese mundo vital nos introduce la literatura y en ese mundo de la vida y la experiencia debe acontecer el encuentro teo-literario que nutre estas reflexiones.

Según el mismo Heidegger postula, existe una diferencia fundamental entre conocer [*Erkennen*] y comprender [*Verstehen*][14]. El dinamismo comprensor, a diferencia del mero conocer, tiene necesariamente una significación existencial. Esto marca para nosotros un derrotero. Si bien, lo que tenemos aquí es un ejercicio intelectual, éste, si lo que busca es enriquecer la comprensión, debe necesariamente considerar cómo la salvación es capaz de incidir positivamente en la existencia. Por lo tanto, no será suficiente alcanzar un mejor conocimiento del significado de la palabra salvación, sino que lo que se busca es una real comprensión, tanto por parte de la teología, como pensando en quienes han renunciado a esa palabra por considerar que ya no tiene nada que aportar a sus vidas. El modo como esto acontece se clarifica, si se tiene en cuenta que el ser humano no sólo es capaz de comprender, sino que es esencialmente un ser que comprende y que existe comprendiendo. Para que exista real comprensión debe verse involucrada la existencia.

---

[12] Heidegger, *Ser y tiempo*, § 13, 82. Para Heidegger en la comprensión humana lo primero es la situación [en alemán *Befindlichkeit* que significa ser en situación o ser-ahí]. Esto se verifica en los fenómenos del miedo y la angustia. Del anclaje en el mundo que propician estas experiencias depende la comprensión.

[13] Ibíd, § 13, 81.

[14] Como hace notar el traductor, "en castellano la palabra "conocer" tiene una gran amplitud y puede abarcar tanto los modos vitales como los modos teóricos del conocer. Aquí, en *Ser y tiempo*, *Erkennen* se refiere al conocimiento en sentido teórico: a un saber explícito, objetivo, del qué de las cosas y del fundamento de ellas" [Nota del traductor a la p. 80, en Ibíd, 462.]. Por lo tanto, la palabra conocer se entiende de un modo más bien acotado. Comprender [en alemán *Verstehen*], en cambio, "no significa un acto intelectual por el que captamos una significación o el sentido de una cosa compleja. Ni siquiera significa el comprender en el sentido que le da Dilthey cuando lo contrapone al explicar, es decir, el comprender de una obra humana o de un contexto vital histórico", sino "un acto que se identifica con el ser mismo del Dasein". [Nota del traductor a la p. 161, en Ibíd, 471s.]. Por lo tanto, no se trata de un acto que pueda ser aislado de lo que define al ser humano como ser-en-el-mundo, sino de una nota distintiva de la existencia comprensora que le es propia.

De acuerdo con Heidegger, el dinamismo comprensor "tiene en sí mismo la estructura existencial que nosotros llamamos proyecto [*Entwurf*]"[15]. Esto significa que, tanto la existencia como el conocer que le es esencial, acontecen como un poder-ser que es proyectado hacia un ser-posible[16]. Se nos hace inevitable *traer el agua a nuestro molino*. No podemos dejar de notar que, en la comprensión heideggeriana de la existencia comprensora, la comprensión es dinamizada salvíficamente: el ser humano al comprender lo que está haciendo es tensionar la existencia en dirección a más, desplegando su ser desde lo habido hacia lo posible, y eso es, sin más, un dinamismo salvífico. La salvación es una fuerza que dinamiza la existencia, un impulso que tensiona el ser desde lo que se es, hacia lo que se descubre como un poder-ser. Esta proyección hacia posibilidades de ser es impulsada desde dentro por la significatividad: "el comprender proyecta el ser del *Dasein* […] hacia la significatividad en cuanto mundaneidad de su mundo"[17]. Sólo llegaremos a conocer aquello que resulte significativo para nosotros y que, así, en cuanto revestido de significatividad, se convierta en el objeto de nuestro proyectante ser-en-el-mundo. Podemos notar desde ya la relación que existe entre la importancia que tienen las cosas para nosotros y las posibilidades de conocerlas y comprenderlas. De paso, además, se evidencia lo grave que es que la cuestión de la salvación sea vista por muchos como un asunto del todo ajeno y prescindible.

La comprensión (y la existencia que de ella depende), inscrita en el trazo de la significatividad, se orienta hacia un horizonte de sentido que proviene del acto mismo de comprender. De este modo, las posibilidades de ser que recibe el ser humano como parte de su existir se dirigen hacia ese horizonte de sentido por el camino de la comprensión. De ahí la importancia de pensar la salvación como *comprensión de salvación*, y la necesidad de que

---

[15] Heidegger, *Ser y tiempo*, § 31, 164.

[16] La comprensión le pertenece al ser humano en cuanto ser-en-el-mundo que existe como proyecto y que concreta este ser proyectante en una posibilidad de ser: "Simplificando mucho las cosas, podríamos decir: el ser del Dasein es un saber de sí mismo, es un saber lo que pasa consigo mismo, es un experimentar el propio ser como posibilidad existencial. Pues bien, precisamente ese saber, que el ser del Dasein lleva consigo, ese saber del propio ser como posible es lo que Heidegger llama comprender, Verstehen". [Nota del traductor a la p. 161, en Ibíd, 471s.]. El proyecto [en alemán *Entwurf*], por su parte, "significa lo que está lanzado hacia adelante", entendiendo por "delante" un futuro. Entonces "comprender es esencialmente pro-yecto o "proyección", como traduce Gaos, porque en él (en el comprender) el Dasein se lanza hacia su futuro y abre ese futuro como posibilidad" [Nota del traductor a la p. 164, en Ibíd, 472.]. La comprensión es en sí misma un dinamismo que impulsa al ser humano hacia las posibilidades de ser que le son propias. Comprender es comprender el propio ser como ser posible, por eso se trata de un dinamismo que arraiga en lo que es más propio del ser humano y mira hacia lo posible. El ser humano en cuanto sujeto de la comprensión es un ser abierto al futuro y dinamizado hacia ese futuro.

[17] Heidegger, *Ser y tiempo*, § 31, 164.

ello sea planteado a nivel existencial, considerando en ello el rol que juega la significatividad en el comprender y el dinamismo proyectivo que es propio del existir humano.

Es importante subrayar que la comprensión, al modo como la estamos entendiendo, no desemboca en un saber teórico-objetivo de las cosas, sino que se traduce, finalmente, en un modo de situarse en la existencia[18]. En la propuesta de Heidegger, esto ocurre, ante todo, en la interpretación. Con la interpretación [*Auslegung*] nos situamos en un nivel superior de comprensión. Se trata, esta vez, de la apropiación de lo que se nos ha dado a comprender. La interpretación permite que las posibilidades proyectadas en el comprender se realicen a cabalidad. En palabras de Heidegger:

> "En la interpretación el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, y no es éste el que llega a ser por medio de aquélla. La interpretación no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender"[19].

La interpretación, por lo tanto, no debe ser entendida aquí como la mera traducción a nuevas palabras de lo que ya nos ha sido dado, sino que supone la apropiación comprensora de lo que ha entrado en el dominio del sujeto por el camino de la comprensión. A la vez, esa comprensión plenamente realizada en la interpretación es un acto de trascendencia, que va desde una situación y posición inicial, hacia el ser posible.

Por nuestra parte, creemos ver en la apropiación comprensora un valioso criterio de discernimiento que nos permite juzgar si existe o no real comprensión (en nuestro caso de la salvación). ¿Qué significa esto? La significación de la propuesta heideggeriana en estos términos nos la procura B. Welte[20].

De acuerdo con B. Welte, media en la comprensión la apertura comprensora. Esta apertura resulta de la significatividad que se reconoce al objeto de conocimiento y de la familiaridad con las cosas que nos son dadas a comprender. A la vez, la comprensión se

---

[18] Cf. Ibíd, § 68, 351.
[19] Ibíd, § 32, 167.
[20] Bernhard Welte, *Comprensión de salvación: investigación filosófica de algunos supuestos para la comprensión del cristianismo*, trad. por Cesar Lambert (Talca: Universidad Católica del Maule, 2008).

refleja en la disposición a *co-realizar* algo que, aun viniendo de otro, es reconocido y asumido como propio. Por lo tanto, la comprensión como apropiación, mediada por la significatividad y familiaridad, se verifica en la co-realización.

Esto tiene evidente importancia en nuestro asunto, teniendo en cuenta que, en nuestro caso, de lo que se trata es de testear la comprensión de la salvación en el mundo. En ese sentido, nos interesa tanto lo que es explícitamente tematizado como una experiencia salvífica, como lo que, sin ser tematizado como tal, al ser juzgado desde determinadas categorías, puede ser reconocido como un dinamismo salvífico. Así, lo no tematizado como experiencia de salvación, pero que puede ser reconocido como tal en la literatura, cobra particular importancia. De hecho, nos hemos encontrado con que la mayor riqueza en la literatura no está en las formas explícitamente religiosas, sino en los momentos en que la obra literaria habla de salvación a su modo, valiéndose de símbolos, imágenes y representaciones que le son propias. Esto adquiere una importancia aún mayor si se tiene en cuenta que justamente en estas manifestaciones no-temáticas de la salvación, somos testigos de cómo la fuerza salvadora de Dios se ofrece al ser humano sin distinguir raza, credo o religión. El designio salvífico universal acontece por el camino de la existencia, y se expresa en el pálpito de vida que se deja sentir en ella, así como en la pasión por la verdad, las huellas de la bondad, el anhelo de superación, la conciencia de lo posible, lo debido y lo querido. En definitiva, ahí donde hay vida en movimiento que se tensiona hacia su plenitud, lo que tenemos es una huella de la presencia salvadora de Dios que rescata, levanta y eleva desde dentro del mundo y de la historia, contando con la colaboración del ser humano, aun cuando en muchos momentos éste no llegue a leer su propia experiencia de esta forma.

Welte se refiere a la familiaridad como condición para la comprensión de las cosas. Si la familiaridad es condición para que exista comprensión, entonces, lo que nos es dado a comprender, de alguna manera, se encuentra desde siempre en nosotros. Comprender, entonces, no consiste en la incorporación de algo ajeno, sino en la apertura a lo que, de alguna manera, desde siempre nos pertenece. A la vez, porque de otra forma no existiría auténtica comprensión, lo comprendido no nos lo damos nosotros mismos, sino que adviene a nosotros.

La comprensión resulta de este doble dinamismo: "la «añadidura a la mismidad» pasa a estar en sintonía con lo que no es la mismidad, con lo otro"[21].

¿De qué manera se expresa en la existencia esa presencia-ausencia de lo que es desde ya nuestro y al mismo tiempo *adveniente*? Lo podemos reconocer, por ejemplo, en aquello que, sin ser en rigor *nuestro*, nos habita como algo *querido*. En lo que aún no nos pertenece podemos reconocer nuestros posibles más propios, porque, según el corazón humano sospecha, ese horizonte abierto ante nosotros es un espacio que se promete como una oportunidad de realización en dirección a más y que responde a lo que el corazón humano anhela como su futuro. Así, siguiendo la senda de la significatividad, llegamos a una interesante modulación de la comprensión de la salvación. En la significatividad se ven reflejadas búsquedas humanas fundamentales. La salvación se relaciona íntimamente con lo que le importa a la existencia. Es una fuerza capaz de movilizar al ser humano. La real comprensión de la salvación se verificará en la disposición a co-realizar una provocación que, si bien el ser humano no se da a sí mismo, reconoce como un futuro que anhela y que, de alguna manera, representa lo que él es y se sabe llamado a ser. Por su parte, si existe en el ser humano la capacidad de comprender la salvación, es porque la salvación como anhelo y esperanza desde siempre palpita en el corazón humano. A su vez, la comprensión de la salvación se reflejará en la decisión del ser humano a dejarse mover por lo que la palabra salvación inaugura como posibilidad. Esto, independiente de si es o no tematizado de este modo.

Con P. Ricoeur accedemos a la comprensión como un dinamismo que se realiza en el plano del lenguaje y que ocurre contando con la mediación del texto. Esto tiene particular importancia en nuestro caso, si se tiene en cuanta que lo nuestro se desarrolla en diálogo con el mundo de la literatura. La comprensión es para Ricoeur *comprensión de sí delante del texto*. El texto posibilita la alteridad y se presenta como mediación privilegiada en la llegada del sujeto a sí mismo: "el camino más corto entre *mí* y *yo mismo* es la palabra del otro, que me hace recorrer el espacio abierto de los signos"[22]. ¿Cómo ocurre esto? La comprensión es mediada por el texto (que provoca distanciamiento) y se realiza en un doble movimiento de distanciamiento y apropiación. El distanciamiento es un distanciamiento productivo, es decir,

[21] Ibíd, 29.
[22] Ricoeur, *Del texto a la acción*, 31.

se presenta como el dinamismo que permite que surja la cosa o mundo del texto. Es lo que permite la dialéctica del explicar y el comprender. Se trata aquí, como ya hemos dicho, de explicar más para comprender mejor: "explicar es extraer la estructura, es decir, las relaciones internas de dependencia que constituyen la estática del texto; interpretar es tomar el camino del pensamiento abierto por el texto, ponerse en ruta hacia el *oriente* del texto"[23]. Al explicar el texto, lo que se busca es la apertura del texto hacia su significado. Lo buscado, por lo tanto, no es algo que se encuentre oculto detrás del texto, sino lo que ha sido abierto por medio de la explicación y que, así, ha quedado expuesto delante del texto. Se trata, en definitiva, de introducirse por el camino de la comprensión en el mundo nuevo que el texto inaugura.

Si la pregunta es por la comprensión que se alcanza gracias a la mediación del texto, habría que decir con Ricoeur que, lo que comprendemos delante del texto es "el proyecto de un mundo que yo podría habitar y en el que podría proyectar mis potencialidades más propias"[24]. La comprensión de sí delante del texto sería, entonces, la proyección de lo que, según nos permite ver el texto, nosotros podemos llegar a ser: "En efecto, lo dado a interpretar en un texto es una proposición de mundo, de un mundo habitable para proyectar allí uno de mis posibles propios"[25]. La comprensión, entonces, apunta en dirección a un horizonte de esperanza, es decir, hacia los anhelos que se despiertan en el ser humano, que lo abren y disponen al reconocimiento de lo más suyo, una realidad que, si bien aún no le pertenece, él anhela como su futuro.

Aquí una vez más nos encontramos con que la real comprensión se verifica en la apropiación de lo comprendido, que es, esta vez, la propuesta de mundo que ha sido abierta en el acto explicativo-comprensivo. Sería el paralelo a la interpretación heideggeriana. Se trataría aquí, entonces, de la apropiación interpretativa de aquel sentido que emerge del texto:

> "Lo que tiene que apropiarse es el sentido del texto mismo, concebido en forma dinámica como la dirección que el texto ha impreso al pensamiento. En otras palabras, lo que tiene que ser apropiado no es otra cosa que el poder de revelar un mundo que constituye la referencia del texto"[26].

---

[23] Ibíd, 144.
[24] Ibíd, 52.
[25] Ibíd, 107.
[26] Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*, 6.ª. ed. (México: Siglo XXI / Universidad Iberoamericana, 2006), 105.

La apropiación de la cosa del texto supone, en definitiva, un enriquecimiento de la propia vida, que se es habitada por lo que ha sido abierto gracias al ejercicio de distanciamiento y apropiación que el texto permite. La apropiación, así, se presenta como el fruto maduro de la interpretación. Ella resulta del acto de reactivación del decir del texto y de la aprehensión de su sentido. Nos vemos, de este modo, una vez más, ante el dinamismo de comprensión y apropiación, aunque esta vez viene mediado por el mundo abierto por el texto literario.

Por nuestra parte, se sigue la pregunta por el modo como el encuentro con el texto literario puede propiciar una comprensión de la salvación. Algo que, como decíamos se verá reflejado en la disposición a co-realizar aquello que, viniendo de otro, es reconocido por el sujeto como lo suyo más propio. Creemos ver la clave de esto en el *como si* del relato de ficción, que permite al lector imaginar un mundo de posibilidades y reconocer en ellas sus posibles más propios. ¡Cuántos mitos de un mundo mejor existen, capaces de despertarnos a la vida, desinstalarnos, hacernos soñar algo mejor y posible y, finalmente, ponernos en camino! Imagina que… y después de haber visto que para ti puede existir algo más, no podrás sino ponerte en camino.

En resumen. Comprender significa llegar al fondo de las cosas. Dado que, de acuerdo con Heidegger, el ser humano existe comprendiendo, comprender significa para el ser humano lanzarse a la aventura de existir. El mundo es para el ser humano su lugar de comprensión. El ser humano comprende como ser-en-el-mundo. Porque, según entiende Heidegger, el ser humano se realiza comprensoramente en el mundo, desde su condición de arrojado, el ser humano, en cuanto comprende, proyecta en el mundo sus posibilidades más propias. La comprensión, entonces, es para el ser humano *posibilidad de ser*. Este proyectarnos en el mundo desde lo que somos hacia lo más propio nuestro, es impulsado por un horizonte de sentido. El ser humano, buscando tender hacia ese horizonte de sentido, comprende. Aquí otra manera de decir que la comprensión es guiada por la significatividad.

Los dos ejes fundamentales sobre los que se sostiene la comprensión son la pre-comprensión y la apropiación comprensora. La apropiación comprensora corresponde a la realización de las posibilidades de ser proyectadas en el comprender. Con Welte llegamos a la idea de co-realización como verificaciónd e la apropiación: algo que no nos damos a nosotros mismos, pero que se presenta para nosotros como pertenencia nuestra. Si somos

capaces de comprender es porque las cosas ya están en nosotros como algo querido. Por eso lo que comprendemos es verdaderamente nuestro. Sin embargo, lo comprendido no viene de nosotros mismos, por eso lo que tenemos en el dinamismo comprensor es verdadera comprensión.

Con Ricoeur, finalmente, accedemos a una particular modulación de la comprensión: se trata de la comprensión como comprensión de sí delante del texto. Así, el mundo del texto se abre como un espacio preñado de posibilidades nuevas y como un lugar en el que, proyectando sus posibles más propios, el ser humano tiene ocasión de ensayar nuevos modos de habitar en el mundo. Comprender, entonces, es la apropiación de la propuesta de mundo que el texto ha abierto para el lector.

En nuestro caso se trata de la comprensión de la salvación. El qué de la co-realización o apropiación comprensora será la salvación. Esto acontecerá en la medida que lo que la palabra salvación anuncia pueda ser reconocido por quien recibe este anuncio como algo posible, querido y que responde a su posible más propio. Si el ser humano es capaz de comprender la salvación, es porque habita en él desde siempre un anhelo de salvación. ¿Qué significa esto y qué modulaciones adquiere esta máxima? Es lo que esperamos responder a partir del encuentro de teología y literatura que aquí inauguramos. Sin embargo, podemos decir desde ya que la teología, en su responsabilidad de hacer inteligible la hondura y verdad de la buena noticia de la salvación, debe poder evidenciar dónde y cómo resuena en el mundo la palabra salvación. En definitiva, en un proyecto como el nuestro se trata de *comprender la comprensión de salvación* que mueve la existencia, para evidenciar cómo ella representa para el ser humano un anuncio gozoso y esperanzado capaz de iluminar desde dentro su vida.

3. El corpus novelas de Alejo Carpentier

Como referente del diálogo teológico-literario, hemos elegido un corpus de obras literarias del escritor cubano Alejo Carpentier. Las razones de esta elección son las siguientes: (1) En las obras del autor y los temas por él considrados hay claras señales de la presencia de los motivos soteriológicos que se destacan las fuentes de la teología (primera parte del trabajo de investigación). Por lo tanto, sin forzar los textos literarios, ni desvirtuar el significado de los motivos soteriológicos que emergen de la reflexión teológica, es posible entablar con la obra de Carpentier un interesante diálogo teo-literario sobre la salvación. (2) El autor tiene

una particular habilidad para dar cuenta por medio del relato de la vida interior de sus personajes. Si de lo que se trata es de la significatividad del anuncio cristiano de la salvación, esto es fundamental. La pregunta que nos hacemos es por el dónde y cómo encuentra eco la palabra salvación en la interioridad del ser humano. Por eso, no nos bastan las historias, lo requerido es el modo como esas historias ponen en movimiento al ser humano hacia lo posible y querido, que se corresponde, en definitiva, con aquello en lo que él mismo reconoce un futuro. (3) La afirmación de la identidad latinoamericana que es propia de la obra de Carpentier también ha sido un motivo importante al momento de elegir entablar un diálogo con este autor y no con otros posibles referentes provenientes del mundo literario. Esto último, de ahí su importancia, nos permite hacer un modesto aporte ante el desafío que debe enfrentar la teología gestada en nuestro continente, de ofrecer una reflexión que lleve la impronta latinoamericana.

A modo de introducción general en la vida y obra del autor, cabe señalar lo siguiente[27]. Alejo Carpentier, nacido en Lausana (Suiza) el 26 de diciembre de 1904. Su padre, Jorge Julián Carpentier, arquitecto francés. Su madre, Lina Valmont, profesora de idiomas, de nacionalidad rusa. Tempranamente emigra con su familia a Cuba. En 1921 inicia estudios de arquitectura que prontamente abandona. Desde entonces concentra sus esfuerzos en la labor periodística y la producción literaria. Entre la amplia gama de géneros literarios que abarca su rica obra intelectual, se destacan las novelas, relatos breves, ensayos, textos periodísticos y acciones coreográficas. En el año 1928, después de ser encarcelado y acusado de comunista por el gobierno cubano, ello ocurrido tras firmar junto a un grupo de intelectuales el llamado Manifiesto Minorista, debe huir a Francia. En el viejo continente traba amistad con el grupo surrealista francés y es invitado por André Breton a colaborar en la revista *Révolution Surréalister*. Deudores de esta influencia son sus cuentos "El milagro del ascensor" (1929) y

[27] Sobre Alejo Carpentier su vida y obra recomendamos los siguientes textos: Roberto González Echevarría, *Alejo Carpentier: el peregrino en su patria*, 2. ed., corr.aum, Biblioteca románica hispánica 2, Estudios y ensayos 434 (Madrid: Ed. Gredos, 2004); Frank Janney, *Alejo Carpentier and His Early Works*, Colección Támesis. Serie A, Monografías 70 (London: Tamesis, 1981); Leonardo Padura, *Un camino de medio siglo: Alejo Carpentier y la narrativa de lo real maravilloso*, 1. ed, Tierra firme (México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2002); Anke Birkenmaier, *Alejo Carpentier y la cultura del surrealismo en América Latina*, Nexos y diferencias 15 (Madrid: Frankfurt am Main: Iberoamericana ; Vervuert, 2006); Luisa Campuzano, ed., *Alejo Carpentier: acá y allá*, Serie Antonio Cornejo Polar 5 (Pittsburgh, PA: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh, 2007); Eduardo Becerra, «Estudio preliminar: del tiempo y su relato en Alejo Carpentier», en *Cuentos y otras narraciones*, de Alejo Carpentier, Narrativa completa, Alejo Carpentier. Dir. de la serie Julio Rodríguez Puértolas; [9] (Tres Cantos, Madrid: Ed. Akal, 2014), 11–182; A. García-Carranza, «Cuadro cronológico», en *Cuentos y otras narraciones*, de Alejo Carpentier, Narrativa completa, Alejo Carpentier. Dir. de la serie Julio Rodríguez Puértolas; [9] (Tres Cantos, Madrid: Ed. Akal, 2014), 217–300.

"El estudiante" (probablemente en 1929). En el año 1933 publica en Madrid su primera novela, titulada *¡Écué-Yamba-Oh!* El mismo año publica en Francia el cuento titulado "Historia de lunas". En esta incursión por el surrealismo francés y sus primeros pasos por el afrocubanismo se enmarca la que podríamos entender como la primera etapa literaria de Carpentier.

Después de más de diez años en Europa, en mayo del año 1939 Carpentier abandona Francia para regresar a América. Junto con dejar atrás un continente que daba ya evidentes señales de decadencia, Carpentier abandona el surrealismo –tendencia que en un principio tanto le entusiasmó, pero que luego combatió duramente, por considerarla una perspectiva absurda e irremediablemente muerta–. La alternativa al surrealismo la encuentra en América, donde lo recibe la maravilla americana. Carpentier encuentra en lo maravilloso americano una realidad que no debe ser inventada, sino *descubierta* por el artista y el literato. Esto provoca un interesante giro en su carrera de escritor. Según reconocen los conocedores de su obra, precisamente aquí termina para él el tiempo de aprendizaje y formación, y se inicia, propiamente, la época de madurez intelectual[28].

En 1948 publica en *El Nacional* de Caracas su destacado ensayo "Lo real maravilloso en América". Se trata de un conocido texto que más tarde (1949) será incorporado como la introducción de su novela *El reino de este mundo*. En este escrito Carpentier da cuenta del modo como entiende lo real maravilloso americano. Lo maravilloso americano es para Carpentier, como hemos dicho, algo que se encuentra desde ya presente en América. Es una realidad que los ojos atentos son capaces de reconocer toda vez que se presta atención a lo extraordinario de la naturaleza y la historia americana. Lo real maravilloso americano se evidencia con particular nitidez –es la experiencia de Carpentier–, cuando la realidad americana es contrastada con lo que ocurre en otras partes del globo, particularmente en la Europa decadente de entonces[29]. Así, partiendo de esta convicción, introduce una interesante

[28] En palabras de L. Padura Fuentes: "La travesía iniciada el 19 de mayo de 1939 marca una pauta altamente significativa en la vida y la obra de Alejo Carpentier. Momento del regreso, del reencuentro con lo propio, en la edad justa de una madurez intelectual, ese instante señala el relevo de dos etapas trascendentes: el fin de un largo período de aprendizaje y formación, que comenzó en La Habana a principios de la década de los veinte, y el inicio de otro extenso período de realización literaria que sólo se cierra con su muerte, en abril de 1980, y que lo distinguirá, definitivamente, como una de las voces capitales de la narrativa latinoamericana del siglo XX y la más alta, sin duda, de la historia literaria cubana", Padura, *Un camino de medio siglo*, 18s.

[29] Es de notar la influencia que en esta comprensión de la realidad tuvo para Carpentier (y para los intelectuales de su tiempo) la lectura de *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler. Sobre esto último, cf. Roberto González Echevarría,

perspectiva de análisis y comprensión de la realidad, que dará a sus obras el carácter único que su crítica le reconoce.

En la misma época Carpentier escribe los cuentos "Oficio de tinieblas", publicado y la Revista Orígenes de La Habana en 1944, y "Viaje a la semilla", publicado el mismo año en La Habana, y más tarde incluido en Guerra del Tiempo (1958). Dos años más tarde, en 1946, escribe el cuento "Los fugitivos", que es publicado en el Diario Nacional de Caracas. En 1949 publica en México su conocida novela *El reino de este mundo*. En 1952 en la revista *Orígenes* publica el cuento "Semejante a la noche", que también sería incluido más tarde en *Guerra del tiempo* (1958). En torno al mismo año escribe "El camino de Santiago", cuento que permanecería inédito hasta ser incluido también en *Guerra del tiempo* (1958). En 1953 publica en México la novela *Los pasos perdidos*. Finalmente, en 1956 publica en Caracas la novela corta *El acoso*, que sería incluida, junto con "Viaje a la semilla", "Semejante a la noche" y "El camino de Santiago" en la versión de 1958 de *Guerra del tiempo*[30].

El año 1959 marca para la obra de Carpentier un claro punto de inflexión. Con la entrada en La Habana del ejército rebelde encabezado por su líder Fidel Castro, se reconoce el triunfo de la Revolución Cubana. Coincidiendo con el año de la Revolución (1959) Carpentier escribe su destacada obra *El siglo de las luces*, publicada en México un poco más de dos años más tarde (1962). Junto con el nuevo contexto definido por el triunfo de la revolución, se produce un notorio giro en el ejercicio novelístico de Carpentier. Antes de la revolución lo suyo era una exploración y tránsito por la realidad americana, buscando los nombres que mejor dan cuenta de su verdad, teniendo la realidad europea como una suerte de líquido de contraste, que permite sacar a relucir la riqueza de lo propiamente americano. Nos vemos en su obra con un esfuerzo constante por cuestionar una visión de América que, a partir de la simplista comparación con un mundo civilizado, deja a este continente sumido en la barbarie. Después de la revolución cubana la situación histórica, social y cultural es otra y la novela

«Introducción», en *Los pasos perdidos*, de Alejo Carpentier, ed. por Roberto González Echevarría, Letras hispánicas 211 (Madrid: Cátedra, 1985), 43s.

[30] La versión de Guerra del tiempo de 1971 incluye además los cuentos "Los fugitivos" (1946) y "Los advertidos" (cuyo original francés es de 1967 y su traducción al español de 1970). La primera intuición de Carpentier, sin embargo, quedó consignada la primera versión de *Guerra del tiempo*, del año 1958, que es la que hemos considerado en la elaboración de este trabajo.

carpenteriana es heredera de esa novedad. En esta transformación *El siglo de las luces* hace de bisagra. Como destaca G. Pogolotti,

> "[en] *El siglo de las luces* la circunstancia histórica –los hechos de la Revolución Francesa y sus consecuencias inmediatas– funciona como un detonante destinado a poner de relieve la medida distinta de las cosas americanas en un enlazamiento temático en el que la validez de las posibilidades reales de la acción tiene igualmente mucho peso. […] *El siglo de las luces* parece cerrar definitivamente un ciclo de búsquedas. Las dos culturas y el significado de su oposición se inscriben ahora en una circunstancia histórica concreta, la de nuestro Continente en el primer cuarto del presente siglo"[31].

Entre las publicaciones del período que se sigue a la Revolución cubana se destacan las siguientes. En 1964 publica en México su conocida serie *Tientos y diferencias*, con importantes aportes y reflexiones sobre la novela en América Latina. En ella se incluyen títulos como "Problemática de la actual novela latinoamericana", "Literatura y conciencia política en América Latina" y "De lo real maravilloso americano".

En 1974 –como sabemos, un tiempo particularmente complejo políticamente para América Latina y el Caribe– Carpentier publica su novela *El recurso del método*. Esta novela de Carpentier, como destaca G. Pogolotti, "señala una ruptura en la obra de Carpentier en la medida en que algunas de sus obsesiones de escritor cobran una dimensión distinta, que las modifica esencialmente". ¿De qué ruptura se trataría? Una vez más, en palabras de Pogolotti, estamos hablando de "un crecimiento que impone un nuevo lenguaje narrativo", y que va acompañado de una nueva caracterización de sus personajes, que "se han hecho arquetipos en el mejor sentido del término"[32]. El mismo año 1974 ve la luz su novela *Concierto barroco*. En 1978 es escrita la novela *La consagración de la primavera*. Finalmente, *El arpa y la sombra*, que es la última de sus novelas y fue editada en 1979 (un año antes de su muerte) simultáneamente en Madrid, México y Buenos Aires.

¿Por qué Carpentier? Además de lo que ya hemos dicho al comenzar este apartado, nos ha conducido hasta él el período histórico al que pertenece y del que da cuenta su obra. El período literario al que pertenece Carpentier es de evidente importancia. En la segunda mitad

[31] Graziella Pogolotti, «Carpentier Renovado», en *Recopilación de textos sobre Alejo Carpentier*, ed. por Dominica Diez, Casa de las Américas, Valoración Múltiple (La Habana, 1977), 431s.
[32] Ibíd, 433.

del siglo XX, con Carpentier como uno de sus precursores, se inaugura el llamado boom literario latinoamericano. Coincidentemente, este florecimiento de la literatura en Hispanoamérica corre en paralelo con el Concilio Vaticano II y con el proceso de recepción que se siguió a tan importante evento eclesial en América Latina y el Caribe. Entre los hechos más relevantes del contexto político mundial y latinoamericano que acompañan este período histórico, se destacan las dictaduras militares existentes en un número importante de naciones latinoamericanas y la revolución cubana de 1959. Todo ello, ciertamente, define una situación, por una parte, de muerte, represión, falta de libertad, y, por otra, de posibilidades y anhelos de un cambio profundo en la sociedad. Se trata, por lo tanto, de un particular contexto que, con facilidad, dialoga con lo que es propio de la experiencia y la esperanza cristiana de salvación.

Concentraremos nuestra atención en tres obras de Alejo Carpentier que fueron escritas entre el año 1940 y principios de 1960. Se trata de un período particularmente destacado en la producción literaria de Carpentier[33]. Se inaugura con el regreso de Carpentier a América en 1939 que, como hemos dicho, representa un hito clave en su biografía intelectual, que coincide con la visita que Carpentier realiza con su esposa a Haití en 1943, a partir de la cual da forma a su teoría de lo real maravilloso americano. Se trata, como es sabido, de una connotada teoría literaria que es traducida a relato en su conocida novela *El reino de este mundo*. El período en cuestión se cierra con la revolución cubana acontecida en 1959. Aquí un momento de fundamental importancia para el pueblo cubano, para el continente latinoamericano y para el mundo en general. Se trata de un acontecimiento que en su momento definió un particular horizonte de esperanza y que una vez acontecido fue

[33] Junto con la novela que consagra su método literario, *El reino de este mundo*, son de reconocido valor literario *Los pasos perdidos*, *Guerra del Tiempo* y *El siglo de las luces*. Según F. Janney, en el campo de las letras hispánicas, las obras *Los pasos perdidos,* Guerra del tiempo y El siglo de las luces se cuentan entre los mejores escritos de los años '50 y primeras décadas de los '60. Cf. Janney, *Alejo Carpentier and His Early Works*, 9. Entre los premios otorgados a Carpentier por su producción literaria se destacan el premio otorgado por los principales críticos de Paris al mejor libro extranjero, recibido por la traducción francesa de su novela *Los pasos perdidos*; en 1962 es homenajeado en la Casa del Escritor de Santiago de Chile; en 1966 recibe el homenaje de la Biblioteca Nacional José Martí con motivo de sus 45 años de trabajo intelectual; en 1974 recibe en Cuba un homenaje nacional por su setenta aniversario y el Comité Central del Partido Comunista le rinde un homenaje en el Auditorium Amadeo Roldán; el mismo año La Casa de las Américas organiza la exposición "Lo real maravilloso en la obra de Alejo Carpentier" y el ICAIC proyecta los films "Habla Carpentier sobre la Habana, 1912-1920" y "Habla Carpentier sobre música cubana"; en 1975 es declarado Doctor honoris causa por la Universidad de la Habana; el mismo año recibe el Premio Internacional Alfonso Reyes en Ciencia y Literatura; en 1975 recibe el Premio Mundial Cino del Duca; en 1978 obtiene el premio Cervantes, que es la mayor distinción literaria que se ofrece en España. Finalmente, recibe *post mortem* el título de Doctor Honoris Causa por la Universidad de Los Andes, en Venezuela, un homenaje de la Universidad de la Sorbona y se levanta en su honor un Memorial del Instituto de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos.

entendido por quienes lo protagonizaron como el cumplimiento de un anhelo hondamente esperado. Este hito, como ya hemos dicho, marca para Carpentier un claro punto de inflexión en su producción literaria.

En el marco de nuestra investigación nos ha interesado particularmente este período, en cuanto parece ser capaz de dialogar con particular fecundidad con el asunto que nos convoca, que es la comprensión de la salvación. Las temáticas que aborda el autor, especialmente las que remiten a situaciones y experiencias de no-salvación, el contexto en que se desarrollan –Centroamérica entre dos grandes revoluciones (la haitiana y la cubana)– y el horizonte de liberación hacia el que los relatos se proyectan, son asuntos que claramente se relacionan con la cuestión que aquí nos ocupa. A partir de ellos vemos posible indagar en torno a las modulaciones que adquiere la pregunta por la salvación a nivel histórico-existencial, así como la comprensión de la salvación que se expresa en las maneras que el ser humano va eligiendo para desplegar lo que palpita en su interior como anhelo y esperanza, y que, finalmente, se traducen en un particular modo de habitar el mundo. Las cuatro obras consideradas en este estudio, que pertenecen a este período, son las siguientes: *El reino de este mundo* (1949), *Los pasos perdidos* (1953) y *El siglo de las luces* (1962)[34]. Al momento de tratar sobre cada una de ellas (en los primeros cuatro capítulos de la segunda parte) daremos cuenta de los elementos que las caracterizan. Por el momento nos basta con dejarlas enunciadas.

[34] Si bien la fecha de publicación de la novela *El siglo de las luces* es posterior a la Revolución cubana, ella fue escrita en los años previos a la Revolución. Por eso nos ha parecido oportuno incluirla en este corpus.

I PARTE

PRE-COMPRENSIÓN DE LA SALVACIÓN

CON FUNDAMENTO EN LA SAGRADA ESCRITURA

Y LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA

Capítulo 1

La comprensión de la salvación en la Sagrada Escritura

1. La palabra salvación

En la Sagrada Escritura cuando se trata de hablar de la salvación se destacan un grupo importante de expresiones que pertenecen a dos campos semánticos diferentes. Están, por un lado, los términos que sirven para dar cuenta de la salvación como liberación y, por otro lado, los utilizados para hablar de la salvación como realización en plenitud.

Cuando se trata de la salvación como liberación, nos encontramos con un grupo de términos que se construyen a partir de diversas raíces, entre las que se destacan ישׁע (yšʿ) y נצל (nṣl), que se traducen, principalmente, como salvar, rescatar, y liberar[1]. Son también importantes las raíces מלט (mlṭ) y פלט (plṭ) que dan origen a palabras que se traducen, ante todo, como rescatar, huir, llegar a salvo[2]. Finalmente están las palabras que vienen de la raíz פדה (pdh), cuyo significado es, principalmente, redimir o conseguir la liberación del cautivo pagando un rescate[3]. Esas expresiones son traducidas al griego en la Biblia de los LXX, sobre todo, con el verbo σώζω y sus derivados σωτήρ y σωτηρία, que se traducen principalmente por salvar, salvador y salvación, respectivamente. Están, además, el verbo λύω, que significa,

---

[1] William L Holladay, Walter Baumgartner, y Ludwig Köhler, «ישׁע», *A Concise Hebrew and Aramic Lexicon of the Old Testament* (USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1989); Gerhard Johannes Botterweck y Helmer Ringgren, «ישׁע», *Theological Dictionary of the Old Testament* (USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1990); Francis Brown et al., «ישׁע», *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic ; Coded with the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible* (Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2010). Ejemplos de ello en Sal 12,1; 28,9; 60,5; 86,16; Francis Brown et al., «נצל», *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon: with an appendix containing the biblical Aramaic ; coded with the numbering system from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible* (Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2010); Gerhard Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, y Heinz-Josef Fabry, «נצל», *Theological Dictionary of the Old Testament* (USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1998). Ejemplos en Ex 18,8-9 (liberación de Egipto); Dt 23,14 (Yahvé salva en la batalla); 1 Sam 26,24 (súplica a Yahvé: que nos libre de toda aflicción); Sal 22,20 (de la espada); Sal 33,19 (de la muerte); Sal 39,8 (de mis transgresiones); Sal 59,2 (de los malvados); Sal 72,12 (al afligido y desamparado); Sal 82,4 (al débil y necesitado); Sal 86,13 (de las profundidades del Sheol); Ez 34,10 (de la boca de los pastores que se apacientan a sí mismos); Sof 1,18 (verse libres de la ira de Yahvé).

[2] William L Holladay, Walter Baumgartner, y Ludwig Köhler, «מלט», *A Concise Hebrew and Aramic Lexicon of the Old Testament* (USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1989); Francis Brown et al., «מלט», *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic ; Coded with the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible* (Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2010); G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, y Heinz-Josef Fabry, eds., «פלט», *Theological dictionary of the Old Testament* (USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2001); William L Holladay, Walter Baumgartner, y Ludwig Köhler, «פלט», *A Concise Hebrew and Aramic Lexicon of the Old Testament* (USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1989).

[3] William L Holladay, Walter Baumgartner, y Ludwig Köhler, «פדה», *A Concise Hebrew and Aramic Lexicon of the Old Testament* (USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1989); Gerhard Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, y Heinz-Josef Fabry, «פדה», *Theological Dictionary of the Old Testament* (USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1988 de 1987); Francis Brown et al., «פדה», *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon: with an appendix containing the biblical Aramaic; coded with the numbering system from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible* (Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2010).

ante todo, liberar de ataduras o liberar por medio del pago de un rescate (λύτρον), y ῥύομαι y su derivado ῥυόμενος, que se traducen, preferentemente, en el primero de los casos, por rescatar, salvar de una amenaza o peligro y, en el segundo, por liberador.

En la Sagrada Escritura se cuenta, además, con una agrupación de términos que, si bien pertenecen a un campo léxico diferente, comparten con los anteriores el mismo campo semántico. Es lo que tenemos en las palabras que se derivan del término שׁלום (*shalōm*), que en los LXX normalmente se traduce por εἰρήνη y que significa, ante todo, paz o, mejor aún, dominio pacífico de Yahvé[4].

Llegamos así a los dos pilares fundamentales sobre los que se sostiene la comprensión bíblica de la salvación, a saber, la liberación y la paz. En torno a los ejes que se realzan a partir de estos dos términos, se dibuja un particular dinamismo. La salvación supone la liberación y se ordena a la paz, esta última entendida como la salvación plenamente realizada, es decir, lo salvo y pleno.

Por su parte, esta vez atendiendo al modo como es llevado adelante el plan de salvación, tenemos que, de acuerdo con la comprensión de la salvación del pueblo judío, si bien el salvador por excelencia es Yahvé, Él para salvar se vale de mediaciones salvíficas. De acuerdo con el testimonio de los primeros cristianos sabemos, además, que el mediador de la salvación por excelencia es Jesucristo (1 Tim 2,5). La buena noticia del Evangelio es justamente esta. Ayer, hoy y siempre, en el tiempo y en el mundo, Dios en Jesucristo va procurando la salvación.

Tenemos, así, en la comprensión bíblica de la salvación cuatro elementos fundamentales: (1) la liberación como uno de los ejes de la salvación; (2) la plenificación como el segundo de sus ejes; (3) la mediación salvífica que responde al modo divino de salvar; (4) el rol de Jesucristo en el plan de salvación como único mediador de la salvación.

---

[4] William L Holladay, Walter Baumgartner, y Ludwig Köhler, «שׁלום», *A Concise Hebrew and Aramic Lexicon of the Old Testament* (USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1989); Gerhard Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, y Heinz-Josef Fabry, «שׁלום», *Theological Dictionary of the Old Testament* (USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2006); Francis Brown et al., «שׁלום», *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic ; Coded with the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible* (Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2010). Sobre la relación entre שׁלום (shalōm) y dicha, el vínculo entre la justicia y שׁלום (*shalōm*) y el modo como estas relaciones contribuyen en dar forma a la imagen de salvación, cf., Yves Congar, *Un pueblo mesiánico: la iglesia, sacramento de la salvación: salvación y liberación*, Epifanía 30 (Madrid: Cristiandad, 1976), 133. Ver también, en la misma página, la nota 30: σοτηρία y εἰρήνη en la Escritura se presentan en ocasiones como términos intercambiables.

2. La salvación como liberación

Cuando se trata de la salvación como liberación, una experiencia clave que marcó decisivamente la historia del pueblo de Israel es la liberación de Egipto[5]. Es notable el significado que le dio el pueblo de la Alianza a esta experiencia. En palabras de von Rad:

> "Israel vio en la liberación de Egipto la garantía de su futuro, la certeza absoluta en la voluntad salvífica de Yahvéh, algo así como la fianza a la que podría recurrir Israel en tiempos de prueba (Sal 74,2). En su forma primitiva, esta profesión de fe celebra una acción silenciosa de Yahvéh, en la que Israel es también objeto mudo de la intervención divina"[6].

En medio de lo incierto que resulta el futuro, lo vivido en Egipto define para Israel una certeza y una confianza que le permite mirar el futuro con esperanza. En el relato de la experiencia se ve reflejada una singular dinámica. El pueblo se encuentra en una situación de extrema necesidad y eleva una súplica a Yahvé. El clamor del pueblo conmueve el corazón de Dios (Ex 3,7)[7]. Se sigue la decisión divina de salvar: "Por eso di a los israelitas: Yo soy Yahvé; Yo os sacaré de los duros trabajos de los egipcios, os libraré de su esclavitud y os redimiré con brazo tenso y juicios solemnes" (Ex 6,6)[8]. Entonces, en libre y amoroso designio, Dios decide "[bajar] para librarlo [a Israel] de la mano de los egipcios y para subirlo

[5] La liberación de Egipto fue entendida por los israelitas como el más importante acto de liberación realizado por Yahvé a favor suyo. Da cuenta de la importancia que tuvo para Israel la referencia continua que se hace a esta experiencia. Así ha quedado consignado en la profesión de fe de Israel: "Yahvé sacó a Israel de Egipto", o lo que es lo mismo, "hemos sido liberados por Yahvé". Ver, por ejemplo, Ex 6,6; 20,2; Dt 5,6; 7,8; Miq 6,4; Sal 7,20ss; 78,42; 105; 106; etc. Así también en el Nuevo Testamento. Por ejemplo, en la predicación de Esteban a sus hermanos judíos: en 4 versículos se hace referencia 3 veces a este acontecimiento (cf. Hech 7,34-37).

[6] Gerhard von Rad, *Teología del antiguo testamento. 1, Teología de las tradiciones históricas de Israel*, ed. por Luis Alonso Schökel (Salamanca: Sígueme, 1978), 230. Del mismo modo B. Childs: "Se está de acuerdo de manera general en que el éxodo de Egipto constituye el corazón de la más antigua tradición de Israel. El testimonio del antiguo poema de Ex 15 celebra la victoria sobre Egipto y sigue siendo la confesión fundamental". Brevard S Childs, *Teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento: reflexión teológica sobre la Biblia cristiana* (Salamanca: Sígueme, 2011), 145. Sobre la centralidad que tiene la liberación de Egipto en el conjunto del Antiguo Testamento, cf. Ibíd, 146.

[7] La salvación precedida de la súplica a Yahvé es un motivo frecuente en el Antiguo Testamento. Así, en Job 29,12; Sal 22,5; Sal 116,4; 2 Cro 20,9. En la experiencia de Israel, Yahvé se conmueve ante el clamor del pobre que suplica.

[8] Ex 6,9 "de esta manera habló Moisés a los israelitas, pero ellos no quisieron escucharlos, porque estaban *desalentados* (מִקֹּצֶר רוּחַ) a causa de la dura servidumbre". En este contexto el término מִקֹּצֶר רוּחַ es entendido como estrecho de espíritu, es decir, como una limitación e insuficiencia: porque hay tal estrechez el aire que reciben no les basta para respirar. En un contexto de servidumbre el término refleja la incapacidad del pueblo de Israel para escuchar la voz de Dios. Así en Ex 14,11-12: mejor servir en Egipto y tener bienestar que ir al desierto a morir de hambre. Sin embargo, esta no es el único uso que recibe este término. En Ex 14,13: "resistan y verán la salvación del Señor". En Ex 14,14: estén en silencio y Dios va a luchar por ustedes. El silencio en este caso refleja confianza.

de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; a una tierra que mana leche y miel" (Ex 3,8)[9]. Tenemos, así, que, a la base de la experiencia de la salvación lo que hay es el encuentro entre un pueblo que se ve amenazado de muerte y la mirada compasiva de Yahvé. Resulta de ello una puesta en marcha: Dios que desciende para salvar. Dios, de este modo, se revela a Israel como uno que no es indiferente ante el sufrimiento de su pueblo, sino, por el contrario, es un Dios que escucha, se conmueve y reacciona. Por eso Israel puede decir que su Dios se diferencia de los ídolos (incapaces de salvar), en cuanto es un Dios que se moviliza para ir en ayuda de los suyos.

En el marco de la liberación de Egipto, la salvación es comprendida por Israel como un *rescate* protagonizado por Dios a su favor (y contra sus enemigos)[10]. A la vez, dada la situación de Israel durante y después de la liberación de Egipto (amenaza de pueblos extranjeros y lucha contra pueblos enemigos), la salvación adquiere un tono de *victoria* (Ex 15,1-21)[11].

Fue tal la importancia que tuvo para Israel la experiencia de liberación de la esclavitud de Egipto, que pasó a formar parte de su memoria identitaria. En palabras de Y. Congar, "[la liberación de Egipto] se convirtió en prototipo de todas las liberaciones de cualquier situación angustiosa"[12]. Sucede, así, que un acontecimiento de liberación y rescate, en el que Israel ve la mano de Dios, se asume como clave hermenéutica de la historia. Así, la lectura que el pueblo de Israel hace de los acontecimientos que rodean su nacimiento y desarrollo como pueblo, tiene un claro tinte religioso y lleva la huella de este acontecimiento fundante. A la vez, configurando un círculo hermenéutico, las posteriores experiencias que vive Israel como pueblo van cargando de nuevos elementos significantes lo vivido en Egipto.

A la liberación de Egipto se sigue la pertenencia de Israel a Yahvé (el libertador). Así, el pueblo encuentra en esa concreta experiencia de liberación la seguridad de ser un pueblo

[9] La salvación del poder de los enemigos y del peligro de muerte que proviene de una grave amenaza es otro motivo frecuente en el Antiguo Testamento. Así, por ejemplo, en Ex 14,30; Núm 10,9; Dt 20,4; 2 Sam 3,18; 19,19; 22,4; Sal 18,48; 43,1; 71,4; 107,20; 116,4; Is 31,5.

[10] Así descrita, por ejemplo, en Ex 6,6-7: "Por eso, di a los israelitas: Yo soy Yahvé; Yo os sacaré de los duros trabajos de los egipcios. Os libraré de su esclavitud y os redimiré con brazo tenso y juicios solemnes. Yo os haré mi pueblo, y seré vuestro Dios; y sabréis que yo soy Yahvé, vuestro Dios, que os sacaré de la esclavitud de Egipto". Así también en Ex 3,8; 18,10; Jue 6,9; 1 Sam 10,18; Miq 6,4.

[11] Así también en 1 Cro 11,14; 18,13; Sal 98,1

[12] Congar, *Un pueblo mesiánico*, 125. Se trata, como ya hemos dicho, de una experiencia fundante que dejó en Israel una huella perdurable, que lo acompañó a lo largo de toda su historia como pueblo.

elegido por Yahvé que vive bajo su protección: "Pavor y espanto cayeron sobre ellos. Bajo la fuerza de tus brazos enmudecieron como piedras, hasta que pasó tu pueblo, Yahvé, hasta que pasó el pueblo que adquiriste" (Ex 15,16)[13]. La salvación depende de esa fuerza protectora. Por eso en la conciencia de Israel, toda vez que a la lucha se sigue la victoria, se piensa que ello no depende del poder o la fuerza de sus guerreros, sino que es siempre la obra de Yahvé (Os 14,4; Sal 33,16-17).

Se sigue la convicción por parte de Israel que, dado que Yahvé pelea a favor de su pueblo y contra sus enemigos, él puede tener la seguridad que, aunque no es un pueblo fuerte y numeroso, finalmente triunfará en la batalla (Dt 7,7-8). Tenemos, entonces, que, en la conciencia de la presencia de Yahvé en medio de los que ha declarado suyos, el pueblo de Israel encuentra su seguridad. Por eso el pueblo de Dios puede proclamar con total seguridad que "no es demasiado corta la mano de Yahvé para salvar, ni es duro su oído para oír" (Is 59,1)[14]. La imagen de esa mano de Yahvé que se alarga para salvar es recurrente en el Antiguo Testamento. En ella se visibiliza la experiencia de Dios como uno que sale por los suyos para rescatarlo de todo peligro: "¿Acaso se ha vuelto mi mano demasiado corta para rescatar, o quizás no habrá en mí vigor para salvar?" (Is 50,2)[15]. En la misma línea, nos encontramos con la descripción de Yahvé como roca, escudo, refugio y fortaleza, en definitiva, como espacio de cobijo, protección y seguridad[16].

A partir de esta experiencia de salvación como rescate y protección se va consolidando en la experiencia de Israel una particular imagen de Dios. Israel piensa en Yahvé como un Dios que siente por su pueblo un inexplicable amor. Se trata de un favor que no depende de los atributos de Israel, sino del corazón misericordioso y compasivo de Yahvé. Es lo que se refleja, por ejemplo, en el relato de la elección de Israel, en el que se auto-comprende como un pueblo que ha sido tomado de entre todos los pueblos no por ser un pueblo numeroso,

[13] Ver además Dt 7.7-8; 9,26; 26,17-19; Sal 74,2; Am 2,23; Os 11,1.

[14] La proclama de la presencia salvadora de Yahvé se encuentra en numerosos pasajes veterotestamentarios. Es lo que sucede, por ejemplo, en los acontecimientos que el relato incorpora inmediatamente después de la liberación de Egipto: "Yahvé es mi salvación" (Ex 15,2). Lo mismo se encuentra en el Deutero-Isaías, esta vez como fundamento de la esperanza de restauración del pueblo que vive en el exilio. En este último caso lo que tenemos es la voz de Dios por boca del profeta llamando a la confianza: "[no debes temer Israel,] porque yo soy Yahvé tu Dios, el Santo de Israel, tu salvador" (Is 43,3). Cf. además Is 44,6; 48,17.20; 51,10; 52,9; 59,20; Is 60,16.

[15] Ver, por ejemplo, Dt 4,34. 5,15, 7,19; 9.29; 11,2; 26,8; 1 Re 8,42; 2 Re 17,36; 2 Cro 6, 32; Sal 136,12; Jer 21,5; 27,5; 32,17; Ez 20,33; 20,34.

[16] Por ejemplo, en 2 Sam 22,2-3; 22,47; Sal 18,2 (fortaleza). 35 (escudo). 46 (roca); 27,1 (fortaleza); 31,2 (roca fuerte / fortaleza); 32,7; 37,40; 62,7 (la roca de mi fortaleza / mi refugio); 71,3 (roca de refugio / mi roca y mi fortaleza); 95,1 (la roca de nuestra salvación); 144,2; Is 17,10 (la roca de tu refugio).

porque de hecho no lo es (Dt 7,7), sino porque Dios se ha conmovido ante el débil que necesita de su protección. Israel comprende que precisamente en este amor libre y gratuito encuentra su fundamento la histórica intervención de Yahvé a su favor[17]. La experiencia decanta en la conciencia de Israel del amor que Dios siente hacia quien le pertenece y de la particular predilección de Dios por el débil, una inclinación del corazón de Dios que se acompaña de la decisión divina de ofrecerse a su pueblo como causa de salvación.

La traducción a nivel espiritual de esa experiencia socio-histórica la encontramos en la liberación como rescate del poder del mal y del pecado[18]. Los enemigos no son esta vez los pueblos extranjeros, sino un poder misterioso que amenaza desde dentro a Israel y es capaz de llevarlo a la ruina. Cuando se trata de dar cuenta del mal, en el Antiguo Testamento se utilizan preferentemente palabras que comparten la raíz רע (raʿ)[19]. Las palabras compuestas por esta raíz aportan matices diversos respecto de lo que el mal representa en el mundo y en la vida del pueblo de Israel. Así, el mal, la maldad y lo malvado; el daño, la pérdida, el perjuicio, la desgracia y la desventura; el apuro y el aprieto; el mal estado, la mala calidad y el defecto. Nos vemos, así, ante un campo semántico bastante amplio, que en su conjunto comparte la idea del mal como un dinamismo que conduce a un estado de degeneración y a una condición no-debida, y que, por lo tanto, representa para el ser humano y la creación (y, por ende, para el plan de salvación) una grave amenaza.

Así también respecto del pecado. Son variados los términos que sirven en el Antiguo Testamento para dar cuenta del pecado y sus consecuencias. Entre ellos se destacan חטאת (*ḥaṭṭāʾt*) y חטא (*ḥṭʾ*), que significan pecado, culpa, delito, falta, transgresión[20]. Es de notar

[17] Os 11,1ss; Sal 18,28; Job 22,29; Sal 34,6s; 119,155

[18] Cf. Antonio Bonarona, «Redención», ed. por Pietro Rosano, Gianfranco Ravasi, y Antonio Giralda, *Nuevo diccionario de teología bíblica* (Madrid: San Pablo, 2001), 1598. En la comprensión bíblica de la salvación la redención es una dimensión de la salvación y no su todo. Cf. Grillmeier, «El efecto de la acción salvífica de Dios en Cristo», 340. La salvación es una experiencia mayor que también supone la redención, pero no se agota en ella.

[19] William L Holladay, Walter Baumgartner, y Ludwig Köhler, «רע», *A Concise Hebrew and Aramic Lexicon of the Old Testament* (USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1989); Francis Brown et al., «רע», *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic ; Coded with the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible* (Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2010).

[20] Judit Targarona Borrás, «חטא», *Milon 'Ivri-Sefaradi* (Bartselonah: Riyopidras, 1995); William L Holladay, Walter Baumgartner, y Ludwig Köhler, «חטאת», *A Concise Hebrew and Aramic Lexicon of the Old Testament* (USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1989); Francis Brown et al., «חטאת», *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic ; Coded with the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible* (Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2010); Gerhard Johannes Botterweck y Helmer Ringgren, «חטא», *Theological Dictionary of the Old Testament* (USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1980). El término חטאת (*ḥaṭṭāʾt*) se encuentra, por ejemplo, en Gen 4,7; Num 15,24; 1 Sam 14,38; Zac 13,1. Por su parte, חטא se encuentra en Gén 13,13; Núm 17,3; 32, 14; 1 Sam 15,18; Am 9,8; Is 1,28; 13,9; Sal 1,1.15; 25,8; 26,9; 51,15, 104,35,

que los términos no sólo abarcan el pecado mismo, sino que incluyen dentro de sí tanto la culpa como el castigo merecido por la falta cometida[21]. A la vez, remiten al sacrificio por el pecado, su reparación y a la purificación de toda impureza[22]. Otro término hebreo usado para referir al pecado, que cobra particular importancia en el Antiguo Testamento, es פֶּשַׁע (*pesha*ʿ)[23]. En general significa transgresión, crimen, pecado y culpa (y pecar, delinquir y transgredir cuando se trata del verbo). El acento en este caso es puesto en la rebeldía que está a la base del pecado y en la ofensa que el pecado comporta, que se dirige tanto contra Dios como contra la comunidad de vida que conforma el pueblo de Israel[24]. Una vez más, se trata de un término que no se reduce al pecado cometido, sino que abarca, además, la culpa, el castigo y la ofrenda reparatoria[25]. Tenemos, finalmente, el término עון (*awon*), que también significa pecado, delito y transgresión[26]. En este caso, se hace referencia al pecado como una acción torcida o errada, a la vez que como una ofensa cometida contra otro, que supone la

Pr 1,10, 13,21, 23,17. Por su parte, חטא (*ḥṭ*ʾ) lo encontramos, por ejemplo, en Ex 32,31; Lv 5,15; 1 Sam 26,21; 2 Sam 19,21; 1 Re 18,8; 2 Re 18,14.

[21] Por ejemplo en Gen 18,20; Núm 16,26 (con la idea de la maldad que hace al ser humano malvado); Núm 32,23; Ez 3,20 (relación entre pecado e injusticia; el castigo descrito como un obstáculo que pone Yahvé ante él y que finalmente conduce a la muerte); 18,24 (una vez más, al pecado se sigue la muerte); Jer 17,1, interesante en este último pasaje el modo como es descrita la condición de pecador: "El pecado de Judá está escrito con buril de hierro; con punta de diamante está grabado sobre la tabla de su corazón y en los cuernos de sus aras". La idea de un castigo por el pecado la encontramos, por ejemplo, en Zac 14,19.

[22] Ejemplo de lo primero (sacrificio de expiación) en Lev 6,18; 9,16; Ex 29,26. Ejemplo de lo segundo (purificación del pecado e impureza) en Lev 8,15; Ez 43,20.22.23.26; Ez 45,18 (en este último es de notar cómo el sacrificio de expiación sirve para la purificación del santuario). En ambos casos se trata de actos reparatorios.

[23] Judit Targarona Borrás, «פשע», *Milon 'Ivri-Sefaradi* (Bartselonah: Riyopidras, 1995); William L Holladay, «פשע» (USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1988); Francis Brown et al., «פשע», *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic ; Coded with the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible* (Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2010); Gerhard Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, y Heinz-Josef Fabry, «פשע», *Theological Dictionary of the Old Testament* (USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2003).

[24] "Clama a voz en grito, no te moderes; levanta tu voz como cuerno y denuncia a mi pueblo su rebeldía, y a la casa de Jacob sus pecados" (Is 58,1). Así también en Gen 50,17 (los hermanos de José contra José); Sal 19,14 (el pecado descrito como un delito grave) y Jer 5,6 (el tamaño de sus rebeldías los llevará a la muerte), el pecado se expresa a un nivel horizontal, como actos que atentan contra la comunidad. A su vez, con el mismo término, se da cuenta de crímenes que fracturan la relación del ser humano con Dios. Así, por ejemplo, en Is 57,4 (Israel es hijo de su pecado); 58,1 (la rebeldía del pueblo contra Yahvé); 59,12; Ez 21,29 (crímenes de Israel evidenciados en sus acciones); Am 5,12.

[25] Ejemplo de lo primero (פֶּשַׁע como culpa) en Ez 14,11: "Así, la casa de Israel no se desviará más lejos de mí ni seguirá manchándose con todas sus culpas". Así también en Ez 37,23. Ejemplo de lo segundo (פֶּשַׁע como castigo) en Dan 8,12.13: "Le entregaron el ejército, en lugar del sacrificio instauró la iniquidad y tiró por tierra la verdad; y en todo cuanto emprendió tuvo éxito. Oí entonces a un santo que hablaba, y a otro santo que le preguntaba: ¿Cuánto tiempo durará la visión; el sacrificio perpetuo, la iniquidad desoladora, el santuario y el ejército pisoteados?". Ejemplo de lo tercero (פֶּשַׁע como ofrenda reparatoria) en Miq 6,7: "¿Aceptará Yahvé miles de carneros, miríadas de ríos de aceite? ¿Ofreceré mi primogénito por mi delito, el fruto de mis entrañas por mi propio pecado?".

[26] Targarona Borrás, «פשע»; William L Holladay, Walter Baumgartner, y Ludwig Köhler, «עון», *A Concise Hebrew and Aramic Lexicon of the Old Testament* (USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1989); Francis Brown et al., «עון», *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic ; Coded with the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible* (Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2010); Gerhard Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, y Heinz-Josef Fabry, «עון», *Theological Dictionary of the Old Testament* (USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1990).

culpa para quien la comete. Al igual que en los anteriores, el término refiere al pecado, la culpa y las consecuencias del pecado (las más evidentes son el castigo y la necesidad de expiación)[27]. Nos encontramos, de este modo, con tres términos bastante similares en su alcance y significado, que sirven en su conjunto para hablar del pecado cometido, y en virtud de los cuales se traza un arco que abarca tanto el pecado o iniquidad, como la culpa y su necesaria reparación.

De acuerdo con los primeros capítulos del libro del Génesis, el mal es una fuerza que no proviene ni de Dios ni de la creación (Gen 3,1-6). Sin embargo, entra en el mundo cuando el ser humano por libre decisión consiente al mal. A la entrada del mal en el mundo se sigue una escalada de violencia que trae destrucción y muerte. La decisión a favor del mal no sólo afecta a quien permite su entrada en el mundo, sino que repercute en la vida y santidad del pueblo entero y tiene consecuencias en las generaciones presentes y futuras. De ahí su gravedad.

En el Antiguo Testamento rara vez se teoriza sobre el pecado. Se le conoce más bien a partir de la experiencia, que puede ser de índole personal o colectiva[28]. Conocemos estas experiencias sobre todo a partir de la praxis penitencial y de la denuncia profética.

La praxis penitencial se realiza en un contexto ritual y cultual. El pecado es evidenciado en el marco de una acusación personal por la falta cometida contra Yahvé: "contra ti, contra ti solo pequé; hice lo que tú detestas" (Sal 50,6). Se trata de una alianza con el mal que encuentra su mayor gravedad en cuanto provoca una fractura en la relación del israelita con Yahvé. En la denuncia profética, en cambio, lo que tenemos es el pecado de idolatría y el olvido de Yahvé, que se refleja en la decisión de poner la confianza ya no en Yahvé sino en los Baales[29]. No hay excusas para tal comportamiento. El pueblo sabe por experiencia que

[27] Ejemplos de עון (*awon*) entendido directamente como pecado o iniquidad: Jer 5,25; 16,10; Is 50,1. Ejemplos de עון (*awon*) como culpa: Ez 36,31(sentiréis asco de vosotros mismos por vuestras culpas); Is 59,3 (vuestras manos están manchadas de sangre y vuestros dedos de culpa); Ez 4,4 (la culpa de la casa de Israel). Ejemplos de עון (*awon*) como castigo: Ex 28,38 (cargar con las faltas cometidas); Lev 10,17 (víctima del sacrificio por el pecado).

[28] Como ejemplo de salmos penitenciales cabe señalar los siguientes: "Contra ti, contra ti sólo pequé, lo malo a tus ojos cometí" (Sal 51,6a); "Hazme saber, Yahvé, mi fin, dónde llega la medida de mis días, para que sepa lo frágil que soy. […] Escucha mi súplica, Yahvé, presta atención a mis gritos, no te hagas sordo a mi llanto. Pues soy un forastero junto a ti, un huésped como todos mis padres. ¡Retira tu mirada, dame respiro antes de que me vaya y ya no exista!" (Sal 39,5.13-14).

[29] Así, por ejemplo, en Is 17,10: "Porque olvidaste a tu Dios salvador, y de tu Roca defensiva no te acordaste; por eso plantabas plantíos deleitosos, y de mugrón extranjero lo sembraste". Del mismo modo en Dt 11,26s: "Mira, yo pongo hoy ante vosotros bendición y maldición; bendición, si escucháis los mandamientos de Yahvé vuestro Dios que yo os prescribo hoy; maldición, si desoís los mandamientos de Yahvé vuestro Dios, si os apartáis del camino que yo os marco hoy, para seguir a otros dioses que no habíais conocido".

Yahvé es quien le ha dado la tierra y la provee de sus frutos (Os. 2,8). Sin embargo, Israel se aleja de su Dios para irse detrás de ídolos incapaces de salvar[30]. Sus actos lo condenan. Se sigue la dureza del juicio divino, que se deja sentir en las palabras acusadoras de los profetas. Porque grande es su pecado, Dios tratará severamente a Israel por su infidelidad (Is 1,10s). Sin embargo, no todo está perdido. Por boca de los profetas Dios llama a Israel a la conversión. Pero esto debe acontecer antes del Día de juicio. De la vuelta a Yahvé depende, finalmente, la salvación (Sof 2,1-3)[31].

En ambos contextos al pecado se sigue la culpa como culpa *ante Dios*. A la vez, se trata de una transgresión que ocurre en el marco de una particular relación de intimidad con Dios que se ve violentada al pecar. Esto agrava la falta y le imprime al pecado un drama mayor. Hay en la decisión a favor del pecado un acto de olvido e infidelidad y una traición de la confianza que une al israelita y al pueblo de Israel con su Dios. Así, en uno y en otro caso (praxis penitencial y denuncia profética), se llega a la conciencia del pecado como una ofensa contra Dios.

Si bien la entrada del mal en el mundo depende de la libre decisión del ser humano, la liberación del poder del mal y del pecado es algo que supera lo que el ser humano puede realizar por sí mismo (Sal 31,6.9.12.14.19). Dios es el único capaz de liberar del poder del mal (Sal 18,2-4). Al igual que ocurrió en Egipto, la liberación del poder del mal es descrita en los textos bíblicos como un rescate [פדה (pdh)][32]. A la vez, una vez más, el salvador por excelencia es Yahvé: "Mi corazón exulta en Yahvé, mi fuerza se apoya en Dios, mi boca se burla de mis enemigos, porque he gozado de tu socorro. No hay Santo como Yahvé, (porque nadie hay fuera de ti), ni roca como nuestro Dios" (1 Sam 2,1-2)[33].

Ante el pecado, lo esperado de parte del pecador como reacción a la conciencia de pecado es la conversión. La conversión es entendida como un giro *–metanoia–* que rectifica la orientación y el rumbo (Zac 1,3; Os 14,1; Jl 2,13). La conversión se acompaña de la confesión

[30] Por ejemplo, en Ex 34,17; Lev 26,1; Dt 4,25; Is 44,9-20; Jer 10,3-5.
[31] Cf. además Hab 2,6-20: grito de duelo por quien amontona bienes ajenos, vive del robo, construye una ciudad sobre un crimen…; Am 5,24: "Que fluya, sí, el juicio como agua y la justicia como un torrente inagotable"; Jer 4,1-2: condición para la salvación de Israel es volver a Yahvé; etc.
[32] Sobre el término פדה (pdh), cf. Brown et al., «פדה»; Holladay, Baumgartner, y Köhler, «פדה»; Botterweck, Ringgren, y Fabry, «Theological Dictionary of the Old Testament. 9», 1988 de 1987.
[33] Ejemplos de ello en Sal 26,11; Sal 69,19; Sal 119;134; Sal 130,7 (con el Señor hay abundante redención).

de la falta cometida y de la súplica a Yahvé pidiendo su ayuda y su perdón[34]. La oración del penitente se dirige a Yahvé. Él es quien ha sido ofendido a raíz del pecado y el único capaz de perdonar ese pecado (Sal 50, 3; 130,1-4.7-8). Yahvé no se complace con la muerte del pecador. Él quiere que se convierta y viva. Por eso llama constantemente al pecador a la conversión[35]. La conversión es un giro que deja al pecador cara a Yahvé y lo dispone a recibir de él el perdón que salva y libera.

Se sigue por parte del pecador arrepentido un conocimiento de Yahvé como el salvador de los pobres: aquel que en su aflicción suplica a Dios no quedará defraudado[36]. En base a la experiencia de ser un pecador perdonado se va configurando un modo de relación de Israel con Yahvé. En su fragilidad, aun cuando Israel no tiene derecho alguno de exigir de Yahvé su auxilio, confía indeclinablemente en su amor. Yahvé, por su parte, porque es un Dios de misericordia y perdón, una y otra vez sale en ayuda de su pueblo[37]. Así, lo que en definitiva impulsa al pecador a volver a Yahvé es la confianza en la generosa respuesta divina ante la súplica del pecador, es decir, su misericordia y activa compasión[38].

Del amor misericordioso de Yahvé depende, de principio a fin, la dinámica del perdón[39]. Es lo que encontramos, ante todo, en los llamados salmos de misericordia[40]. La salvación,

---

[34] Por ejemplo, en Sal 6,4; Sal 31,16; Sal 55,16; Sal 79,9; Sal 86,2; Sal 107,13.

[35] En el libro de los Jueces se presenta una interesante sistematización de la relación que se establece entre el Israel pecador y la intención salvadora de Yahvé. Una y otra vez Israel se aleja de Yahvé. Yahvé, por su parte, responde, dejando a su suerte a Israel. Aquí el castigo de Israel, que consiste en ser entregado a manos de sus enemigos. Israel, viéndose solo e impotente frente a la opresión de otros pueblos, clama a Yahvé. Entonces, Yahvé le envía un salvador (juez) para que lo libre de la opresión. Encontramos un ejemplo de ello en Jue 3,7-11. Israel abandonado a su suerte es vencido por el rey de Edom. Después de ocho años a su servicio, Israel clama a Yahvé que suscita un juez. Otniel vence al rey de Edom trayendo paz y libertad a Israel por cuarenta años. El mismo ciclo se repite en Jue 3,12-30 y 4,1-23. En todos los casos encontramos el nexo pecado-esclavitud y conversión-salvación. La esclavitud temporal que padece Israel es consecuencia del pecado. A su vez la salvación, que también es temporal, presupone la conversión. Encontramos, además, en todos ellos el interés de Yahvé por su pueblo, su infinita paciencia y la disposición a salir en su ayuda cuantas veces sea necesario. Yahvé suscita una y otra vez nuevos salvadores para su pueblo.

[36] "A ti confiaron nuestros padres, confiaron y tú los liberaste; a ti clamaron y se vieron libres, en ti confiaron sin tener que arrepentirse […] Que no desprecia ni le da asco la desgracia del desgraciado; no le oculta su rostro, le escucha cuando lo invoca" (Sal 22,5.25). Ver además 2 Sam 22,28; Job 29,12; Sal 41,1; 82,4.

[37] Grillmeier, «El efecto de la acción salvífica de Dios en Cristo», 346; Antonio Bonora, «Redención», ed. por Pietro Rossano, Gianfranco Ravasi, y Antonio Girlanda, *Nuevo diccionario de teología bíblica* (Madrid: San Pablo, 1990), 1599.

[38] Así, por ejemplo, en el clamor del abatido en el Sal 6,5: "ponme a salvo por tu misericordia". Lo mismo en el Sal 31,16; 34,18

[39] Así lo promete Yahvé por boca del profeta Jeremías: "Van a llegar días –oráculo de Yahvé– en que yo pactaré con la casa de Israel (y con la casa de Judá) una nueva alianza; no como la alianza que pacté con sus padres, cuando los tomé de la mano para sacarlos de Egipto; que ellos rompieron mi alianza, y yo hice estrago en ellos –oráculo de Yahvé–. Sino que ésta será la alianza que yo pacte con la casa de Israel, después de aquellos días –oráculo de Yahvé–: pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones escribiré, yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Ya no tendrán que adoctrinar más el uno a su prójimo y el otro a su hermano, diciendo: «Conoced a Yahvé», pues todos ellos me conocerán, del más chico al más grande –oráculo de Yahvé–, cuando perdone su culpa y de su pecado no vuelva a acordarme" (Jer 31,31-34).

[40] Cf. Sal 39, 51, 65, 130…

por lo tanto, acontece en el marco de una relación mediada por el amor y basada en la confianza: "En ti confiaron nuestros padres, confiaron y tú los liberaste; a ti clamaron y se vieron libres, en ti confiaron sin tener que arrepentirse" (Sal 22,5-6)[41]. Más aún, la condición para que se realice la obra salvadora de Yahvé es, precisamente, esta confianza fundamental (Job 13,16). En este contexto, creer en Yahvé significa esperar en su amor, recurrir a él en la necesidad y confiar en su poder. A ello se sigue la respuesta divina: "[Yahvé no aparta la mirada de] los que esperan en su amor" (Sal 33,18).

Sin embargo, si bien Yahvé perdona el pecado de su pueblo, por una cuestión de rectitud y justicia, exige al pecador que asuma las consecuencias de su iniquidad. Esto significa que debe sufrir el castigo merecido por su pecado[42]. Esta relación entre justicia y misericordia es un asunto complejo de entender. En los testimonios escriturísticos está, por un lado, la gratuidad del perdón y, por otro lado, la responsabilidad del pecador y la compensación que debe ofrecer por su falta. Esto último se ve reflejado en los ritos de expiación que son exigidos para restablecer la relación de amistad con Dios que el pecado había fracturado (Lev 4,26)[43]. En los ritos de expiación tenemos, así, actos que sirven de complemento a la conversión, confesión y perdón de los pecados. En ellos se refleja la conciencia que tiene Israel de la necesaria reparación del daño causado por el pecado (del que el ser humano es responsable). Deberemos esperar aún un tiempo para ver tematizado esto en la idea de una participación del ser humano en la obra de la salvación. Sin embargo, desde ya queda enunciada su importancia.

A la vez, la conciencia de la responsabilidad del ser humano en la reparación del daño causado por el pecado convive en la experiencia de Israel con la fe en la misericordia divina y la gratuidad de su perdón. Yahvé es simultáneamente un "Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad, que mantiene su amor por mil generaciones y perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado" (Ex 34,6-7a), y un Dios que "no deja impunes, que castiga la culpa de los padres en los hijos y en los nietos hasta la tercera y cuarta

[41] Cf. además Sal 22,9; 33,18; 34,7. Así también Jer 39,18: "… te libraré y no caerás a espada. Saldrás ganando la propia vida, porque confiaste en mí". Lo mismo, pero esta vez mediado por la invocación del nombre del Señor, en Joel 2,32 y en 2 Sam 22,4. Ver además Sal 22,4; 37,40; 91,14 (porque en Dios ha puesto su amor, será librado y exaltado).
[42] Lo mismo en Núm 14,18.
[43] Un ejemplo de ello en Lev 9,7: "Después dijo Moisés a Aarón: «Acércate al altar, ofrece tu sacrificio por el pecado y tu holocausto, y haz la expiación por ti mismo y por tu casa…»". De particular importancia en los rituales de expiación es el día de Expiación o Yom Kippur, relatado en Lev 16: una vez al año los israelitas hacían expiación por sus pecados.

generación" (Ex 34,7b)[44]. De igual manera, por un lado, está el justo que por su justicia confía que será librado de la mano de los malvados (Jer 16,20-21) y el pobre que, por decisión divina, es liberado del mal sin que medie por su parte mérito alguno. Entran en la misma comprensión de la relación de Israel con Dios la seguridad de quien se fía de sus buenas obras, confiando en que Yahvé "pone a salvo al hombre inocente, lo salva por la pureza de sus manos" (Job 22,30), y la confianza del pobre que suplica a Yahvé en medio de su necesidad y encuentra en él respuesta y ayuda. El primero piensa que el favor de Dios depende de sus méritos. El segundo, en cambio, se acoge al don de Dios y todo lo espera de su bondad porque el corazón divino que se conmueve ante la necesidad de los pequeños (Sal 34,23). Para nosotros queda planteada la pregunta: ¿es lo determinante la pureza del justo o el corazón misericordioso de Dios que se abaja para rescatar al pobre que no tiene protección? Lo interesante es que en la experiencia de Israel conviven estas dos miradas: la justicia y la misericordia no están reñidas. Más aún, precisamente en la justicia que es propia de Dios, encuentra su fundamento último la misericordia. Dios gobierna el universo. La misión del buen rey, según se comprende en tiempos de Israel, es la de velar por el bienestar del huérfano, la viuda y el afligido que no tiene protección (Sal 72,12-13). Dios es un buen rey. Lo definitivo en Dios, por lo tanto, es la misericordia (así confirmado más adelante, con absoluta claridad, en la enseñanza de Jesús, que viene a poner en cuestión la lógica mercantilista que está detrás de la disyuntiva justicia-misericordia), pero su misericordia es una cuestión de justicia.

La salvación de Israel acontece en medio de una historia de infidelidades[45]. Lo que tenemos es una cadena de decisiones que fueron apartando a Israel del resguardo de su Dios. Esto es lo que, según entiende el pueblo de Israel, está detrás de la experiencia del destierro. Resulta difícil imaginar lo que significó para el pueblo de Yahvé verse sin tierra, sin rey y sin templo. En definitiva, se vio despojado de todo aquello en lo que se sentía seguro. Sin embargo, más llamativo aún es ver cómo, cuando todo parecía perdido, cuando el pueblo de Israel había sido prácticamente desmantelado como pueblo, se deja oír la voz del profeta anunciando que este no es el final de la historia[46]. Así, sin que mediara señal alguna de

[44] Llama la atención aquí que las dos afirmaciones se encuentran en el mismo versículo. A tal punto comparten la plaza que pueden ser incorporadas en una misma línea argumentativa.
[45] Es lo que encontramos, por ejemplo, en Os 2,4-25; Is 17,10; Dt 32,15.
[46] Ver, por ejemplo, la esperanza de salvación expresada en el Libro de la consolación de Israel en Is 40-55.

bonanza, se alza la voz del profeta anunciando la salvación. En este caso, se trata de la salvación como restauración de lo que se había perdido. En el anuncio profético, una vez más, la mirada es puesta en la liberación de la esclavitud de Egipto (cf. Is 43,10-19). ¿Cuál es el fundamento de la esperanza? La promesa de Dios, la experiencia de la salvación (Egipto) y la fidelidad de un Dios que se ha comprometido como go'el de su pueblo para siempre[47].

Si comparamos la comprensión de la salvación presente en la liberación de Egipto con la que emerge de la restauración anunciada en Babilonia nos encontramos con una constante que se repite: se trata de un pueblo reunido en nombre de Yahvé y de una promesa de salvación que sigue en pie. Sin embargo, a partir del exilio y deportación a Babilonia entra una nueva categoría que da cuenta de la experiencia de salvación. Nos vemos con que la salvación supone el *rescate del destierro*. Aquí una particular experiencia de ser extranjero, habitando en una tierra a la que no se pertenece, como un sujeto marginal y despojado, desarraigado y mendicante.

3. La salvación como realización en plenitud

En el mundo bíblico la paz (שׁלום [*shalōm*]) es uno de los principales rostros (si no el más importante) de la salvación como realización en plenitud[48]. La paz se espera como cumplimiento de la promesa divina. Los israelitas confían en que, si invocan el nombre de Yahvé, él derramará sobre su pueblo la paz (Núm 6,27). La paz, por lo tanto, representa una bendición (cf. Lev 26,6). Así en Números: "Que Yahvé te bendiga y te guarde; que ilumine Yahvé su rostro sobre ti y te sea propicio; que Yahvé te muestre su rostro y te conceda la paz" (Núm 6,24-26).

En la experiencia de Israel, se espera que abunde la paz cuando Yahvé reine en medio de su pueblo (Is 11,6-9; 29,17-24; 62,1-9)[49]. Llegará el momento en que Yahvé gobernará en Israel en la persona de su Mesías (Sal 4,8; 29,11; Zac 9,9s). Entonces el pueblo será alcanzado por la paz. Así lo anuncia el profeta:

---

[47] "Hasta vuestra vejez, yo seré el mismo, hasta que se os vuelva el pelo blanco, yo os llevaré. Ya lo tengo hecho, yo me encargaré, yo me encargo de ello, yo os salvaré" (Is 46,4).

[48] Por ejemplo: "Porque los montes se correrán y las colinas se moverán, mas mi amor de tu lado no se apartará y mi alianza de paz no se moverá" (Is 54,10).

[49] La imagen de Yahvé como rey, por ejemplo, en Sal 93,1; 96,10; 97,1; 99,1. En todos ellos el reinado de Yahvé es una realidad presente. Jer 46,18; 48,15; 51,57. Notar en estos tres que Yahvé se presenta como un rey cuyo nombre es Yahvé Sebaot (de los ejércitos).

> "Porque una criatura nos ha nacido, un hijo se nos ha dado. Estará en señorío sobre su hombro, y se llamará su nombre «Maravilla de Consejero», «Dios Fuerte», «Siempre Padre», «Príncipe de Paz». Grande es su señorío y la paz no tendrá fin sobre el trono de David y sobre su reino, para restaurarlo y consolidarlo por la equidad y la justicia. Desde ahora y hasta siempre, el celo de Yahvé Sebaot hará eso" (Is 9,5-6).

En el anuncio profético la paz es entendida como un bien escatológico, que se espera recibir cuando la figura de este mundo haya pasado y sean inaugurados los cielos nuevos y tierra nueva (Is 65,17-19) y, a la vez, es esperada como un bien a recibir en esta vida e historia. Esto último es lo que sucederá cuando Yahvé reine en medio de su pueblo. Entonces, el enviado de Dios gobernará en Israel en nombre de Yahvé. Lo hará como debe hacerlo un buen rey, es decir, como "un rey prudente, [que] practicará el derecho y la justicia en la tierra" (Jer 23,5)[50]. Cuando así ocurra la paz no tendrá fin (Is 9,6-7; 45,17; 51,8). Se espera, además, que la paz alcance todo lo que es del dominio del ser humano, así, por ejemplo, en 1 Re 2,33b: "¡Para David, su descendencia, su casa y su trono, haya paz perpetua de parte de Yahvé!".

La esperanza asociada al dominio pacífico de Yahvé es resumida en el Deuteronomio en la imagen de la heredad, que es esperada como "[una] tierra buena, tierra de torrentes, de fuentes y hontanares, que manan en los valles y en las montañas, tierra de trigo y de cebada, de viñas, higueras y granados, tierra de olivares, de aceite y de miel…" (Dt 8,7ss)[51]. Será un lugar en el que Israel "[será] puesto al abrigo de todos [sus] enemigos de alrededor, y [vivirá] con tranquilidad" (Dt 12,10; ver además Miq 5,4). Será, además, un tiempo de bonanza, en el que serán liberados los cautivos, consolados los que sufren y los pobres bendecidos: "Así dice Yahvé Sebaot: Voy a salvar a mi pueblo, a traerlo de oriente, del país donde se pone el sol; voy a traerlos para que moren en medio de Jerusalén. Ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios con fidelidad y con justicia" (Zac 8,7)[52]. Es de notar que lo esperado como salvación es

[50] Es de notar la relación que existe entre la paz y la justicia. Así en Is 32,17: "el fruto de la justicia será la paz, la justicia traerá tranquilidad y seguridad perpetua". Notar cómo en este pasaje la paz resulta de la justicia y al mismo tiempo la justicia procura tranquilidad y seguridad. Lo que tenemos es una mutua imbricación que, finalmente, procura una armónica convivencia de los miembros del pueblo de Israel entre sí y con los demás pueblos. Ver además Sal 85,11; Is 60,17.

[51] Algo similar en Lev 26,6: "Yo daré paz a la tierra y dormiréis sin que nadie perturbe vuestro sueño; haré desaparecer del país las bestias feroces, y la espada no traspasará vuestras fronteras"[51]. Ver también Ez 34,25-29. Interesante en este último pasaje la idea de una alianza de paz de la que participa el mismísimo Dios, de ahí que cabe esperar que tal estado de bienestar involucre la totalidad de la existencia.

[52] Ver además Is 43,5-7; Jer 31,8; 46,27; Sof 3,19; Sal 106,47.

mucho más que lo perdido a raíz del exilio. La promesa se cumple en la conformación de una nueva comunidad de vida con Dios (Is 52,7). Sin embargo, la plenitud que se espera sólo será alcanzada en la era mesiánica, es decir, cuando Dios, finalmente, dé forma a una nueva creación. En este contexto, la paz es vista como un bien de carácter escatológico:

> "… pues voy a crear un cielo nuevo y una tierra nueva, […] convertiré en gozo a Jerusalén y a sus habitantes en alegría; me gozaré por Jerusalén y me alegraré por mi pueblo, y ya no se oirán en ella llantos ni lamentos. […] serán una raza bendita del Señor y sus descendientes vivirán con ellos. Antes de que me llamen yo les responderé, antes que terminen de hablar ya los habré escuchado. Pastarán juntos el lobo y el cordero, el león comerá paja como el buey y la serpiente se alimentará de polvo. No habrá quien haga mal ni daño en todo mi monte santo –dice el Señor" (Is 65,17ss).

Será tiempo de gozo y alegría, de bendición y vida en abundancia. Dios habitará en medio de su pueblo como causa de verdadera paz. Entonces la paz alcanzará tanto al que está cerca como al que se encuentra lejos (Is 57,19). En él será bendecida la entera creación y su dominio llegará hasta los confines de la tierra (Is 52,10)[53]. Vemos así que la salvación, en último término, corresponde al fruto maduro de la presencia divina que consuela y alegra, y que hace florecer a su paso la vida (Is 66,12-14).

La paz se relaciona, además, con la plena felicidad[54]. Porque el definitivo dispensador de toda felicidad es Yahvé, del vínculo con su Dios depende para Israel su perpetua felicidad[55]. Esa felicidad es un anhelo que se despierta para Israel en medio de la aflicción y que se fortalece gracias a la predicación de los profetas. Es de observar que en esa esperanza se concentra tanto el presente de sufrimiento y amenaza (del que se quiere salir), como el futuro en el que tal situación será superada. Entre el presente incierto y el futuro de prosperidad media la intervención de Yahvé: "He aquí que yo les aporto su alivio y su medicina. Los curaré y les descubriré una corona de paz y seguridad" (Jer 33,6). La paz, de este modo, se

[53] Ver además Is 45,22; 49,6.
[54] Ver, por ejemplo, Jer 33,7-9: "Haré tornar a los cautivos de Judá y a los cautivos de Israel y los reedificaré como en el pasado, y los purificaré de toda culpa que cometieron contra mí, y perdonaré todas las culpas que cometieron contra mí, y con que me fueron rebeldes. Jerusalén será para mí un nombre evocador de alegría, será prez y ornato para todas las naciones de la tierra que oyeren todo el bien que voy a hacerle, y se asustarán y estremecerán de tanta bondad y de tanta paz como voy a concederle".
[55] Cf. Sal 2,12; 34,9; 84,13; Is 30,18; Sal 32,1s

relaciona con la protección, seguridad y prosperidad que Dios provee a los suyos[56]. Es de notar, además, que la paz así entendida no es simplemente lo opuesto a la guerra, sino lo contrario a la desgracia (Jer 29,11).

El fundamento último de la promesa de paz y prosperidad se encuentra en el amor fiel de Yahvé y en su alianza de paz que dura para siempre: "Porque los montes se correrán y las colinas se moverán, mas mi amor de tu lado no se apartará y mi alianza de paz no se moverá –dice Yahvé, que tiene compasión de ti–" (Is 54,10). Así, cuando se cumpla la promesa y Yahvé reine en medio de su pueblo, entonces, el pueblo de Dios "revestido de ropas de salvación" (Is 61,10. Cf. 2 Cro 6,41), recibirá la bendición de Yahvé (Zac 3,4)[57]. Entonces, Israel podrá "[regocijarse] en presencia de Yahvé" (Dt 12,12)[58].

En el testimonio bíblico, el paso de la promesa al cumplimiento es mediado por el acontecimiento de Jesucristo. Al menos así lo entendieron los seguidores de Jesús. Jesús anuncia en su predicación que la esperanza de Israel se ha cumplido[59]. Es lo que inaugura la vida pública de Jesús en el evangelio de Marcos: "El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios se ha acercado" (Mc 1,15a)[60]. Las expectativas que suscita el anuncio de Jesús son variadas. Los fariseos esperan que la Torá alcance su perfecto cumplimiento. Los zelotes, en cambio, esperan que con el reino de Dios sea inaugurada una teocracia política impuesta por la fuerza. Para los apocalípticos se trata de la llegada de un nuevo eón, es decir, de un nuevo cielo y una nueva tierra[61]. En todos ellos, sin embargo, en medio de sus diferencias, se espera que advenga el reino de Dios y con él se cumpla la promesa anunciada por los profetas. Justamente eso es lo que, de acuerdo con el anuncio de Jesús, está sucediendo en el presente.

---

[56] Es lo que explica el reclamo por la expectativa de paz que se ha visto frustrada: "Esperábamos paz, y no hubo bienestar alguno; el tiempo de la cura, y se presenta el miedo" (Jer 14,19). Lo mismo en Jer 8,15.

[57] En Is 49, 8, las señales de la bendición de Yahvé en que habrá manantiales de agua y el ganado tendrá pasto abundante, por lo tanto, ya no habrá ni hambre ni sed. Los montes se convertirán en caminos, y, así, los que estaban lejos retornarán a su tierra. Se multiplicarán las aclamaciones y habrá gritos de alegría. El motivo: porque Yahvé habrá consolado a su pueblo y se habrá compadecido de sus pobres.

[58] Cf. además Dt 25,19. En Ex 33,14 la promesa de encontrar descanso viene acompañada del compromiso de Yahvé de ir personalmente con su pueblo. Otros textos en los que es presentada la imagen de la heredad como lugar de paz y descanso: Dt 3,20; Jos 1,13.15; 21,44; 22,4; 23,1

[59] Cf. Joachim Gnilka, *Jesús de Nazaret: mensaje e historia*, 2.ª ed. (Barcelona: Herder, 1995), 109. Sobre la fórmula «reinado de Dios» y su uso neotestamentario, cf. Ibíd, 109–11. El autor, al finalizar su desarrollo, ofrece además un buen elenco bibliográfico. Respecto de la centralidad del reinado de Dios en la predicación de Jesús, cf., por ejemplo, Walter Kasper, *Jesús, el Cristo*, 8.ª ed. (Salamanca: Sígueme, 1992), 86; Peter Hünermann, *Cristología* (Barcelona: Herder, 2009), 34.

[60] Mc 1,15a: Πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ

[61] Kasper, *Jesús, el Cristo*, 86s.

Según anuncia Jesús, en la llegada del reinado de Dios que adviene en su persona tenemos el *ya pero todavía no* de la salvación. Vemos, por una parte, que en la predicación de Jesús hay una clara diferencia entre el anuncio de Jesús y la predicación de Juan[62]. Lo que en Juan es algo inminente, en Jesús se ha hecho ya presente. Sin embargo, no se trata de un presente absoluto. Los dichos de Jesús respecto de las parábolas del reino y los milagros que realiza, dan a entender que el reino (y con él la salvación) es, al mismo tiempo, una realidad presente y algo que aún esperamos[63]. Lo llamativo es que la tensión entre el presente del anuncio y el futuro de su cumplimiento no se resuelve. ¿Cómo se comprende esto? La clave debemos buscarla en lo que representa la persona de Jesús y en el hecho de estar en medio de una historia aún en curso. Con Jesús una semilla de reino ha sido sembrada en la tierra (Mt 13,31-35; Mc 4,26-29). Se trata de una semilla que aún espera su pleno cumplimiento (cuando Dios sea todo en todos). Sin embargo, desde ya la humanidad ha sido alcanzada por la gracia salvadora de Dios. Algo similar ocurre cuando se trata de la realidad futura que se espera como plenitud de este presente. Ella, para su cumplimiento depende de determinadas condiciones que deben darse ya[64].

El perdón divino es entendido en el mundo bíblico como una señal evidente de la llegada del reinado de Dios. En el perdón de Dios se refleja la aceptación incondicional del ser humano por parte de Dios (Lc 7,36s; Mt 9,12-13). Es de notar, además, que en la experiencia del perdón será conocido el verdadero significado de la salvación (Lc 1,77-78). Porque el único que tiene poder para perdonar los pecados es Dios (Mt 9,2.13), el perdón (como victoria divina sobre el mal y el pecado) es la señal más evidente de la llegada del reinado de Dios.

---

[62] Comparar Lc 3,3-18 con Mc 1,14-15

[63] Así en Mt 6,19-20: "No amontonen tesoros en esta tierra, donde la polilla y la herrumbre echan a perder las cosas, y donde los ladrones perforan los muros y roban. Amontonen mejor tesoros en el cielo, donde ni la polilla ni la herrumbre echan a perder las cosas, y donde los ladrones no perforan los muros ni roban". También en Lc 11,2: "Cuando oren, digan: Padre, santificado sea tu nombre; venga tu reino".

[64] En el evangelio de Marcos. Mc 8,35: "quien quiera salvar [σώζω] su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará"; Mc 10,26 y par., como respuesta de los discípulos cuando Jesús los previene del peligro de las riquezas: "Pero ellos se asombraban aún más y se decían unos a otros: ¿y quién se podrá salvar [σωθῆναι]?". Frente a la radicalidad inherente al seguimiento de Jesús la pregunta de los discípulos: "Y, ¿quién se podrá salvar?". Dos veces el verbo en el discurso escatológico Mc 13,13: "Y seréis odiados de todos por causa de mi nombre; pero el que persevere hasta el fin, ese se salvará [σωθήσεται]". Mc 13,20 [en el contexto de la gran tribulación que se espera azote a Jerusalén]: "Y si el Señor no abreviase aquellos días, no se salvaría [ἐσώθη] nadie, pero en atención a los elegidos que él escogió, ha abreviado los días". Así también el Lucas. En Lc 8,12, como explicación de la parábola del sembrador: "después viene el diablo y se lleva de su corazón la palabra, no sea que crean y se salven [σωσῶθιν]"; en Lc 13,23, en el marco de la radicalidad del seguimiento: ¿son pocos los que se salvan [σωζόμενοι]?"; en el mismo texto, en la respuesta de Jesús, del mismo modo que ocurría en Mc 10,26, nos encontramos con una conexión entre la salvación y la posibilidad de entrar en el reino de Dios (cf. 13,29).

Así, en la medida que el oyente acoge con fe el anuncio (y el anunciador) de la salvación, esa salvación alcanza al sujeto por el camino del perdón, confiriéndole un nuevo fundamento para su vida e inaugurando para él un nuevo comienzo. Lo que se sigue para él es, sostenido por esta novedad, la oportunidad de dirigir sus pasos hacia el futuro nuevo que aquí comienza.

Los milagros son también una señal de la llegada del reinado de Dios. El poder de Satanás se desmorona (Lc 10,18). Se ha inaugurado el tiempo de la victoria de Dios. ¿En qué se nota que efectivamente han comenzado los tiempos mesiánicos? En que "los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva" (Mt 11,5). Así, en la fuerza salvadora de Dios que nos alcanza por medio de Jesús se evidencia que Dios se encuentra en medio de su pueblo como causa de salvación: "si por el Espíritu de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios" (Mt 12,28). En esta fórmula se refleja, además, la particular relación que se establece en tiempos de Jesús entre el poder del mal y el pecado, y la enfermedad padecida. Donde reina Dios abunda la vida. Donde falta Dios prima el sufrimiento, la enfermedad y la muerte.

El anuncio de Jesús de la llegada del reinado de Dios se acompaña de imágenes recibidas de la apocalíptica del judaísmo tardío[65]. Tenemos, por ejemplo, la imagen de la venida del hijo del Hombre como juez y salvador (Mc 8,38; Mt 24,27; Lc 12,8s), la resurrección final de los muertos –unos para la vida y otros para la muerte– (Mc 12,25) y el fuego del infierno al que serán arrojados los condenados (Mc 9,43-48; Mt 10,28). De lo que se trata aquí, en definitiva, es del anticipo de la salvación escatológica que se inaugurará con la segunda venida del Hijo del hombre, en el llamado Día del Señor o Día de Yahvé (Mal 3,19-20.23-24)[66]. El Día de Yahvé como día de juicio pone término al tiempo de la decisión respecto de Dios[67]. La aurora de ese Día se asoma. Por eso, este es el tiempo de la conversión, de la

[65] Para lo que sigue cf. Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011), 42ss.
[66] Del mismo modo en los escritos paulinos. El Día del Señor o Día de Cristo (cf. Fil 2,16b) es descrito con imágenes apocalípticas (cf. 1 Cor 3,15) y puesto en relación con la segunda venida del Señor. Se trata del tiempo del juicio divino, en el que compareceremos "ante el tribunal de Cristo" (2 Cor 5,10). En ese día seremos juzgados "conforme a lo que [cada uno] hizo durante su vida mortal, el bien o le mal" (2 Cor 5,10). Por lo tanto, se trata de un acontecimiento futuro, pero que dependerá en su resultado de lo que los sujetos hagan o dejen de hacer en el presente. En los escritos paulinos, a la vista del día de Yahvé, la salvación se presenta como la salvación de la ira venidera (cf. Rom 5,9). Nuestra esperanza de que así será se encuentra en Dios que de ante mano quiere que la humanidad encuentre la salvación: "[hemos sido destinados] para obtener la salvación por nuestro Señor Jesucristo" (1 Tes 5,9). Es puesta además en Cristo: el juez en el tiempo final será aquel que por nosotros y por nuestra salvación ha dado la vida. La seguridad que el resultado final será la salvación la encontraremos, en definitiva, en nuestro Señor Jesucristo (1 Tes 1,10).
[67] Cf. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, 61.

decisión a favor de Dios y de su enviado, y del perdón que introduce en el ámbito de la salvación.

4. La mediación salvífica

Tenemos a lo largo de la Escritura claros ejemplos que dan cuenta de cómo Dios lleva adelante su plan salvífico valiéndose de determinadas mediaciones salvíficas. Según comprende Israel, son salvadores los jueces (Ju 2,16.18; 3,9; 15,31), salva Saúl en la batalla (1 Sam 9,16; 11,9) y salva un tercer estado que viene en ayuda de otro más débil (2 Sam 10,19). Es de notar, sin embargo, que, en todos los casos quien en definitiva salva a Israel de todo peligro es Yahvé[68].

Tenemos en la mediación salvífica el particular modo de hacerse presente de Dios en el mundo como una presencia salvíficamente eficaz. De hecho, en la conciencia de Israel, en el marco de la lucha contra los pueblos enemigos, aun cuando el combate es llevado adelante por los emisarios de Yahvé y en él el pueblo participa defendiendo lo que es suyo, la posibilidad de obtener una victoria no depende de su grandeza como pueblo (que no lo es), ni del poder o la fuerza de sus guerreros (porque siempre habrá pueblos más poderosos), sino de la mano poderosa de Yahvé que se hace presente en medio de su pueblo a través de quienes son sus emisarios (Os 14,4; Sal 33,16-17). Por eso, si bien el pueblo de Israel puede relatar las hazañas de sus héroes militares, jueces o nazireos, y puede reclamar a los reyes que cumplan con la misión de salvar al pueblo de sus enemigos (Os 13,10; Sal 72,2.12), finalmente sabe que, quien hace surgir de en medio del pueblo a sus mediadores, procurando así su salvación, es Yahvé (Jue 13,5). Por lo tanto, Yahvé es quien protege a Israel en todo peligro, le da la victoria a su pueblo en la batalla, conquista la tierra que él habita e inaugura un nuevo futuro[69].

La mediación salvífica responde a un particular modo divino de salvar. Yahvé, pudiendo intervenir directamente en el mundo, elige involucrar al ser humano en la obra que realiza a su favor. Existen variadas mediaciones de las que se vale Yahvé para salvar. Entre ellas se destacan el templo y el rey.

[68] W. Foerster y G. Fohrer, «Σώζω, Σοτηρία, Σωτήρ, Σοτήριος», ed. por G. Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament, Vol. VII (Σ)*, 1972, 975s.
[69] Ibíd, 980.

El Templo, visto en su verticalidad, es reconocido como el lugar donde el cielo y la tierra se encuentran[70]. El cielo ha penetrado en la tierra. Yahvé ha descendido para habitar en medio de su pueblo. En su estructura horizontal, el Templo representa el centro del Universo. Por eso Jerusalén es un lugar de peregrinación y ha sido señalado como el lugar en el que confluirán todos los pueblos. La edificación del Templo, como subraya Vermeylen, representa "el signo más evidente de la elección eterna de Israel […]. Israel ha recibido de Yahvé el lugar central, en torno al Templo, y este privilegio es tan eterno como la estructura del universo"[71]. Se puede comprender, entonces, por qué Israel tiene seguridad de contar por siempre con la protección de Yahvé. Dado que la morada de Yahvé se encuentra en Jerusalén, atacar a Israel es atacar al mismísimo Dios que habita en medio de su pueblo. Por eso, porque Yahvé defiende lo que también es suyo, lucha con su pueblo y participa desde dentro de la batalla. Por eso Israel no duda que Yahvé protegerá la ciudad santa y salvará a Israel de todo peligro[72].

El rey es un segundo signo de la elección. El monarca es considerado por el pueblo de Israel como el ungido de Yahvé. Su poder no se agota en el gobierno de Israel, sino que se extiende a toda la tierra. Se trata de un poder que no depende de su origen ni capacidades, sino del vínculo que lo une con Yahvé. Dado que Yahvé es Dios de todo cuanto existe y de él depende el poder del monarca, se piensa que el poder del rey alcanza al mundo entero[73]. Más aún, el rey no sólo es bendecido con el poder que Yahvé le ha otorgado, sino que él mismo es presencia de Dios: es así porque Dios mismo reina por medio de su enviado es Dios mismo (Ju 8,22; 2 Sam 3,18). Por eso, aun cuando ello ocurre contando con la mediación de su ungido, para Israel Yahvé es su único Rey y salvador y de él espera, finalmente, la salvación (Is 33,22; Sal 44,4-5).

De acuerdo con la interpretación religiosa de la historia que encontramos en el Antiguo Testamento, el rey juega un rol fundamental en la obra de la salvación en cuanto mediador entre Dios y su pueblo. Más aún, en gran medida del rey depende la salvación. En palabras de von Rad: "[se] reconoce a la monarquía una posición clave entre Yahvéh e Israel, pues

[70] Para lo que sigue, Jacques Vermeylen, *El Dios de la promesa y el Dios de la alianza: el diálogo de las grandes intuiciones teológicas del Antiguo Testamento*, trad. por Alfonso Ortiz García (Santander, España: Editorial Sal Terrae, 1990), 55s.
[71] Ibíd, 59.
[72] En boca del profeta: "Como pájaros que vuelan, así protegerá Yahvé Sebaot a Jerusalén, protegerá y librará, perdonará y salvará" (Is 31,5). El mismo anuncio en Is 37,33-35.
[73] Cf. Vermeylen, *El Dios de la promesa y el Dios de la alianza*, 62s.

era en el corazón de los reyes, y no en otra parte, donde se decidía la salvación o la reprobación de Israel"[74]. ¿Por qué así? En las decisiones que le competen al monarca de Israel se espera que mande la confianza en Yahvé. De ello depende que el pueblo obtenga por parte de Yahvé el favor o el rechazo. Por lo tanto, de la confianza del monarca en Yahvé depende la protección divina. Cuando esto no ocurre, sobreviene sobre Israel la desgracia. Eso fue lo que ocurrió en la caída de los reinos del norte y del sur y en el posterior destierro a Babilonia. Los reyes dejaron de confiar en Yahvé y comenzaron a hacer alianzas estratégicas (políticas y militares) con los pueblos vecinos. Habían recibido el mandato de adorar a Yahvé en el templo donde habitaba su Nombre, sin embargo, la mayoría de los reyes no cumplieron con este precepto (o al menos no cabalmente). Por eso suya fue la derrota. Así también sucedió con su misión de velar para que en la tierra fuera respetada la Ley de Dios. Los reyes debían ser custodios de la Ley, sin embargo, muchas veces actuaron contra el querer divino. Por eso, como señala von Rad, "fue en el corazón de los reyes donde se decidió la desgracia, pues «su corazón no estuvo por entero con Yahvéh»"[75]. De este modo, según interpreta el pueblo de Israel, por las malas decisiones de los reyes, su historia termina en catástrofe[76].

Sin embargo, aun cuando hay una seguidilla de malas decisiones que dejan al pueblo de Israel en una dramática posición, en lo que respecta a la salvación de Israel no todo está perdido. Como ya hemos señalado, de acuerdo con el anuncio profético, vendrá para Israel un buen monarca que se preocupará especialmente de los pobres y oprimidos, protegerá al pueblo de sus enemigos y velará porque la justicia sea respetada por todos (Sal 72; 2 Re 23,25; Sal 146,7-10). Cuando así ocurra habrá prosperidad:

> "Saldrá un vástago del tronco de Jesé, y un retoño de sus raíces brotará. Reposará sobre él el espíritu de Yahvé: espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahvé. No juzgará por las apariencias, ni sentenciará de oídas" (Is 11,1-3)[77].

[74] Rad, *Teología del antiguo testamento. 1, Teología de las tradiciones históricas de Israel*, 418.
[75] Ibíd, 416.
[76] Cf. Ibíd, 384.
[77] El rey David, pese a su grave pecado –recordar el episodio de Betsabé y Urías–, pasó a la historia como un buen rey. Tanto así que, de acuerdo con la esperanza de Israel, un descendiente de David sería quien gobernaría en nombre de Yahvé en los tiempos mesiánicos.

En el Nuevo Testamento, tenemos que al centro de la experiencia de la salvación se sitúa el acontecimiento de Jesucristo. En Jesús la humanidad ha sido alcanzada por la salvación. Es lo que, de acuerdo con el testimonio bíblico, se expresa con el término σωτήρ, que se utiliza como título de honor aplicado a él. Así también el nombre de Jesús, que tiene en sí mismo un evidente valor soteriológico: Jesús o Yeshua (Lc 1,31) significa, de hecho, *Yahvé salva*[78].

5. El único mediador de la salvación, Jesucristo

Según comprendieron tempranamente los primeros cristianos, Jesucristo es el único y definitivo mediador de la salvación: "Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos" (1 Tim 2,5-6)[79]. El Hijo de Dios ha sido enviado por el Padre al mundo con el fin de llevar al mundo la salvación (1 Jn 4,14; Jn 3,16-18). La tríada paz, luz y salvación en la persona de Jesús se articula. Así en la descripción lucana, en la que la venida del Mesías tiene por propósito "iluminar a los que habitan en tinieblas y sombras de muerte y guiar nuestros pasos por el camino de la paz" (Lc 1,79).

El fundamento último de la mediación salvífica de Jesucristo lo debemos buscar en la verdadera humanidad y divinidad de Cristo. El Hijo, que ha existido desde siempre en el Padre, ha venido al mundo (Jn 1,1-2). En Cristo la humanidad es alcanzada por Dios de un modo único. En la encarnación se trata del Hijo del Padre, que es partícipe de la vida divina, que ha venido al mundo y ha asumido todo lo que le pertenece esencialmente a la humana condición (Jn 10,30; 1 Jn 5,19-20)[80]. Porque Jesucristo es verdadero hombre, la gracia de

[78] Congar, *Un pueblo mesiánico*, 134. Notar, como lo hace el autor, el paralelo que existe entre este texto lucano y Sof 3,15-17: "Que Yahvé ha anulado tu sentencia, ha alejado a tu enemigo. ¡Yahvé, Rey de Israel, está en medio de ti, ya no temerás mal alguno! Aquel día se dirá a Jerusalén: ¡No tengas miedo, Sión, no desfallezcan tus manos! Yahvé tu Dios está en medio de ti, ¡un poderoso salvador! Exulta de gozo por ti, te renueva con su amor; danza por ti con gritos de júbilo, como en los días de fiesta". Se trata del Dios-con-nosotros como real causa de salvación.

[79] Del mismo modo en Rom 3,24, esta vez haciendo alusión a la obra de la redención que el Padre realiza en el Hijo: "y son justificados por el don de su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús". Ya no se trata de un mediador angélico como en el Antiguo Testamento, sino de Dios mismo. El Dios que traza el camino de la salvación y que se ha empeñado en que la humanidad pueda participar de los dones salvíficos prometidos, en virtud del misterio de la encarnación, hace posible que la salvación efectivamente se realice en la humanidad: Dios penetra en el mundo por medio de su Hijo, a la vez que la oferta de Dios es plenamente aceptada en la humanidad del hombre Jesús. De este modo, las condiciones están dadas para que se realice a cabalidad la obra divina de la salvación. Sobre Jesucristo como mediador de la salvación, cf. Collin Brown, «Redemption», ed. por Collin Brown, *The New International Dictionary of New Testament Theology* (Devon, UK: The Paternoster Press, 1978), 177–223; W. Foerster y Fohrer, «Σώζω, Σοτηρία, Σωτήρ, Σοτήριος», 965–1024; Brown, «Redemption», 776–83; Congar, *Un pueblo mesiánico*, 123–76.

[80] Encontramos además pasajes en los que es Jesús mismo quien afirma que él es el Hijo de Dios: Jn 10,35; 19,7; 20,28.

Dios realmente ha llegado a penetrar en la humanidad y en el mundo que ella habita. Hablamos de uno de los nuestros como representante de la entera humanidad, en quien el mismísimo Dios se ha hecho presente. Podemos decir, entonces que, en Cristo la gracia divina efectivamente ha alcanzado al ser humano. Tenemos, entonces, que Jesucristo es el mediador de la salvación por excelencia porque en él la humanidad ha sido alcanzada real y plenamente por la gracia divina de la que depende su salvación.

Si bien el rol de mediador de la salvación que se le reconoce no se agota en los dos hitos señalados del acontecimiento de Jesucristo que normalmente se destacan, hay en la encarnación y el misterio pascual una interesante concentración de motivos soteriológicos. Sin desconocer que no sólo la encarnación y la muerte-resurrección de Jesús son acontecimiento salvador, atenderemos en las líneas siguentes a la mediación salvífica de Jesucristo, concentrando nuestra atención en estos dos momentos puntuales en los que el don de Dios en Jesús se comprime y luego se expande.

En la comprensión del rol mediador de Cristo es clave el motivo paulino del divino intercambio[81]. El Hijo asume lo nuestro y nos regala lo suyo. Toma nuestra fragilidad y pecado y nos comunica su vida divina. Hemos intercambiado pobreza por riqueza (2 Cor 8,9). En lugar de nuestra nada, hemos recibido plenitud (Ef 3,19). Donde no había sino debilidad, hemos recibido fortaleza (2 Cor 13,4). El pecado ha sido intercambiado por justicia y santidad (2 Cor 5,21). Cristo se ha hecho maldición por nosotros y, así, la maldición de la Ley ha sido reemplazada por la bendición de Dios[82]. En Cristo, finalmente, los seres humanos hemos recibido la dignidad de hijos de Dios: "A todos los que la recibieron [a la Palabra venida de Dios] les dio poder de hacerse hijos de Dios" (Jn 1,12)[83].

A la vista del misterio de Cristo, queda claro que *Dios salva por el camino de la encarnación*. Dios para salvar toma cuerpo, se hace carne, entra en la historia, se hace uno de los nuestros. Se verifica, así, la dignidad de la carne, que es capaz de contener en sí al

[81] Cf. sobre este importante motivo soteriológico, por ejemplo, Hans Urs von Balthasar, *Teodramatica: La acción*, vol. 4 (Madrid: Encuentro, 1990), 221.
[82] "Cristo nos rescató de la de la maldición de la ley, haciéndose él mismo maldición por nosotros, pues dice la Escritura: Maldito el que cuelga de un madero. Y esto para que la bendición de Abraham llegara a los gentiles, en Cristo Jesús, y por la fe recibiéramos el Espíritu de la promesa" (Gal 3,13-14).
[83] Así también en Gal 4,4-6: "Pero al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la condición de hijos. Y, como sois hijos, Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abbá, Padre! De modo que ya no eres esclavo, sino hijo; y si hijo, también heredero por voluntad de Dios".

mismísimo Dios. La encarnación como modo de Dios de salvar es un asunto de particular interés en el marco de esta investigación. La encarnación nos habla del mundo como lugar en el que debemos buscar la mano salvadora de Dios. Vemos en ello una clara señal de la condescendencia divina. Dios, respetuoso de la humana condición, elige el camino que mejor se ajusta a lo que la condición humana requiere para su plena realización. Hablamos de un modo de presencia divina en el mundo que no se salta la mundanidad del mundo, sino que la hace suya, para, desde lo que somos y contando con lo que somos, hacer camino en y con nosotros. Tenemos, entonces, que Dios se hace presente y nos salva desde las entrañas del mundo. Es un Dios que se ofrece en el tejido de las relaciones humanas que dan forma a lo que reconocemos como nuestro mundo. Se trata de un Dios que puede entrar en el mundo sin por eso dejar de ser Dios, y que elige hacerse presente en lo pequeño como causa de salvación. En definitiva, Dios se manifiesta *en la debilidad que da paso a la fortaleza* y salva *desde dentro de la historia*. Por nuestra parte, porque la historia humana es lugar de salvación, no en otro sitio, sino en la historia misma de la humanidad, debemos buscar las señales de la mano salvadora de Dios.

Así como ocurre con la encarnación, en torno a la pasión se concentran importantes motivos soteriológicos[84]. Reviste particular importancia el *pro nobis* de la pasión y muerte del Hijo de Dios: "el hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí" (Gal 2,20)[85]. Es lo que se evidencia con particular claridad en la Cena, momento en que Jesús expresa con gestos y palabras su decisión de ofrecer la vida en rescate por muchos: "Porque yo recibí del Señor lo que os transmití: que el Señor Jesús, la noche en que era entregado, tomó pan, dando gracias, lo partió y dijo: «Este es mi cuerpo que se entrega por vosotros…»" (1 Cor 11,24)[86].

---

[84] Así en Rom 5,6-8: "En efecto, cuando todavía estábamos sin fuerzas, en el tiempo señalado, Cristo murió por los impíos; –en verdad, apenas habrá quien muera por un justo; por un hombre de bien tal vez se atrevería uno a morir–; mas la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros". Ver además Rom 5,10.

[85] De igual manera en Ef 5,2: "vivid en el amor como Cristo os amó y se entregó por nosotros".

[86] Citas en las que se expresa con claridad la idea de rescate: "Cristo nos rescató de la maldición de la ley, haciéndose él mismo maldición por nosotros" (Gal 3,13); "Pero al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la condición de hijos" (Gal 4, 4-5); "... Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos" (1 Tim 2,5-6). Notar en esta última cita la relación entre la mediación salvífica de Jesucristo realizada por el camino del rescate y la real humanidad de Jesucristo como condición para que ello se realice. Si se compara esta cita de Timoteo con Mc 10,45 nos encontramos con la diferencia entre el por muchos Marcano y el por todos de la Carta a Timoteo. Un posible modo de entender este "todos [πᾶς]" de Timoteo, es relacionándolo con la universalización del don salvífico divino cuando el cristianismo se abre al mundo pagano. No sería, entonces, un "todos" absoluto e inclusivo, sino un adjetivo que intenta precisar que el don salvífico divino se dirige a toda la humanidad, independiente de su clase y posición, incluso a los paganos, que para muchos cristianos representaban un universo que se encontraba más allá de las fronteras del anuncio de salvación recibido de Jesús. En 1 Tim 2,6 el "por muchos" de Marcos (y Mateo) se convierte en un "todos" que proclama que la salvación se extiende más allá de las fronteras

Jesús se entrega por nuestros pecados, es decir, por nosotros, y lo hace como víctima libremente ofrecida en un sacrificio que nos procura la vida: "vivid en el amor como Cristo os amó y se entregó por nosotros como *oblación y víctima de suave aroma*" (Ef 5,2)[87]. La muerte de Cristo es interpretada aquí como un acto de representación y sufrimiento vicario. Así, la pasión y muerte de Cristo son entendidas como un sacrificio expiatorio por los pecados de la humanidad[88].

El carácer sacrificial del *pro nobis* de la pasión es un motivo de evidente importancia en la experiencia religiosa judeo-cristiana. Pero, ¿cómo debemos comprenderlo nosotros? ¿Significa esto que el Padre es un ser cruel que quiere la muerte del Hijo? ¿Puede la sangre derramada ser causa de salvación? En la imagen del siervo sufriente de Isaías tenemos un antecedente importante, que sirve de ayuda para comprender el sentido del sacrificio de Cristo. El siervo carga con el pecado del pueblo y así el perdón divino alcanza eficazmente a la humanidad pecadora (Is 52,13-15; 53,1-12). Él carga con dolores que debía sufrir Israel por sus rebeldías. Yahvé "descargó sobre él la culpa de todos nosotros" (Is 53,6b). Por eso "verá descendencia, alargará sus días, y lo que plazca a Yahvé se cumplirá por su mano" (Is 53,10). Dios acepta la ofrenda y prodiga el perdón. Aquí algo que no debemos olvidar. De acuerdo con la experiencia religiosa del pueblo de Israel, si bien hay participación de la humanidad en la obra de Dios (como es el caso del siervo sufriente), quien perdona al pecador siempre es Yahvé y lo hace sólo por amor: "Y fue Él su salvador en todas sus angustias. No fue un mensajero ni un ángel: él mismo en persona los liberó. Por su amor y su compasión él los rescató: los levantó y los llevó todos los días desde siempre" (Is 63,9-10). En la imagen del siervo tenemos la representación del inocente que carga sobre sus hombros con el pecado de muchos. Él con su sufrimiento es causa de expiación del pecado de la humanidad (Is 56,5-6.12; 40,2). La generosidad de su entrega permite que se cumpla el plan de salvación de Yahvé (Is 49,14-15). Por lo tanto, no es el sufrimiento, sino la generosa entrega aquí manifiesta lo que media en la salvación.

---

del pueblo de Israel, alcanzando no sólo a los gentiles, sino también a los paganos que eran entonces hostiles al anuncio cristiano.

[87] Así también Gal 2,20: "me amó y se entregó a sí mismo por mí". Cf. además Ef 5,2; 1 Jn 3,16

[88] El concepto usado en el corpus paulino para referir a la redención es ἀπολύτρωσις. En Gal 1,4 (se entregó por nuestros pecados); en Ef 1,7 (por medio de su sangre la redención); en Ef 1,14 y Col 1,13-14 (redención como perdón pecados). Relación entre salvación como realización en plenitud y como redención: el día del Señor es el día de la redención (Ef. 4,30).

En el significado que se asigna en el Antiguo Testamento a la idea de *cargar el pecado* tenemos otro antecedente que nos puede ayudar a comprender el valor redentor del sacrificio de Cristo. En los escritos veterotestamentarios, cuando el verbo נשׂא (*nasaʾ*) –que significa levantar– va acompañado del sustantivo pecado o de términos afines él, se traduce por *llevar sobre sí*[89]. Según entiende Israel, el pecado es una carga que el mismo ser humano pone sobre sus propios hombros, o que, por responsabilidad de algunos, pesa sobre todo el pueblo. Por su parte, la idea bíblica de cargar con el pecado de otro supone con frecuencia la intención de perdonar ese pecado (o de facilitar ese perdón). Este es, por ejemplo, el caso de José (Gen 50,17). Sin embargo, es de notar que la decisión del inocente de cargar con un pecado que no le pertenece no exime al pecador de soportar sobre sí su propia culpa. El pecador de todos modos debe arrepentirse y sufrir las consecuencias de su mal comportamiento (1 Sam 25,28).

Finalmente, tenemos que el sufrimiento representativo es lo que se encuentra detrás de los ritos de purificación por los pecados. Es la experiencia que encontramos, por ejemplo, en Lev 10,17[90]. En los ritos expiatorios la aceptación divina del sacrificio viene mediada por el fuego que consume la ofrenda. Así, por ejemplo, en Lev 9,24. Es de notar, por último, que el encuentro con Dios del que depende la salvación no se relaciona, ante todo, con lo que ocurre a la víctima sacrificial (consumida por el fuego), sino con que es *en la víctima misma* donde se encuentran el pueblo con su Dios. Esto nos puede importar mucho cuando se trata de comprender el modo como se entendía en tiempos de Jesús el sacrificio expiatorio y el sentido que probablemente dieron los suyos a la muerte de Cristo en la cruz. Por nuestra parte,

[89] Cf. Gerhard Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, y Heinz-Josef Fabry, «נשׂא», *Theological Dictionary of the Old Testament* (USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1999). Es lo que encontramos, por ejemplo, en Ez 16,52: "Así, pues, carga con tu ignominia…"; Lev 24,15: "… cualquier hombre que maldiga a su Dios, cargará con su pecado"; Is 53,12: "… cuando él llevó el pecado de muchos e intercedió por los rebeldes". En las primeras dos citas se trata de la propia culpa, en la tercera, en cambio, lo que se carga es la culpa ajena. Así también cuando se trata de las consecuencias del pecado cometido, que no sólo recaen sobre quien lo cometió, sino que recae también (y a veces, ante todo) en quienes vendrán después. Así en Núm 14,33: "vuestros hijos serán nómades cuarenta años por el desierto, cargando con vuestra infidelidad".

[90] Así también en el Día de la expiación relatado en Lev 16 con la figura del macho cabrío sobre el que recae la expiación y que es echado vivo al desierto después de recibir como carga simbólica los pecados del pueblo –por medio del ritual de confesión (Lev 16,21). Las iniquidades (rebeldías y pecados) de Israel son de este modo llevadas a una tierra desierta, lejos del pueblo (Lev 12,22). En el ritual del gran Día de la expiación llama la atención la presencia de dos víctimas que, en el marco de la reconciliación con Dios, juegan papeles diferentes. Una víctima es sacrificada a Yahvé, la otra a Azazel (demonio del desierto). La primera víctima sirve de expiación por el santuario, para su purificación. La segunda víctima aleja del pueblo el mal desatado por culpa del pecado. Al sacrificio animal, que se comprende como necesario para la reconciliación del pueblo con su Dios, se suma la segunda víctima (el chivo que simbólicamente, en nombre de Dios, carga sobre sí con un pecado que no le pertenece). La reconciliación se hace efectiva cuando el gesto de "levantar" el pecado se acompaña de la necesaria purificación.

podemos sostener que tanto entonces como en el presente la ofrenda misma es importante en cuanto lugar de encuentro de la humanidad con Dios.

En torno al sacrificio de Cristo se organizan importantes motivos soteriológicos. La redención, como respuesta divina ante la esclavitud del mal y del pecado, es descrita como un rescate (λύτρον; ῥύομαι): "de la misma manera que el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos" (Mc 10,45 y par.)[91]. Del mismo modo en 1 Tim 2,6: "[Jesucristo] se entregó a sí mismo como rescate [αντίλυτρον] por todos [ὑπὲρ πάντων]"[92]. El precio del rescate ha sido la sangre del Hijo de Dios. Dios ha querido "por medio de él reconciliar consigo todas las cosas […] trayendo la paz por medio de su sangre derramada en la cruz" (Col 1,19-20)[93]. Aunque esta vez en un contexto cultual, en la *Carta a los hebreos* encontramos una vez más la idea del rescate a precio de la sangre de Cristo[94]. La sangre derramada es causa de purificación y remisión de los pecados (Heb 9,22). La liberación realizada en Cristo es de carácter definitivo (Heb 9,12). Ahora la humanidad está en condiciones de ofrecer a Dios una ofrenda agradable (Heb 9,14). Así, el pueblo de Dios congregado en Cristo puede recibir la herencia eterna que le había sido prometida (Heb 9,15). Ante la grandeza del gesto que Cristo realiza en nombre de Dios, Pablo exclama: "¡Habéis sido bien comprados!" (1 Cor 6,20)[95]. El que antes era esclavo del mal y del pecado ha sido hecho propiedad de Dios. Al mismo tiempo, si se considera el precio de nuestra redención (la sangre del hijo de Dios), se evidencia la gravedad del pecado, que fue

[91] El texto enmarcado en la Cena debe ser interpretado a la luz de la imagen del Siervo Sufriente de Isaías: "Si se da a sí mismo en expiación, verá descendencia […] Por las fatigas de su alma, verá luz, se saciará. Por su conocimiento justificará mi siervo a muchos, y las culpas de ellos soportará. […] ya que indefenso se entregó a la muerte y con los rebeldes fue contado, cuando él llevó el pecado de muchos, e intercedió por los rebeldes" (Is 53,10-11). Es de notar, sin embargo, como lo hace C. K. Barret, que en Isaías se habla de una ofrenda por el pecado y no de un rescate. Cf. C. K. Barret, "The Background of Mark 10,45", in A. J. B. Higgins, ed., *New Testament Essays: Studies in Memory of Thomas Walter Manson*, 1959, 1-18. Citado en W. Mundle y Collin Brown, «λύω», ed. por Collin Brown, *The New Testament Dictionary of New Testament Theology* (Devon, UK: Exeter / The Paternoster Press, 1978), 196.

[92] La misma fórmula se encuentra en Mc 10,45 y Mt 20,28.

[93] Ver además Ef 1, 17; 2, 13; Ap 5, 9-10. En los escritos joánicos también se destaca este motivo. Es lo que tenemos en el libro del Apocalipsis: "Al que nos ama y nos ha lavado con su sangre [la sangre de Jesucristo] de nuestros pecados" (Ap 1,5); "porque fuiste degollado y compraste para Dios con tu sangre hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación" (Ap 5,9). La imagen del cordero degollado es tomada de Is 53,7: "Fue oprimido, y él se humilló y no abrió la boca. Como un cordero al degüello era llevado, y como oveja que ante los que la trasquilan está muda, tampoco él abrió la boca". Sobre cordero sin defecto, cf. Ex 12,5; 29,1; Lev 22,17-25; Ez 43,22. Por su parte, la idea de la redención del pecado como purificación se encuentra también en el Sal 50.

[94] Así también en la primera epístola de Pedro, en la que se nos recuerda que el rescate que Dios ha realizado a favor de la humanidad ha sido pagado "no con algo caduco, oro o plata, sino con una sangre preciosa, como la de cordero sin tacha y sin mancilla, Cristo" (1 Pe 1,18-19).

[95] Ver además 1 Co 7,23; Rom 8,32

tal que hizo necesario este sacrificio, a la vez que se destaca el gesto de amor que en ese contexto de pecado se hace presente.

Cuando se trata de la mediación salvífica de Jesucristo, el símbolo de la cruz ocupa un lugar de evidente importancia. La cruz, que es escándalo para los judíos y necedad para los griegos, se presenta para los que creen en la predicación de los apóstoles como fuente de fuerza y de sabiduría de Dios (1 Cor 1,22-23). En el contenido de la predicación se destaca el rol de Cristo que, en cuanto el enviado de Dios y Mesías esperado, se da a conocer como el Mediador de la salvación: "aquel a quien ustedes crucificaron Dios lo ha hecho Señor y Mesías" (Hech 2,36). Así, al centro en la experiencia religiosa de los primeros cristianos, se sitúa la certeza de la salvación que Dios ha realizado en Jesucristo, y la confianza en la promesa que se ha cumplido por el camino de la cruz. La resurrección es el complemento salvífico de la pasión. En virtud de la resurrección la vida nueva que Dios ofrece (y con ella el perdón divino) entra de un modo definitivo en la historia como causa de liberación (Gal 1,4; Gal 2,20). La muerte no tiene la última palabra. Ella ha sido vencida por el Padre al resucitar al Hijo (1 Cor 15,26). Desde entonces, como huella distintiva de los cristianos, se ubica la esperanza cristiana que se fundamenta en el don de Dios en Cristo, que es una esperanza *contra* la muerte.

En relación con el sacrificio redentor, en los escritos paulinos se destaca el motivo de la justificación. Por culpa de uno entró el pecado en el mundo y con el pecado la muerte (Rom 5,12). Así también, la gracia nos ha sido dada por un solo hombre, Jesucristo. De igual manera en el siguiente pasaje: "A quien no conoció pecado, [Dios] le hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él" (2 Cor 5,21). En Cristo hemos recibido "la justificación [δικαίωσις] que da la vida" (Rom 6,18). Lo admirable es que esto que Cristo ha realizado en la cruz ha sido destinado a toda la humanidad: "por la obediencia de uno todos serán constituidos justos" (Rom 5,19). La justicia de Dios transforma al pecador en un justificado. En Cristo ha sido introducido en el mundo un nuevo principio de vida para la humanidad, a la vez que ha sido inaugurada una nueva esperanza de realizada salvación. Pablo se preocupa de precisar que no existe proporción entre lo que era necesario para que existiera redención y lo que efectivamente hemos recibido en Cristo (Rom 5,15-19). La justificación es una medida colmada, una gracia que desborda y que, así, hace posible que sobreabunde en el mundo la justicia y la vida.

Es de notar la complejidad que reviste el modo de llevar adelante la obra de la salvación. Es difícil comprender, que, habiendo tantos caminos posibles, fuera elegido el camino de la cruz. ¿Era necesario que para la justificación de la humanidad el Hijo fuera degradado hasta este nivel y se pagara tan alto precio? Una vez más nos encontramos con el sufrimiento del Hijo, jugando un rol protagónico en el cumplimiento del plan de salvación, y lo problemático que esto resulta para el entendimiento. Aquí hay algo que no podemos dejar pasar. Es claro que, de alguna manera y por algún motivo, el sufrimiento ha sido incorporado por Dios en la obra de salvación que realiza en el mundo. Volviendo una vez más a la imagen del siervo sufriente de Isaías, podemos pensar que no es el sufrimiento en sí mismo lo que hace del siervo un mediador de la salvación, sino su gesto de libre entrega por amor. Pero, ¿por qué era esto necesario? Podríamos responder que, en un mundo pecador y violento el amor debió expresarse por el camino del sufrimiento y la muerte, en este caso, en una cruz. Así, en este contexto particular, el sufrimiento se vuelve modulación (rostro y figura) del amor traducido en entrega. A la vez, la figura del siervo se presenta como un ícono de la victoria divina en un mundo en el que reina el mal y, a su paso, va provocando el sufrimiento del inocente. Tenemos, entonces, la seguridad que en el mundo, aun cuando reine el mal y en él se ejerza violencia contra el inocente, finalmente, la historia se encuentra bajo la égida del amor salvador de Dios. En la misma línea, cabría pensar la cruz como instrumento de salvación, no en cuanto sea algo en sí mismo querido por Dios (la muerte del Hijo), sino como algo que, si bien se le impone al plan de Dios en ese mundo violento, ha sido transformado en espacio de salvación por el amor ahí manifiesto (2 Cor 5,18-21) y por la participación que tiene el mismísimo Dios en esta transformación.

En el siguiente texto, que está tomado de la Carta a los romanos, encontraremos una interesante concentración de motivos soteriológicos asociados a la pasión. En ellos se evidencia la relación que existe entre la redención por la sangre de Cristo y la justificación que alcanza la humanidad como fruto salvífico de la pasión:

> “Pero ahora, independientemente de la ley, la justicia de Dios [δικαιοσύνη θεοῦ] se ha manifestado, atestiguada por la ley y los profetas, justicia de Dios por la fe en Jesucristo, para todos los que creen –pues no hay diferencia; todos pecaron [ἥμαρτον] y están privados de la gloria de Dios– y son justificados [δικαιούμενοι] por el don de su gracia, en virtud de la redención [ἀπολυτρώσεως] realizada en Cristo Jesús, a quien exhibió Dios

como instrumento de propiciación [ἱλαστήριον] por su propia sangre [αἵματι], mediante la fe, para mostrar su justicia [ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης], habiendo pasado por alto los pecados cometidos anteriormente, en el tiempo de la paciencia de Dios; en orden a mostrar su justicia [δικαιοσύνης] en el tiempo presente, para ser justo [δίκαιον] y justificador [δικαιοῦντα] del que cree en Jesús" (Rom 3,21-26).

En este texto paulino, junto con el motivo de la sangre de Cristo como precio por nuestra redención, se menciona la justicia de Dios como un don que alcanza a la humanidad gracias a la fe en Cristo. Lo que la humanidad perdió por culpa del pecado de Adán, es llamado por Pablo *gloria de Dios*. Lo restablecido, en cambio, es la justicia. Se trata de la justicia que reintroduce a la humanidad en la senda de Dios, y que hace al ser humano un ser justo y justificador. Una vez más se evidencia el precio que el Padre estuvo dispuesto a pagar por nuestra redención: ¡hemos costado la sangre del Hijo de Dios! Cristo se ha ofrecido a sí mismo como prenda por nuestra salvación, y así la humanidad ha recibido de él la justicia.

6. Las mediaciones del mediador de la salvación

Un tema de particular interés en el marco de esta investigación es el modo como opera en el mundo la mediación salvífica de Jesucristo. Tenemos que Jesucristo como único mediador de la salvación no anula las demás mediaciones salvíficas, sino que les confiere un nuevo valor. A la vez, nos encontramos, así, con nuevas figuras que, puestas en relación con Jesucristo, participan en la obra de salvación que Dios realiza por medio de su enviado.

Es el caso de la fe, el Evangelio y la predicación. Cuando el Evangelio es anunciado y acogido en la fe, la persona es alcanzada por la fuerza salvadora de Dios[96]. El ministerio apostólico es otro ejemplo. El apóstol se reconoce un servidor de Cristo y, por ende, un servidor en la obra de la salvación (1 Cor 9,22; Rom 11,14; 1 Cor 7,16). Una vez más, el anuncio ocupa un lugar central: el apóstol es un predicador de la Palabra (1 Tes 2,13-16). Su motivación es la de "ganar" discípulos para Cristo (1 Cor 9,19-23). Por lo tanto, la mediación salvífica se vuelve eficaz en la medida que provoca la conversión y el seguimiento de Cristo. El apóstol realiza la misión de ganar a muchos para Cristo por medio de "la predicación de

[96] Cf. Rom 1, 16. Ver además Rom 3, 22-23; 4, 3-5. 11. 13. 18-22. Sobre el dinamismo interno de la fe, cf. Rom 1, 17 y Rom 5, 1

la cruz [que] es una locura para los que se pierden; mas para los que se salvan –para nosotros– es fuerza de Dios" (1 Cor 1,18).

¿Qué le aporta todo esto a la comprensión de las mediaciones salvíficas como mediaciones del único mediador de la salvación? Algo fundamental. La mediación será tal si facilita la relación de los seres humanos con la persona de Jesucristo, haciendo posible, así, que la gracia salvadora de Dios alcance a la humanidad. Por su parte, la verificación de su eficacia como mediación del Mediador dependerá del encuentro con Cristo que esa particular mediación sea capaz de provocar.

Capítulo 2

Tres modelos soteriológicos de la historia de la teología

La promesa de salvación que recorre la historia del pueblo de Israel encuentra en Jesucristo su definitivo cumplimiento. En un punto señalado de la historia de la humanidad, el todo de la salvación se ha realizado. Sin embargo, la totalidad aquí condensada no es del todo aprehensible, ni cabalmente comunicable en una única fórmula de fe, ni en un único modelo explicativo. Se comprende, entonces, que, con el fin de dar cuenta de la incomparable riqueza que representa este acontecimiento fundamental, a lo largo de la historia del pensamiento cristiano se hayan desarrollado "múltiples y complejos procesos intrahistóricos de comprensión y recomprensión"[1]. Este ejercicio teológico ha ido dando forma a las diversas representaciones de la doctrina cristiana de la salvación que conocemos.

Con el fin de recoger, al menos a grandes trazos, la riqueza expresada en este proceso de apropiación de una fe compartida, nos detendremos en tres modelos que han tenido un particular impacto en el desarrollo de la soteriología a lo largo de la historia[2]: (1) el modelo de la divinización (dominante en la época patrística y con Ireneo de Lyon como su principal referente), (2) el modelo de la satisfacción (dominante en la época medieval, que tiene a Anselmo de Canterbury como su precursor) y (3) el modelo de la sustitución (desarrollado al final de la época medieval y que cuenta con Lutero como su principal representante).

1. El modelo de la divinización

La cuestión de la salvación es pensada en la época patrística en el marco de la definición del dogma trinitario y cristológico, asunto que entonces ocupó prácticamente todo el espacio de reflexión de la naciente teología. En ese entonces, la cuestión soteriológica sirvió de hilo conductor a la reflexión. Esto quiere decir que, cuando se trata de comprender el significado e importancia de la presencia divina en el mundo y el lugar de la persona de Jesucristo en la obra de la salvación, la reflexión de los Padres sigue un derrotero soteriológico[3]. En el marco de esta reflexión se da forma al llamado modelo soteriológico de la divinización o

[1] Welte, *Comprensión de salvación: investigación filosófica de algunos supuestos para la comprensión del cristianismo*, 48.
[2] Estos tres modelos, aunque no con las mismas acentuaciones, se encuentran en Balthasar, *Teodramatica: La acción*, 4:221–92.
[3] Cf. Basil Studer, *Dios salvador en los padres de la Iglesia: trinidad-cristología-soteriología*, trad. por Alfonso Ortiz García, 1993, 350.

theopoiesis, que pasó a la historia como uno de los modelos dominantes de la época patrística[4].

En el nacimiento del modelo de la divinización se destaca la voz de Ireneo de Lyon[5]. La reflexión de Ireneo en torno a la salvación es una respuesta, ante todo, a la comprensión de la salvación propia del gnosticismo. El gnosticismo es una corriente de pensamiento dualistas y docetistas con particular fuerza en los siglos I y II de nuestra era[6]. El ser humano es comprendido por el gnosticismo como un ser mixto, compuesto de materia (que es esencialmente mala) y de espíritu (principio de su bondad y dignidad fundamental)[7]. En el cuerpo ha sido encarcelada una chispa divina. Según postula, por ejemplo, Valentín, la materia sería la negación del espíritu y lo que impide que lo que hay de divino en el ser humano se eleve y alcance la plenitud (que se encuentra en el Pléroma o mundo intermedio). De acuerdo con el modelo gnóstico, la salvación se obtiene por medio del conocimiento, que

[4] Vladimir Kharlamov, «Theosis in Patristic Thought», *Theological Reflection* 9 (2008): 154–64. Esto no significa negar la importancia de la expiación de los pecados como otro de los motivos que están a la base de la comprensión de la salvación de la patrística. De hecho, en la reflexión de los Padres dos son las líneas de reflexión dominantes: la que acentúa la obra redentora de Cristo como salvación del pecado y la que se centra en la divinización. Es lo que encontramos, por ejemplo, en Orígenes, como hace notar J. S. O'Leary, cf. John Anthony McGuckin, ed., «Atonement», *The Westminster Handbook to Origen*, The Westminster Handbooks to Christian Theology (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2004), 67–68.

[5] A la base de este desarrollo se encuentra la conocida obra de Ireneo de Lyon, *Contra los herejes: exposición y refutación de la falsa gnosis*, ed. por C. I. González (México: Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000). Como subrayan los expertos, Ireneo tiene una evidente importancia en la gestación de la idea de divinización o theosis. Ver, por ejemplo, D. H. Williams, «Patristic theologies of salvation: an introduction», en *Christian theologies of salvation*, ed. por Justin S Holcomb (New York: New York University Press, 2017), 18. Sobre el pensamiento de Ireneo, cf. Alois Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana: desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)* (Salamanca: Sígueme, 1997), 239–46; Basil Studer, *Dios salvador en los padres de la Iglesia: trinidad-cristología-soteriología*, 1993, 93–107; Alexandre Ganoczy, *De su plenitud todos hemos recibido la doctrina de la gracia* (Barcelona: Herder, 1991), 117–19; Justin S Holcomb, *Christian Theologies of Salvation: A Comparative Introduction*, 2017, 41–58; Piet Smulders, «Desarrollo de la cristología en la historia de los dogmas y en el magisterio eclesiástico», ed. por Johannes Feiner y Magnus Löhrer, *Mysterium salutis: manual de teología como historia de la salvación. T. III* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980), 327–31. Un buen elenco bibliográfico sobre Ireneo en la introducción de C. I. González a la obra de Ireneo de Lyon, *Contra los herejes: exposición y refutación de la falsa gnosis*, 61–68.

[6] Sobre el gnosticismo en los primeros siglos de la era cristiana, cf. A. Orbe, *Cristología gnóstica: introducción a la soteriología de los siglos II y III* (2 vols.), BAC, Madrid 1976; B. Studer, *Dios salvador, en los padres de la Iglesia*, 93-107; J. Moingt, *El hombre que venía de Dios*, vol. I, 72-87; A. Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana*, 216-223; C. I. González, *Introducción* a la obra de *S. Ireneo de Lyon, Contra los herejes*, Conferencia del Episcopado mexicano, México 2000, p. 7-30; J. Daniélou y H. -I. Marrou, *Des origines a Saint Grégoire le Grand*, Éditions du Seuil, Paris 1963, 87-98; 128-135; S. Pétrement, *Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme*, Cerf., Paris 1984; H. –C. Puech, *En torno a la gnosis*, Taurus, Madrid 1982.

[7] Encontramos un claro ejemplo de ello en la doctrina de Marción. Para él existe una contraposición esencial entre la realidad material y la realidad espiritual. Ella se ve reflejada en la diferencia entre el Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento. El Dios del Antiguo Testamento sería el autor de una materia esencialmente mala y de una Ley cruel. En el Dios del Nuevo Testamento, en cambio, tendríamos un Dios de bondad. Este último se habría manifestado por primera vez en Jesucristo. Cristo, por su parte, sería un ser preexistente, venido del mundo de arriba, que nada tiene que ver con Jesús de Nazaret. Así, con Marción lo extra-histórico se toma la palabra, borrando de paso la importancia de lo intra-histórico, es decir, la historia de Jesús. Para más detalles sobre la doctrina gnóstica de Marción, cf. A. Orbe, *Cristología gnóstica*, vol. I, 55-62; J. Moingt, *El hombre que venía de Dios*, vol. I, 72-87.

es recibido por revelación o iluminación. Dicho conocimiento es mediado por un revelador-salvador. A ese conocimiento tiene acceso un grupo selecto de iluminados[8]. Por el camino del conocimiento es liberada la chispa luminosa o *nous* que se encuentra cautiva en la materia. Por lo tanto, la salvación se dirige sólo a una porción de lo existente y se traduce en la liberación (λυτρωτής) de ese yo-espiritual cautivo. Al ser liberada, la chispa divina se remonta desde el mundo material en dirección a su destino celeste.

En las doctrinas gnósticas el mediador de la salvación es un ser venido del supramundo, que desciende para rescatar la chispa divina que ha caído en la desgracia cuando fue hecha prisionera del mundo material. El alma ha sido rescatada del cautiverio (ignorancia) al venir Cristo al mundo y morir en una cruz[9]. Por el camino del conocimiento esa chispa divina es liberada por el *rescatador* (λυτρωτής)[10]. El salvador se ubica del lado de Dios, desde ahí desciende para rescatar la chispa divina que ha caído en desgracia (prisionera en el mundo material). Para el pensamiento gnóstico no era posible que hubiera real encarnación, porque si así fuera, si realmente la divinidad hubiera tomado carne, ella se vería alterada por la materia y perdería su inmutabilidad y perfección. Cristo no sería ni verdadero Dios ni verdadero hombre, sino sólo un semi-dios con apariencia humana (δόχεμα). Cristo y Jesús de Nazaret serían dos sujetos diferentes. Este último es sólo el hijo de María. La unión de ese Cristo del mundo superior con el Jesús del mundo inferior es sólo aparente (no hay real encarnación)[11]. Por lo tanto, el salvador sería sólo un semi-dios que se encarna sólo en apariencia, para salvar una chispa de ese mismo Dios, que se encuentra prisionera en la materia.

Para Ireneo la divinización es la consecuencia salvífica de la encarnación[12]. En virtud de la unión de la humanidad con Dios, la criatura es rescatada del poder del mal, de la culpa y del pecado, y recibe las perfecciones del Hijo de Dios. Al hablar de salvación, entonces, se trata de los efectos reparatorios y divinizantes que tiene sobre la humanidad la encarnación

[8] Sobre esta comprensión de la salvación como liberación, cf. A. Orbe, *Cristología gnóstica*, vol. II, 423-459
[9] Cf. A. Orbe, *Cristología gnóstica*, vol. II, 436
[10] Es el caso de Valentín, para quien la materia es una negación del espíritu, e impedimento para que lo que hay de divino en el ser humano se eleve y alcance así su plenitud. Porque la materia se lo impide, el espíritu no puede alcanzar el Pleroma o mundo intermedio que por origen le pertenece. Cf. Antonio Orbe, *Cristología Gnóstica: introducción a la soteriología de los siglos II y III*, vol. 1 (Madrid: BAC, 1976), 436.
[11] Sobre el docetismo gnóstico, cf. A. Orbe, *Cristología gnóstica*, vol. I, 380-412
[12] Como destaca Balthasar, la salvación no se agota en la liberación del mal y del pecado, sino que encuentra su cumplimiento cuando la humanidad y la entera creación son introducidas en la vida trinitaria. Sobre esto último, cf. Balthasar, *Teodramatica: La acción*, 4:221.

del Hijo de Dios. El motivo central es el divino intercambio: cuando el Verbo se hizo hombre, tomó lo nuestro para que nosotros tuviéramos parte en su plenitud y perfección. En clara sintonía con la comprensión bíblica de la salvación, para Ireneo (y en general los Padres) la redención se entiende, ante todo, como la participación de la criatura en la vida divina, es decir, su recuperación de la familiaridad con Dios (Gen 1,26-27) y, así, su divinización[13]. Hay detrás de esta representación de la salvación una visión optimista de la historia y una apuesta confiada en lo que la gracia divina es capaz de hacer en ella. La salvación, en definitiva, en el marco de esta positiva visión de la historia, se comprende como un camino de liberación, restauración y elevación de la naturaleza humana, en un proceso continuo que se realiza en el tiempo y en el mundo, y que depende, ante todo, de la eficaz acción de la gracia divina[14].

El dinamismo interno de la salvación es descrito por Ireneo como un movimiento que va de la imagen a la semejanza[15]. A la base se encuentra una idea positiva de la creación. La realidad creada es vista por él como una realidad dinámica, en la que ha sido inscrito un principio de perfección, que la mueve desde dentro en dirección a más, y que la va conduciendo paulatinamente hacia su pleno cumplimiento en Dios. El tránsito de la imagen a la semejanza se realiza por el camino de la verdadera *gnosis*[16]. En esta dinámica de progreso por el camino del conocimiento Ireneo privilegia el sentido de la visión. El verdadero conocimiento conduce a la visión de Dios. Lo interesante es que no se trata simplemente de una posibilidad que se alcanza al final de la existencia: porque Dios en Cristo ha entrado en la historia, la visión de Dios es un don divino que se recibe *en* la misma historia personal y de la humanidad. Existe una estrecha relación entre la visión de Dios y la salvación: "la vida del hombre es ver a Dios"[17]. En la visión de Dios el ser humano encuentra la vida. Esto es

[13] Cf. Ibíd.
[14] Joseph Moingt, *Dios que viene al hombre*, vol. II/1 (Salamanca: Sígueme, 2010), 390s.
[15] Ireneo de Lyon, *Contra los herejes: exposición y refutación de la falsa gnosis*, V, 8, 1.
[16] Es de notar que el conocimiento como camino para alcanzar la semejanza con la divinidad no es exclusivo de Ireneo ni sólo se encuentra presente en la reflexión de los Padres. Las notas características de la comprensión de los Padres del conocimiento como camino para alcanzar la semejanza con la divinidad serían las siguientes: el conocimiento tiene una finalidad práctica, él es el camino del nous de retorno a la divinidad; en la experiencia terrena, dominada por el devenir (*panta rhei*), no se encuentra la imagen normativa que hace posible a la realidad creada alcanzar el ideal al que debe tender; por eso debe mirar al mundo de lo divino donde se encuentra la physis (naturaleza) o la *ousía* (esencia) de las cosas. En ese sentido, se entiende que el mundo divino sirve de modelo y norma para el mundo terreno. Esta idea se hace más fuerte al considerar que ese mundo divino sirvió de imagen cuando el mundo terreno fue modelado. Cf. Edward Schillebeeckx, *Jesús: la historia de un viviente*, 2.ª. ed. (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983), 527s.
[17] Ireneo de Lyon, *Contra los herejes: exposición y refutación de la falsa gnosis*, IV, 20, 7.

así porque al ver a Dios el ser humano es liberado de la ignorancia del error y alcanza la incorruptibilidad y la inmortalidad. El verdadero conocimiento libera de la falsa γνῶσις. Por lo tanto, la visión de Dios tiene un efecto reparador y dinamiza al sujeto en orden a la realización en Dios. Para explicar esto, Ireneo se vale de la metáfora de la luz: "Porque lo mismo que los que ven la luz están en la luz y participan de un esplendor, así los que ven a Dios están en Dios y participan de su esplendor. Pues bien, el esplendor de Dios es vivificante. Por tanto, los que ven a Dios tendrán parte de la vida"[18]. La divinización, por lo tanto, es por participación en el esplendor divino, que iluminando fortalece y vivifica a la criatura.

En el pensamiento patrístico se destaca el rol de Jesucristo como mediador de la salvación. En esto Ireneo no es la excepción. Una vez más, al centro se ubica el misterio de la encarnación. Cuando hablamos de salvación, de lo que se trata es, ante todo, de un dinamismo que fue pensado por Dios antes de la creación del mundo, que suponía la encarnación del Hijo de Dios, y que tenía por destino la salvación de la criatura, es decir, su plena semejanza con el Creador. El ser humano tiene por destino la perfecta semejanza con Dios. Este destino puede ser alcanzado por quien es finitud y limitación, porque el hijo de Dios se ha encarnado en el mundo y en él el ser humano ha llegado a ser hijo de Dios. La encarnación modifica sustancialmente la situación del ser humano. Esto no ocurre sólo cuando Dios en Cristo libera a la humanidad del mal y del daño causado por el pecado, sino ante todo en la medida que la humanidad es introducida en el ámbito de la divinidad, algo que sucede desde ya en virtud de la encarnación. A tal punto mejora la condición del ser humano que puede hablarse de una nueva creación. Esto, además, tiene un carácter definitivo. Lo que así ha sido recibido no podrá perderse jamás: gracias a la encarnación del Verbo de Dios, la humanidad tendrá para siempre parte en la vida divina.

De acuerdo con Ireneo, el fin primero de la encarnación es la divinización: la encarnación hace posible que el ser humano alcance el destino de plenitud que fue trazado para él desde antes de la creación del mundo, y que consiste en la semejanza con Dios[19]. Sin embargo, porque entró el pecado en el mundo, la encarnación recibió una significación adicional: se hizo necesaria además para la expiación de la culpa y el pecado, para la liberación de la

[18] Ibíd, IV, 20, 4–6.
[19] Cf. Ibíd, III, 20, 3; III, 16, 6.

cautividad del demonio y de la muerte, y, en su positividad (en medio de tal negatividad), para la reconciliación con Dios[20]. Para que así suceda, la suya debía ser una verdadera encarnación: "Pero si no se hizo carne, sino apariencia de carne, entonces no era verdadera su obra. ¡No! Lo que parecía, eso era: el Dios del hombre recapitulaba en sí su antigua creación, para matar por cierto el pecado, dejar vencida la muerte (2 Tim 1,10) y dar vida al hombre"[21]. El principio de salvación-liberación le es dado a la humanidad por medio de Jesucristo[22]. El principio divino impulsa la realidad desde dentro. Es lo que posibilita la encarnación. El bien recibido, finalmente, es una humanidad redimida, que ha sido puesta una vez más en camino hacia su plena realización.

En medio de la diversidad de perspectivas abiertas en el pensamiento de los Padres, un motivo dominante es el intercambio que se produce entre Dios y la humanidad[23]. Así también en el pensamiento de Ireneo: el Hijo asume lo nuestro y nos regala lo suyo. Así, Dios existiendo en su criatura la hace existir en Él[24]. Según comprende Ireneo, tal dinamismo se realiza, ante todo, en la encarnación. Se trata aquí de una soteriología de la naturaleza humana asumida. Por el camino de la encarnación se ha establecido entre la naturaleza humana y la naturaleza divina una *vinculación salvífica*. Cuando la humanidad fue asumida por Dios, fue hecha partícipe de la esfera de lo divino. Esto acontece en Jesucristo. Por lo tanto, con toda verdad, la persona de Jesucristo es el espacio por excelencia en quien acontece la mediación salvífica, es decir, en él es puesta en relación la humanidad con el Dios, de quien se recibe la salvación[25]. El modo de Cristo de salvar a la humanidad empecatada es cargando sobre sí el

[20] Cf. Ibíd, III, 19,1-3; 20,2; 21,9-10; IV, 38,1-4.
[21] Ibíd, III, 18, 7.
[22] Cf. Ibíd, III, 20, 3.
[23] Balthasar, *Teodramatica: La acción*, 4:221.
[24] "Para eso se hizo hombre el Logos, para que el hombre forme en sí al Logos y, recibiendo la filiación, se convierta en hijo de Dios", Ireneo de Lyon, *Contra los herejes: exposición y refutación de la falsa gnosis*, 3, 19, 1.Como evidencia Balthasar, desde temprano los Padres acuñan fórmulas para dar cuenta del intercambio (cambio de lugar) entre Cristo y la humanidad, cf. Balthasar, *Teodramatica: La acción*, 4:222–26. Según expone Balthasar existen en las fórmulas de los Padres importantes distinciones (ver los ejemplos que Balthasar propone en cada uno de los casos). A continuación, algunos ejemplos. Están las fórmulas cristológicas que acentúan sin más el trueque ocurrido en la encarnación. Ellas desde Nicea se organizan en torno al valor soteriológico del acto realizado por Dios en Cristo. Se encuentran además fórmulas que dan cuenta de la radicalización del intercambio en el misterio pascual. La obra de Dios en Cristo no se agota en la encarnación, sino que hace suyo todo lo humano, también el sufrimiento y la muerte. Están también las fórmulas en las que se destaca la solidaridad de Cristo en la encarnación, que encuentra en la pasión su real eficacia como redención real y objetiva. Finalmente, se encuentran las fórmulas en las que, a la vez, se destaca la encarnación como el presupuesto para la gratuita aceptación y como causa de redención para la humanidad por Dios. La unión de Dios con la humanidad en Cristo y el trueque hace posible la obra divina de la redención, que encuentra su eficacia última en la cruz.
[25] Más tarde la intuición aquí expresada recibe de manos de Gregorio de Nacianceno su formulación definitiva: "Lo que no es asumido no es sanado; lo que está unido a Dios también es salvado", Gregorio Nacianceno, *Epistolae* 101. Citado en: Jünger Werbick, *Soteriología*, Biblioteca de teología 17 (Barcelona: Herder, 1992), 242.

pecado que a ella le pertenecía (asumiendo una carne herida) y haciendo suyo lo que había sido perdido por culpa de ese pecado. Todo esto para comunicarnos su propia vida divina. Es así, entonces, que "el Verbo de Dios, nuestro Señor Jesucristo, quien por su inmenso amor (Ef 3,19) se hizo lo que nosotros somos, a fin de elevarnos a lo que él es"[26]. Sin embargo, y aquí un misterio sorprendente, el Hijo de Dios se hace lo que nosotros somos sin por ello dejar de ser lo que él es. Porque sólo así era posible que llegara a ser para la humanidad un medio eficaz de salvación[27]. No podría haber sido de otra manera. El mediador de la salvación debía ser al mismo tiempo Dios y hombre, porque sólo aquel que une en sí mismo íntimamente a la humanidad con Dios, puede mediar en la obra divina de la salvación así entendida[28]. Porque Cristo es y sigue siendo Dios, puede redimirnos del pecado y transformar nuestra naturaleza humana divinizándola.

La divinización se realiza por el camino de la παιδεία o educación y tiene por fin la μίμησις (imitación del paradigma normativo divino). El pedagogo es Jesucristo. Para Ireneo, Cristo, en cuanto imagen del Padre, es quien le muestra al ser humano su verdadera imagen y abre para él el camino que conduce a la semejanza con el modelo original. Así, el tránsito de la imagen a la semejanza es dinamizado en virtud de la revelación que Dios hace de sí en Jesucristo. Para Ireneo Jesucristo es el revelador del Padre. Su función de revelador comienza en la encarnación y se radicaliza en la cruz: "El Señor sufrió [la pasión] para devolverles la verdad a quienes habían errado respecto al Padre, y para conducirlos a él"[29]. La gnosis

[26] Ireneo de Lyon, *Contra los herejes: exposición y refutación de la falsa gnosis*, V, Pról. Lo mismo en Ibíd, III, 19, 1: "Para esto se hizo el Verbo hombre, y el Hijo de Dios Hijo del Hombre, para que el hombre mezclándose con el Verbo y recibiendo la filiación adoptiva, se hiciese hijo de Dios. Porque no había otro modo como pudiéramos participar de la incorrupción y la inmortalidad, a menos de unirnos a la incorrupción y a la inmortalidad, [940] si primero la incorrupción y la inmortalidad no se hacía cuanto somos nosotros, «para que se absorbiese» lo corruptible en la incorrupción y «lo mortal» en la inmortalidad (1 Cor 15,53-54; 2 Cor 5,4) «para que recibiésemos la filiación adoptiva» (Gal 4,5)". Ver además Ibíd, IV, 7,4; V, 12,1.

[27] El Verbo, al someterse las normas de lo humano, que supone la concepción en el seno de una mujer, unió en sí mismo al ser humano con Dios. El Verbo que existía desde siempre en Dios y por quien fueron hechas todas las cosas, en los últimos tiempos se unió a la criatura y se hizo pasible. Y todo esto fue realizado para bien de la humanidad. Según entiende Ireneo, el Hijo se ha hecho hombre "para que el hombre, mezclándose con el Verbo y recibiendo la filiación adoptiva, se hiciese hijo de Dios", Ireneo de Lyon, *Contra los herejes: exposición y refutación de la falsa gnosis*, III, 19, 1. Sobre lo primero, ver Ibíd, III, 4, 2; III, 18,1.

[28] Cf. Ireneo de Lyon, *Contra los herejes: exposición y refutación de la falsa gnosis*, V, 14, 3. Ver además Antonio Orbe, «San Ireneo y la doctrina de la reconciliación», *Gregorianum* 61, n°. 1 (1980): 5–50. En su argumentación Ireneo establece un paralelo entre lo acontecido en Adán al pecar y lo realizado en y por Cristo. El demonio es causante de la caída de Adán, Cristo vence al demonio (motivo soteriológico de la victoria sobre el demonio). La culpa de Adán se relaciona con la desobediencia contra Dios. Cristo repara el daño causado por el pecado cometido por el primer hombre por medio de la obediencia. El Hijo muere en la cruz. La resurrección y ascensión transforma esa muerte en victoria. Cf. Ireneo de Lyon, *Contra los herejes: exposición y refutación de la falsa gnosis*, III, 16, 5. 6. 9; III, 18, 3.

[29] Ireneo de Lyon, *Contra los herejes: exposición y refutación de la falsa gnosis*, II, 20,3.

cristiana se enriquece, además, gracias a la acción del Espíritu Santo. Esto último tiene particular importancia. El tipo de conocimiento que procura al ser humano el Espíritu divino lo hace crecer en familiaridad con Dios. Como frutos de la acción del Espíritu tenemos, ante todo: (1) La adaptación de la humanidad a la divinidad: "[nos vamos] acostumbrando poco a poco [tanto] a comprender [como] a portar a Dios"[30]. (2) La humanización del ser humano y se realiza por el camino de encuentro con el misterio de Dios. Es de observar que en ambos casos se trata de un particular conocimiento que va liberando progresivamente al ser humano de todo aquello que en realidad no le pertenece. Tal liberación es lo que permite que nazca la auténtica humanidad. Lo más ajeno al ser humano es, ciertamente, el pecado.

Resulta en apariencia paradójico que sea en el encuentro con Dios (el eterno y, por tanto, del todo distinto a la criatura) que el ser humano sea liberado de lo que no le pertenece, para dar forma a la verdadera humanidad. Sin embargo, se comprende este hecho, si se tiene en cuenta que, a pesar de la distancia que existe entre Dios y la humanidad, Ireneo y los demás padres consideran (con Platón) que existe una συγγένεια entre el ser humano y Dios. La salvación no viene sino a restaurar esta natural familiaridad. Del conocimiento de Dios depende la divinización de la criatura. Esto no es algo que debamos esperar como culminación de esta vida, sino que se trata de un dinamismo de crecimiento que ya acontece en esta historia: "[el don de Dios] ya nos hace espirituales, y la mortalidad es absorbida por la inmortalidad (2 Cor 5,4)"[31].

La divinización para Ireneo supone todo lo que involucra la realidad creada, también la materia. Es lo que expresa con el motivo de la *salus carnis*. A diferencia de lo postulado por las escuelas gnósticas de entonces, según comprende Ireneo, hay en Jesús auténtica encarnación. El mismísimo Dios se ha hecho carne en Jesús y la carne ha sido hecha morada de Dios. Por lo tanto, cuando hablamos de la salvación, no se trata de una lucha del Espíritu contra la materia, sino, por el contrario, en virtud de la acción del Espíritu, la carne ha sido ganada para la relación con Dios: "[la salvación] no nos sucede por la destrucción de la carne, sino por la comunión del Espíritu"[32]. El supuesto que hay detrás es que la creación es buena

[30] Ibíd, V, 8, 1.
[31] Ibíd.
[32] Ibíd.

porque ha sido creada por un Dios que también lo es, y, a la vez, que la materia es posibilidad de acogida de la divinidad, como de hecho ha quedado demostrado en la encarnación.

Si la criatura se pierde no es porque su naturaleza sea mala. Más aún, incluso con el pecado anidado en ella, la carne sigue siendo capacidad de Dios, y siempre puede ser ganada por y para Él. Por lo tanto, somos salvados no a pesar, sino *en la misma carne*, porque no en otro sitio, sino en la carne y contando con ella ha sido vencido el pecado. La salvación, entonces, se comprende como liberación, pero no como la liberación del cuerpo o de la materia –que se entiende participan en la obra redentora divina–, sino como liberación del pecado y sus consecuencias, que anidando en la carne ha provocado su degeneración[33].

Este modo de entender la salvación tiene a la base la consideración de la unidad que existe entre la acción divina creadora y salvadora. El mismo Dios que crea es el Dios que salva. La carne, que ha sido creada por Dios, es por ese mismo Dios salvada. Más aún, el acto creador presupone y sostiene el acto salvador de Dios[34]. Dios ha creado al ser humano teniendo a su Hijo por modelo. Por eso, al ver a la criatura, ve la imagen de su propio Hijo, y se ve impelido a salvarla: ¡no puede dejar que se pierda aquel que tanto le recuerda a su Hijo! A la luz de la encarnación podemos decir, además, que la dignidad última de la carne descansa en la decisión divina de contar con ella como medio para que la imagen del Hijo brillara para siempre en el mundo.

El dinamismo salvífico protagonizado por Cristo es descrito por Ireneo mediante el esquema egressus-regressus[35]. Cristo es la Palabra venida de Dios para liberarnos de las ataduras del mal que nos tenían en la esclavitud. En Cristo hemos recibido la fuerza salvadora de Dios: "Vino para salvarnos, y para ello se detuvo en los mismos lugares y regiones donde nosotros habíamos perdido la vida durante nuestra estancia, y rompió las ataduras de la prisión"[36]. El brillo de su luz "dispersó las tinieblas de la cárcel, santificó nuestro nacimiento

[33] Cf. Grillmeier, «El efecto de la acción salvífica de Dios en Cristo», 386.
[34] Joseph Moingt, *El Hombre Que Venia de Dios: Jesus En La Historia Del Discurso Cristiano.*, vol. 1 (Bilbao, Spain: Desclee de Brouwer, 1995), 80.
[35] Para lo que viene a continuación Werbick, *Soteriología*, 1992, 189–94. Como señala el autor, en Ireneo tenemos un esquema que en su tiempo resultaba familiar. A la base se encuentra la comprensión de la salvación de la gnosis y el platonismo medio, según la cual todo cuanto existe aspira a regresar a su origen. El mismo esquema, pero con nuevas acentuaciones, lo encontramos más de dos siglos después en León Magno (+461). El fundamento en León Magno es la verdadera humanidad y verdadera divinidad de Jesucristo: porque Cristo es verdadero Dios no puede ser retenido por las potencias del mal; porque es verdadero hombre lleva consigo a la humanidad en su camino a la gloria. Sobre esto último ver el texto de León Magno *Sermones*, especialmente 65, 4; 67, 7; 72, 6.
[36] Ireneo, *Epidexis* 38. Citado en Ibíd, 192.

y venció a la muerte, por cuanto que soltó las cadenas con las que se nos tenía en esclavitud"[37]. Cuando Cristo triunfa sobre el mal, la vida humana es santificada y se hace posible la superación de la barrera de la muerte. Al egressus se sigue el regressus, que es el retorno victorioso del Hijo que se realiza en la resurrección. Al regresar al Padre, Jesucristo lleva consigo a la humanidad redimida por él. El lugar en que acontece esta incorporación del ser humano en este dinamismo salvífico es Cristo mismo: "suscitó en sí mismo para la resurrección al hombre caído"[38]. El Verbo entra en el mundo trayendo salvación, y el ser humano entra en Jesucristo y se hace partícipe de la gracia salvadora de Dios. El destino del ser humano en virtud de la resurrección del Hijo es la diestra del Padre: "lo condujo hacia arriba, elevándolo hasta el cielo, a la derecha del Padre"[39]. De este modo, un nuevo horizonte de realización se abre para la humanidad en virtud de la encarnación y del misterio Pascual, que consiste, como ya hemos dicho, en la vida en plenitud que el ser humano recibirá en virtud del encuentro con Dios.

Cabe destacar, además, el aporte de Ireneo en lo que respecta al dinamismo inherente a la acción salvífica divina. La historia humana se inserta en una suerte de *economía de la salvación*, es decir, en un dinamismo de crecimiento progresivo que conduce a la madurez plena. El punto de partida es la inmadurez infantil (en Adán), se sigue un dinamismo que hace posible que la humanidad se encamine hacia su plena realización, que será alcanzada cuando ella llegue a ser una humanidad nueva en Cristo. En este camino, el máximo desarrollo se alcanza con la filiación divina. El crecimiento hacia la plena madurez humana en Dios se sostiene en Jesús, y se realiza como un proceso de progresiva adaptación del ser humano a Dios[40].

---

[37] Ibíd.
[38] Ibíd.
[39] Ibíd.
[40] Studer, *Dios salvador en los padres de la Iglesia*, 1993, 96. La idea de una progresiva adaptación del ser humano a Dios a partir de la encarnación la encontramos en Ireneo de Lyon, *Contra los herejes: exposición y refutación de la falsa gnosis*, III, 20, 2: "El Verbo de Dios habitó en el ser humano (Jn 1,14) y se hizo Hijo del Hombre, a fin de que el hombre se habituase a recibir a Dios y Dios se habituase a habitar en el hombre, según agradó al Padre". La visión que presenta Ireneo de la historia de la salvación supone la idea de un desarrollo progresivo en la historia de la humanidad que tiende hacia la plenitud en Dios. El camino comienza en la creación, recorre la historia de Israel, tiene su momento culminante en la encarnación de Cristo, se prolonga en la historia de la Iglesia y, pasando por un reino milenario, alcanzará su cumplimiento definitivo al final de los tiempos. Más importante aún, sin embargo, es su comprensión del progreso de la libertad espiritual en orden a la inmortalidad. En este progresivo crecimiento del ser humano, incluso la debilidad se presta como una dimensión del ser humano, pensada para que la criatura pudiera crecer en perfección y alcanzar el verdadero conocimiento del plan divino, que es la semejanza con el Padre y la participación en la vida divina. Sobre la valoración de la debilidad como ocasión para la manifestación de la gracia y la perfección de la criatura ver Ibíd, V, 3, 1. Sobre la libertad como potencia que hace al ser humano capaz de adherir a lo de Dios ver Ibíd, IV, 39, 1.

Un concepto clave en esta visión dinámica de la salvación es el de *recapitulación* (ἀνακεφαλαίωσις). La historia de la salvación tiene una unidad, que la creación recibe en virtud de su origen y destino. Lo que había sido prefigurado en el Antiguo Testamento se ha hecho realidad en el Nuevo Testamento. Cristo, el enviado de Dios, recapitula en sí mismo todas las cosas[41]. Jesucristo es Dios hecho hombre, que ha venido al mundo para reconducir todas las cosas a Dios. El Verbo media en el camino de retorno a Dios. En Cristo acontece ese camino de regreso. Los dones salvíficos son recibidos no sólo por, sino *en* Jesucristo: "cuando se hizo hombre recapituló en sí mismo toda la historia de los seres humanos y asumiéndonos en sí nos concede la salvación; de manera que, cuanto habíamos perdido en Adán, lo volviésemos a recibir en Jesucristo"[42]. La recapitulación supone la integración de la totalidad de la realidad en la obra salvadora que Dios realiza por medio de su Hijo. El comienzo es recuperado al ser puesto bajo el influjo del fin. Así, la reconciliación de todos los seres humanos en Dios se cumple en Cristo desde el momento de su encarnación. En definitiva, podemos ver cómo todos los hilos de la historia se tejen en una misma y única trama, conducida por un mismo y único Dios creador y salvador del universo y de la historia: el Dios, a la vez, trascendente e inmanente[43].

En la tensión que existe entre lo ya realizado y lo que aún esperamos como plenitud de lo que ha sido desde ya rescatado y elevado por la gracia divina, Ireneo subraya, ante todo, el *ya* de la salvación. La humanidad ya ha sido reconciliada con Dios. En el Verbo la creación ha sido unida una vez más con su Creador. Ha sido vencido el enemigo del ser humano. La humanidad ahora goza de incorrupción. En Cristo la creación entera ha sido reconciliada. El Mediador entre Dios y los hombres (1 Tim 2,5) ha reconducido a la humanidad a la familiaridad, amistad y concordia con Dios[44]. Hemos sido hechos partícipes en Cristo de la filiación divina: "¿Pues de qué manera podríamos ser partícipes de su filiación si no la recibiésemos por medio del Hijo por la comunión con él, si él, su Verbo, no hubiese entrado

[41] "[Cristo] en sí mismo recapituló al hombre, haciéndose visible el invisible, comprensible el incomprensible, pasible el impasible, el Verbo hombre, para recapitular todas las cosas en sí mismo; para que, como el Verbo de Dios tiene el primado sobre las cosas celestes, espirituales e invisibles, así pueda tener el primado también sobre las cosas visibles y corporales (Col 1,18); para, al asumir en sí el primado, darse a sí mismo a la Iglesia como Cabeza (Ef 1,22); para atraer a sí todas las cosas en el tiempo oportuno (Jn 12,32)". Ireneo de Lyon, *Contra los herejes: exposición y refutación de la falsa gnosis*, III, 16, 6. Ver además Ibíd, IV, 28, 2. En este último se destaca la novedad que significa para la humanidad la venida del Hijo de Dios de la que da testimonio el Nuevo Testamento.
[42] Ireneo de Lyon, *Contra los herejes: exposición y refutación de la falsa gnosis*, III, 18, 1.
[43] Moingt, *El Hombre Que Venia de Dios*, 1:78s.
[44] Ireneo de Lyon, *Contra los herejes: exposición y refutación de la falsa gnosis*, III, 18, 7.

en comunión con nosotros haciéndose carne?"[45]. De este modo, al prestar atención a la radical novedad que representa la encarnación divina, por sobre el todavía no de la salvación, se destaca lo que ya se ha cumplido en el encuentro salvífico de la humanidad con Dios en Jesucristo.

A modo de síntesis final podemos decir lo siguiente. Al menos cinco son las grandes acentuaciones en el modelo de la divinización: Dios es un Dios que salva; la historia es una aliada del plan de Dios; el dinamismo interno de la salvación se orienta ante todo a la plena realización (divinización) y supone la redención; condición para que ello suceda es la mediación salvífica de Jesucristo (ante todo en la encarnación); el horizonte de realización del plan divino es la vida plena que sólo Dios puede ofrecer al ser humano, condición que se alcanza cuando los seres humanos reciben la dignidad de hijos en el Hijo. Es de notar, además, que el modelo de la divinización se levanta sobre tres positividades: el acontecimiento de Dios en Cristo (que supone la decisión de Dios de hacernos partícipes de su bondad); las posibilidades de progreso que posee la creación; y la historia como lugar de Dios y espacio de desarrollo en orden a la realización en plenitud. Sin duda, de ello resulta una optimista comprensión de la historia. ¿Qué hay a la base de tal percepción de la realidad? Además de un sistema de pensamiento (el neoplatonismo) y la positiva valorización de la historia, al centro de esta representación de la realidad se sitúa el plan salvífico divino y el misterio de la encarnación. Es posible apostar por una restauración y plenificación de la creación, porque el Hijo de Dios ha entrado en la historia y se ha establecido en ella como nuevo principio dinamizador de la realidad. La creación, por su parte, es una realidad que se encuentra a medio camino entre el origen y su realización en plenitud. La unidad entre ese origen y su plena realización se alcanza, una vez más, en virtud de la encarnación (recapitulación en Cristo de todas las cosas para ser reconducidas al Padre). Por lo tanto, Cristo es el fundamento en el dinamismo que impulsa la historia hacia su perfección.

El esquema del egressus-regressus de Ireneo nos parece problemático. El Logos entra en el mundo liberando a la humanidad de las ataduras del mal y del pecado. Se sigue su retorno victorioso al Padre en la resurrección. En su regreso Cristo lleva consigo a la humanidad redimida. Una visión así del dinamismo salvífico podría propiciar una interpretación dualista

[45] Ibíd.

de la realidad. El mundo sería un lugar de perdición y la superación del mundo sería causa de salvación. Por su parte, el valor de este esquema estaría en nuestra opinión en su dinamismo interno y carácter relacional. La historia, en virtud de la presencia del Verbo de Dios, es tensionada y conducida desde dentro hacia su plena realización. La salvación resultaría de la superación de la propia condición y ello acontece en el movimiento que se produce en el encuentro con Cristo y que tiene a Dios por destino final.

La salvación acontece por el camino del conocimiento (verdadera gnosis). ¿De qué conocimiento se trata? No cualquier conocimiento, sino aquel que proviene de la revelación que el Padre hace de sí mismo por el camino de la encarnación. Como es sabido, en los Padres, si bien el acento es puesto en la encarnación, esto no significa negar el valor e importancia del misterio pascual. De hecho, la encarnación y el misterio pascual no son entendidos como momentos independientes que se suceden temporalmente, sino que se insertan en un único acto redentor. Precisamente, es la pasión del Hijo de Dios encarnado el lugar por excelencia en el que se alcanza el mayor conocimiento del Padre y se accede al camino que nos conduce a Él. La cruz, entonces, es espacio de salvación privilegiado, pero no por el sufrimiento que la acompaña, sino por el conocimiento de Dios que en ella se propicia.

Es llamativo que del encuentro con Dios en Jesucristo resulta tanto la incorruptibilidad e inmortalidad, como la auténtica humanidad y libertad. Sobre lo segundo. Habría que preguntar, sin embargo, ¿qué se entiende aquí por lo más humano de lo humano? La respuesta la deberemos buscar en Jesús, en quien ya ha acontecido el encuentro pleno de la humanidad con Dios. A la vez, la imagen de una plena humanidad sería un principio dinámico introducido en el mundo con la encarnación, que inaugura para la humanidad un horizonte de realización infinitamente mayor al que fuera trazado para ella con la creación. Se trata, en definitiva de la humanidad, que desde ahora y hasta la eternidad existe en Cristo y tiene en él parte en la vida divina. A la vez, para el ser humano ha sido definida una nueva condición: la de hijos en el Hijo de Dios.

Según hemos visto, en la mediación salvífica de Jesucristo es central el motivo paulino del divino intercambio. El Hijo tomó lo nuestro y nos dio lo suyo. El abajamiento del Verbo es causa de elevación de la humanidad. Así, la encarnación divina transforma la naturaleza

humana divinizándola. Aún no se menciona la humana libertad. La humanidad es renovada por libre y gratuito designio divino. El Hijo desciende y, en un mismo y único movimiento, la humanidad se eleva. En la intención divina original estaba que la criatura alcanzara la plena semejanza con Dios por la participación en la vida divina. La encarnación era necesaria, primeramente, para la divinización del ser humano. Sin embargo, el ser humano pecó. Fue necesario que la encarnación asumiera un significado adicional (redención).

En el modo de Dios de salvar se revela la grandeza del corazón divino. Dios es un Dios de bondad y lo más suyo es la salvación. Por eso la creación, sostenida permanentemente en el querer divino, tiene por destino la salvación. La encarnación como modo de Dios, nos dice que la salvación es destinada al todo de la creación. Ella, por lo tanto, no se alcanza *a pesar* de la materialidad del mundo, ni ocurre como una suerte de rescate del espíritu de la cárcel que representa para él la materia. La salvación supone la recuperación para Dios del ser humano y del mundo que él habita. La carne es ganada para la salvación y en la misma carne es vencido el mal y el pecado. Porque hay verdadera encarnación sabemos que la materia es capacidad de Dios y que ha sido querida por Él como su propia condición. Así, por la encarnación la carne ha sido introducida desde ya y para siempre en el ámbito de la divinidad. La historia, por su parte, en cuanto realidad que tiene a Dios por fundamento permanente, sostenida en la promesa y, así, en el Dios que se ofrece en fidelidad perpetua como causa de salvación, se abre a la esperanza de un futuro absoluto en el que esa promesa se cumple y el ser humano alcanza la vida en Dios que le ha sido prometida.

2. El modelo de la satisfacción

Durante el medioevo, en el marco del desarrollo de la soteriología sistemática, Anselmo de Canterbury hace escuela. La teoría de la satisfacción sustitutiva desarrollada ante todo en su obra *«Cur Deus homo?»* se presenta como el modelo soteriológico dominante en la Iglesia medieval[46]. La teoría de Anselmo encuentra un antecedente importante en las

[46] La obra de Anselmo, en Anselmo de Canterbury, *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950). En el conjunto de su obra, en lo que respecta a la soteriología, *Cur Deus homo?* tiene particular importancia. En palabras de González Faus, ella es "una obra clave del siglo XI […] primer tratado de Soteriología y cuna de la llamada «teoría de la Satisfacción», o explicación satisfaccionista de la redención, que ha marcado durante casi diez siglos a la Teología oficial, aun sin recibir ningún referendo definitivo por parte del Magisterio", José Ignacio González Faus, *La humanidad nueva: ensayo de Cristología*, 8a. ed., Colección Presencia teológica 16 (Santander: Sal Terrae, 1984), 479. Tres obras más del mismo autor de gran importancia en este asunto son *De incarnatione Verbi*, el *Monologon* y *Proslogion*. Los cuatro escritos, leídos en su conjunto nos abren el acceso a la teoría de la satisfacción de Anselmo de Canterbury y a las grandes acentuaciones que recibió la comprensión de la salvación en la Iglesia medieval. Sobre esto

representaciones de la salvación de la Iglesia latina. En Tertuliano tenemos la imagen de un Dios esencialmente bueno, pero que, irritado por la falta cometida contra él, toma venganza y, en razón de la justicia, defiende su derecho de recibir una debida compensación por la falta que contra él se ha cometido y la ofensa que esa falta representa[47]. Tertuliano es quien incorpora el concepto satisfacción en el lenguaje teológico cristiano[48]. Agustín es el autor de la teoría de los derechos de propiedad adquiridos por el diablo sobre la humanidad como cuenta pendiente por el pecado del primer hombre; el de Cristo es un castigo vicario (el inocente padece lo que la humanidad merecía) y libera a la humanidad de las cadenas impuestas por el demonio[49]. En Agustín tenemos, junto con la idea de la muerte justificante de Cristo, la comprensión de la redención como una realidad que acontece por el camino de la cruz, la idea de la cruz como el medio que introduce al ser humano en el ordo de la justicia y el contraste que existe entre el pecado de Adán y la humildad del Hijo den la cruz[50]. Finalmente, en el Himno Pascual de Ambrosio se encuentra la idea de Dios que engaña al demonio: le tiende una trampa al enviar a su Hijo al mundo y permitir que muriera en una cruz; al morder el anzuelo, el demonio pierde los derechos que tenía sobre la humanidad.

Así, contando con un aparato conceptual recibido de la Iglesia latina, Anselmo desarrolla su teoría. El modelo de Anselmo representa un esfuerzo de interpretación del *pro nobis* de Cristo en la cruz. El *por nosotros* de Cristo admite diversas interpretaciones (lo que lleva a que varíe su alcance y significado). La más clara diferencia está en entender el gesto de Jesús como un acto realizado *a favor nuestro* o como un acto *en lugar nuestro*. En el primer caso, tendríamos a Jesús que, situado ante nosotros, nos concede por el camino de la cruz un bien salvífico. En el segundo caso, en cambio, Jesucristo estaría tomando nuestro lugar en la cruz

último cf., Olegario González de Cardedal, *Cristología* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005), 297. Sobre la teoría de la satisfacción de Anselmo cf. González Faus, *La humanidad nueva*, 481–85; González de Cardedal, *Cristología*, 296–302; Hünermann, *Cristología*, 248–51; Kasper, *Jesús, el Cristo*, 271–74; Wolfhart Pannenberg, *Fundamentas de cristología* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974), 53–55; 343–44; Julio Oggioni, *El misterio de la redención*, Pequeña Biblioteca Herder 5 (Barcelona: Herder, 1961), 57–61; Andrés Torres Queiruga, *Recuperar la salvación: : para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*, Presencia teológica 79 (Santander: Sal Terrae, 1995), 171–74; Bernard Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador: ensayo sobre la redención y la salvación. Tomo I, Tomo I,* (Salamanca: Secretario Trinitario, 2010), 351–71; Dietrich Wiederkehr y Jose Luis Albizu, *Fe, redención, liberación: de la soteriología antigua a la moderna* (Madrid: Edic. Paulinas, 1979), 70–72; Werbick, *Soteriología*, 1992, 310–18.

[47] Tertuliano, *Adversus Marcionem* I, 26,3; II, 12, 1

[48] "Afligiendo la carne y el espíritu, satisfacemos por el pecado y al mismo tiempo nos fortalecemos de antemano contra las tentaciones" (*De bapt*. XX, 1); "Lo has ofendido, pero todavía puedes reconciliarte con él. Te las tienes que ver con alguien que acepta una satisfacción y hasta la desea" (*De Poenit*. VII, 14), citado en Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 352.

[49] San Agustín, *De trinitate* IV, 13; *De peccatorum meritis et remissione* I, 32, 61.

[50] Cf. Studer, *Dios salvador en los padres de la Iglesia*, 1993, 269.

y, así, aun siendo inocente, lo vemos colgando del madero y padeciendo el castigo que le correspondía a la humanidad pecadora por su pecado. En la interpretación es clave la perspectiva. En algunos casos se percibe a Cristo más bien del lado de Dios, entonces, se visualiza que en Cristo es Dios mismo quien se hace don para la redención de la humanidad. Así, la entrega que Cristo hace de su vida adquiere una particular eficacia salvífica. Hay otros casos, en cambio, en los que Cristo es percibido preferentemente del lado del ser humano. Entonces es valorizada la participación de la misma criatura redimida en la obra de salvación que Dios realiza a su favor. Esto último es lo que encontramos en el modelo de la satisfacción desarrollado por Anselmo de Canterbury.

Valiéndose de categorías tomadas del mundo jurídico, Anselmo describe el pecado como la violación de un derecho (en este caso de Dios) y entiende la redención como la necesaria restauración del derecho que ha sido vulnerado. La satisfacción es entendida por Anselmo como la compensación necesaria que la humanidad debía pagar a Dios por el pecado cometido: el ser humano está obligado a reparar el honor del que ha sido ofendido por la falta[51]. Para que exista real reparación, la acción reparatoria debe ser mayor que lo injustamente arrebatado a su dueño[52]. El ser humano debe enfrentar su castigo u ofrecer a Dios una reparación suficiente y así satisfacer por su pecado[53]. El problema es que la falta ha sido cometida contra el Dios infinito. La reparación y satisfacción escapan de lo el ser humano puede hacer por sí mismo. Esto, por el honor infinito del ofendido, por la condición finita de la criatura (todo le pertenece a Dios por derecho) y por lo debilitadas que se encuentra el ser humano por culpa del pecado (que ha dejado al ser humano atado a la esclavitud del demonio)[54]. Pero no todo está perdido. Dios es fiel. Se ha comprometido a favor de la humanidad y ha empeñado en ello su palabra. El ser humano ha sido creado por Dios con el fin de dar honor y gloria al Creador, lo cual se cumple en la participación en la

[51] Para Anselmo, por lo tanto, la realidad no se ve sometida a un juicio arbitrario de Dios, sino que es en sí misma razonable. La firmeza, verdad y razón de ser de las cosas hemos de buscarla en este orden superior al que tanto las criaturas como el mismo Dios se ven sometidos.

[52] "Y mientras no devuelve lo que ha quitado, permanece en la culpa; no basta el que pague sólo lo que ha quitado, sino que, a causa de la injuria inferida, debe devolver más de lo que quitó", Anselmo, *Cur Deus homo*, I, 11).

[53] Vemos, entonces, que la satisfacción es entendida como un deber de justicia. El pecador ha cometido un delito al pecar, le ha robado a Dios su honor. Debe devolver el equivalente a lo robado. Tiene dos alternativas: le devuelve voluntariamente a Dios lo que le debe (reparación y satisfacción), o Dios se lo arrebata contra su voluntad (castigo). Es de notar la diferencia que establece Anselmo entre la satisfacción, que entiende como un don gratuito, que el deudor ofrece en libertad y realiza con todo agrado como homenaje reparador, y el castigo merecido por la falta cometida, que supone sufrimiento y no tiene ningún valor satisfactorio.

[54] Cf. Anselmo, *Cur Deus homo* I, 22

vida divina. Sería contrario al honor divino que sus designios se vieran coartados por el pecado. Por eso, al romperse el orden de la creación, Dios debe intervenir: "[Dios] se obligó en cierto modo espontáneamente a terminar la obra comenzada"[55]. La decisión divina de liberar al ser humano debía ser llevada adelante, a la vez, según misericordia y según justicia. Dios salva por amor, pero para que ello fuera según justicia, debía ser protagonizada por el mismo que había cometido pecado. De ahí la necesidad de que fuera el Dios-hombre quien se ofreciera a sí mismo por el pecado de la humanidad[56]. Así, el mérito sería imputado al ser humano y sería él quien saldaría su deuda, entonces podría recuperar el honor perdido por el pecado del primer hombre[57]. De este modo, porque en la entrega de Cristo el ser humano participa del acto reparatorio, no sólo es restablecida aquí la dignidad divina, sino también la dignidad del ser humano que el pecado había mermado.

A la base de la teoría de Anselmo se encuentra la categoría bíblica de la liberación por medio de un rescate y la categoría bíblico-patrística del intercambio (el Hijo se hace esclavo para que el ser humano encuentre la libertad, él carga con nuestro pecado para que nos alcance la salvación y muere para que el género humano recupere la vida). Lo problemático, a diferencia de lo que veíamos en la interpretación bíblica y patrística, es que aquí esto no se realiza dentro de la historia de la salvación, sino en un ordo ideal que existe con anterioridad a todo.

Son conocidos los límites que tiene el modelo de Anselmo. Su teoría no le hace justicia a la acción salvadora de Dios. Su principal problema no es entender la relación del ser

[55] Anselmo, *Cur Deus Homo* II,5. Cabe señalar que para Anselmo no se trata de un acto necesario, sino sólo *conveniente* (se salva así la gratuidad del acto salvífico divino).

[56] "Si pues, como se ha demostrado, es necesario que la ciudad celestial se complete con los hombres, y esto no puede hacerse más que con la dicha satisfacción, que no puede dar más que Dios, ni debe darla más que el hombre, síguese que ha de darla necesariamente un hombre Dios" (Anselmo, *Cur Deus homo*, II, 6). Para Anselmo no puede haber verdadero perdón ni real misericordia si primero no es restablecido el orden de la justicia. Sólo así estaremos hablando de una misericordia que es digna de Dios y que se presentará como causa de dignidad para el ser humano. Entonces, la reparación del género humano será profunda y verdadera. El perdón supone la conversión y la reparación del daño causado por el pecado, por eso la respuesta divina ante el pecado de la humanidad no podía ser sólo el perdón. Se critica a Anselmo el hecho de postular en Dios una justicia vindicativa, sin embargo, habría que decir a favor de su teoría, que se trata aquí de un Dios que hace al ser humano capaz de restablecer el orden roto por el pecado, devolver su honor a Dios y recuperar el suyo propio. En Jesucristo lo recibido es el don divino para nuestra real salvación. Fue tal la misericordia del Padre que no se reservó ni siquiera a su propio Hijo para nuestra salvación. Así, el amor y la justicia se encuentran y el ser humano es capaz de la entrega reparadora que le era debida por su falta. Por eso Anselmo puede decir que "en cuanto a la misericordia de Dios, que a ti te parecía que iba a perecer cuando considerábamos la justicia de Dios y el pecado del hombre, la encontramos tan grande y tan conforme con la justicia, que no se puede pensar ni mayor ni más justa" (Anselmo, *Cur Deus homo*, II, 20).

[57] De lo que se trata, en definitiva, es del deber humano de responder por sus propios actos y de reparar el daño que él ha provocado con la falta cometida. Sin negar sus límites, se puede rescatar de esta teoría el reconocimiento de la importancia de la participación del ser humano en la obra de salvación que Dios en Jesucristo realiza a favor suyo.

humano con Dios en un marco jurídico –hemos de recordar que ya la Alianza de Yahvé con su pueblo fue entendida de este modo–, sino en no tener suficientemente en cuenta la historia de la salvación en la que se inscribe el drama del pecado y el pacto de amor que es sellado entre Dios y su pueblo[58]. Anselmo piensa la salvación en el marco de una justicia conmutativa, que pone al mismo nivel el pecado y la redención, la falta y su reparación. La salvación habría aconteciendo en un orden creado, que existe antes de todo acto de libertad, y que debe ser respetado tanto por Dios como por el ser humano. Este orden creado, aquí el problema mayor, tiene en la teoría de Anselmo un peso tal, que supera toda la novedad de Dios que rodea la historia de la humanidad[59]. Una segunda limitación se encuentra en el recurso de Anselmo a categorías jurídicas tomadas del mundo del derecho. El problema no estaría en las categorías mismas, sino en la interpretación de la salvación que es desarrollada a partir de ellas. Cuando la muerte de Cristo se interpreta como una necesidad impuesta por un orden de justicia, se está silenciando que esa muerte es producto del mal, de la violencia y del pecado. Por su parte, la relación del ser humano con Dios es vista de un modo mercantil. Se pierde, entonces, de vista el carácter libre y gratuito de la gracia, y el pacto de fidelidad que une a la criatura con su Creador. De hecho, lo incondicional del amor divino y la bendición que representa para la humanidad la alianza, hace que se destaque la gravedad del pecado como traición al amor y fractura del vínculo que une a la humanidad con Dios. En tercer lugar, hay en la de Anselmo (o degenera en) una cristología deficitaria. Si no en Anselmo, al menos en la reflexión posterior que tiene por sustento su teoría, se reduce el valor y efecto salvífico de la vida y misterio de Jesucristo a una mera muerte supererogatoria. El Hijo se encarnó sólo para morir por nuestros pecados. De este modo, la vida de Cristo sólo parece tener valor en cuanto es un camino que conduce a esa muerte. Así también la resurrección, que no aporta nada más a la obra redentora que ya ha sido realizada por el Hijo en la cruz. Hay, además, problemas en la imagen de Dios que por medio de este modelo se transmite. Se trataría de un Dios tan preocupado de su honor, que acepta incluso la muerte violenta de su Hijo para que este honor sea restablecido. Finalmente, con Anselmo la soteriología queda situada en una incómoda posición. De un lado se ubica la humanidad

[58] Cf. Balthasar, *Teodramatica: La acción*, 4:231s.
[59] Cf. Ibíd.

empecatada y Jesucristo que se inmola por ella. En el lado opuesto se sitúa el Dios ofendido que espera su compensación.

Sin desconocer los límites que existen en el modelo de Anselmo, en vistas a lo nuestro, cabe rescatar lo siguiente.

El modelo de Anselmo viene a desmantelar la teoría de los derechos adquiridos por el demonio (con mucha influencia entre los Padres). En palabras de Anselmo: "Dios debe al demonio sólo el castigo, el hombre le debe la batalla: todo lo que el hombre debe dar, lo debe a Dios y no al diablo"[60]. Por nuestra parte, además, aprendemos a partir de las limitaciones de la teoría de Anselmo que, cuando se trata de la salvación, aun cuando es un asunto de fundamental importancia, al centro no debe ser puesta la cuestión del mal y del pecado, sino la relación del ser humano con Dios, que es, en definitiva, lo que se fractura con la decisión del ser humano a favor del mal. Por otro lado, con Anselmo se destaca el lugar que le corresponde al ser humano en la obra de la salvación. Aquí, tal vez, estaría el principal aporte de Anselmo, que nos permitiría considerarlo, en lo que respecta a la autonomía del ser humano y su protagonismo en la obra de la salvación, incluso, como un precursor. El modelo de Anselmo representa también un aporte, en cuanto valoriza positivamente la necesidad que existe de restablecer la justicia rota por el pecado. Esto, en la medida que permite pensar la cuestión de la reparación del ofensor como un momento interno de la acción redentora. Junto con ser restablecido el honor divino, en el acto redentor es sanado el honor y la dignidad del ser humano. Esto último lo obtiene del derecho romano. En palabras de Schileebeckx: "Una redención que llegara al hombre desde fuera, como una limosna arrojada a un mendigo, sería contraria al sentido romano del derecho: el pobre debe levantarse por sí mismo"[61]. Así, a partir de la teoría de Anselmo, podemos decir que en la obra de la salvación no sólo es importante la bondad divina (manifiesta en la redención y perdón), sino también la dignidad y libertad del ser humano que aquí intervienen. Cabe pensar la participación del ser humano en la obra redentora, ante todo, en la reparación del orden roto. Sin embargo, como correctivo a Anselmo, habría que agregar que la reparación no debe ocurrir en un supuesto orden ideal

[60] Anselmo, *Cur Deus homo*, II, 20
[61] Schillebeeckx, *Jesús*, 534.

que existe en paralelo a su historia, sino precisamente donde este orden ha sido violado, es decir, en el corazón de la misma humanidad que ha sido herida por el pecado.

3. El modelo de la sustitución

Esta vez, en el marco del pensamiento de los reformadores en torno a la justificación y la gracia, nace el modelo de la sustitución[62]. Al centro se ubica la cuestión de la justificación en Cristo y la justificación por la sola fe[63]. Lo de Lutero se explica en parte por la doctrina y la praxis eclesial de su tiempo: circulaban numerosos medios de gracia (como la venta de indulgencias) que, finalmente, hacían pensar que el ser humano podría disponer de la gracia divina para fines personales[64]. A ello se suma la conciencia que existía en la baja Edad Media de la fragilidad de la vida y el miedo a la condenación eterna[65]. En este contexto Lutero desarrolla su reflexión. En el pensamiento de Lutero, la humanidad ha sido irreparablemente dañada por el pecado[66]. El ser humano no es capaz de participar en la obra divina de la salvación. Dios justifica al pecador por la sola fe[67]. Manda en Lutero la aguda conciencia del propio pecado y la experiencia del perdón. Llega a la conclusión: Dios es justo y misericordioso y, en virtud de su misericordia, justifica al pecador[68]. Por libérrimo designio Dios comparte su justicia con el injusto[69].

---

[62] A la base de este desarrollo Ganoczy, *De su plenitud todos hemos recibido la doctrina de la gracia*, 210–27. Para la obra de Lutero nos basamos en Martin Luther, *Obras*, ed. por Teofanes Egido (Salamanca: Ed. Sígueme, 2001).

[63] Así plasmado en uno de los artículos de Schmalkalda (1537-1538): "Jesucristo, nuestro Dios y señor, 'murió por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación' (Rom 4). Sólo él es 'el cordero que porta los pecados del mundo' (Jn 1), y 'Dios descargó sobre él los pecados de todos nosotros' (Is 53). Lo mismo en Rom 3: 'Todos pecaron y serán justificados, sin mérito alguno por la gracia y por la redención realizada por Jesucristo en su propia sangre, etc.' Puesto que esto tiene que creerse o se consigue por obra de ningún género, ni por la ley ni por mérito alguno, está claro y es cierto que sólo esta fe nos justifica, como dice san Pablo (Rom 3): 'Pensamos que el hombre es justificado por la fe, sin obras de la ley' y 'por lo cual sólo Dios es justo y justifica al que cree en Cristo'. En este artículo no se puede ceder un ápice ni hacer concesión alguna, aunque perezcan el cielo, la tierra y todo lo que pueda perecer. Porque como dice san Pablo (Rom 3): 'Pensamos que el hombre es justificado por la fe, sin obras de la ley' y 'por lo cual sólo Dios es justo y justifica al que cree en Cristo'". Luther, *Obras*, 337. Como es sabido, entre las voces del mundo protestante que comparten con Lutero este interés por la doctrina de la justificación se destacan Melanchton, Zwinglio y Calvino.

[64] Cf. Ganoczy, *De su plenitud todos hemos recibido la doctrina de la gracia*, 210.

[65] Cf. Ibíd.

[66] En palabras de Lutero: "fuera de Cristo, el mundo entero, con todas sus obras y con toda su sabiduría, se encuentra sumergido en los pecados, abocado a la condenación, maldito", Luther, *Obras*, 203. Así también: "[el] pecado original entraña una corrupción tan profunda y perniciosa de la naturaleza, que ninguna razón llegará a comprenderlo", Ibíd, 345. Del mismo modo: "durante toda la existencia hay que estar luchando con los pecados incrustados en la carne", Ibíd, 350.

[67] Cf., por ejemplo, Luther, *Obras*, 161; 163; 164s; 337; 370s. Ver además Ganoczy, *De su plenitud todos hemos recibido la doctrina de la gracia*, 212.

[68] Cf. Ganoczy, *De su plenitud todos hemos recibido la doctrina de la gracia*, 211–12.

[69] "Cuando Dios advierte que el alma confía en la sinceridad divina y le honra con esa fe, entonces él la honra a ella, le reputa por justa y veraz, como lo es en virtud de esa fe", Luther, *Obras*, 160.

Al igual que en su momento postulara Anselmo, para Lutero Cristo en la cruz hace suya la necesidad humana de expiación y satisface por el pecado de la humanidad. Por lo tanto, la entrega del Hijo en la cruz tiene valor satisfactorio[70]. De acuerdo con la *theologia crucis* de Lutero, la cruz es el lugar fundamental en que ocurre el «feliz intercambio», esto es, el admirable *commercium* entre Cristo y nosotros[71]. En esto consiste la sustitución. La sustitución tiene por trasfondo el carácter representativo del sufrimiento redentor de Cristo. Cristo padece en nombre de la humanidad y paga por un pecado que no cometió. Por lo tanto, para Lutero la obra de Cristo tiene valor de expiación y es realizada como una sustitución vicaria. En la teoría de Lutero es clave una cita tomada de la Carta de San Pablo a los Gálatas: "Cristo nos ha rescatado de la maldición de la ley haciéndose maldición por nosotros" (Gal 3,13)[72]. Esto significa para Lutero que Cristo cargó sobre sí nuestro pecado y sus consecuencias (el castigo). Así, la humanidad pudo obtener la justicia de Dios, en lugar del terrible castigo que merecía por sus faltas. De este modo, en la cruz Cristo responde al deber del ser humano de expiar por su pecado. Cristo se transforma en víctima y en maldición para salvarnos. Así, con su sacrificio reconcilia para siempre a la humanidad con Dios.

Para Lutero, Dios descarga su ira sobre el Hijo. La ira divina equivale para Lutero al ocultamiento de Dios. Aquí la paradoja. En la ira divina expresada en la cruz se oculta el Dios verdadero. Dios aquí actúa *sub contrario*, es decir, en el castigo nos deja ver su salvación. Cuando Dios quiere dar la gracia, muestra su ira; cuando quiere levantar, humilla. Por su parte, en la imagen de Cristo muerto en la cruz tenemos la más perfecta manifestación de una entrega total por amor. Es lo mismo que ve el Padre. Así, teniendo ante sus ojos el rostro de Cristo en la cruz, se decide a favor de la humanidad y no le imputa su pecado[73].

---

[70] Ibíd, 345.

[71] La fórmula del intercambio en los escritos de Lutero: "Ved qué trueque y qué duelo tan maravilloso: Cristo es Dios y hombre; no conoció nunca el pecado, su justicia es insuperable, eterna y todopoderosa. Pues bien, por el anillo nupcial, es decir, por la fe, acepta como propios los pecados del alma creyente y actúa como si él mismo fuese quien los ha cometido. Los pecados se sumergen y desaparecen en él, porque mucho más fuerte que todos ellos es su justicia insuperable. Por las arras, es decir, por la fe se libera el alma de todos sus pecados y recibe el dote de la justicia eterna de su esposo Cristo". Ibíd, 161.

[72] Cf. Ibíd, 439s.

[73] "No tengo que cambiar nada de lo que hasta ahora e incesantemente he enseñado sobre este asunto, es decir, que, como dice san Pedro, por la fe recibimos un corazón distinto, nuevo y puro, y que Dios desea tenernos por totalmente justificados a causa de Cristo, nuestro mediador. Aunque el pecado no haya desaparecido del todo ni muerto en la carne, Dios no quiere tenerlo en cuenta ni darse por enterado. […] Lo que aún reste de pecado y de imperfección no será imputado como tal, gracias precisamente a Cristo. El hombre, tanto por lo que se refiere a su persona como en lo referente a sus obras, tiene que llamarse y ser, del todo justificado y santo, en virtud de la pura gracia y de al misericordia, repartidas y derramadas sobre nosotros en Cristo", Ibíd, 356.

Entonces, el juicio de ira que le correspondía a la humanidad por la grave falta cometida, es reemplazado por una palabra de gracia. Dios, pese a ser un juez implacable, computa los pecados como justicia. De este modo, la acción divina no representa para el ser humano real salvación (en términos de reparación y elevación), sino sólo la liberación de las consecuencias "punitivas" asociadas al pecado cometido. No hay real justificación (renovación interior), sino sólo la imputación externa de la justicia de Cristo. Ella no elimina, sino que sólo cubre el pecado. La justificación consiste, por una parte, en la no-imputación de nuestro pecado, y, por otra, en la imputación de la justicia de Cristo. El ser humano pasa de ser un pecador condenado a ser un pecador agraciado. Esto, sin embargo, no le significa una transformación interior (*habitus*). Sigue siendo pecador, aunque ahora justificado: *simul iustus et peccatur*. De este modo, tanto Cristo como nosotros (aunque Cristo en sentido inverso) somos *simul iustus et peccator*. Nosotros siendo pecadores hemos sido declarados justos. Cristo, en cambio, es el justo que se ha hecho pecado, para que nosotros, sin que dejáramos de ser pecadores, fuéramos declarados justos. Este *simul iustus et peccator* merece mayor atención. Hay detrás una mirada crítica hacia un particular modo de entender la salvación. Para Lutero no basta con una declaración de justicia para que exista divinización. Hay una diferencia entre lo que representa la salvación en un mundo aún gobernado por el pecado y su horizonte de realización última y verdadera. Esto último sería algo que se espera ver realizado al final de los tiempos, cuando la figura de este mundo haya pasado.

En cuanto a los efectos que tiene en la humanidad la acción redentora de Cristo, para Lutero, en el ser humano la herida de muerte que ha provocado el pecado sigue abierta. La naturaleza humana permanece sumergida en la profunda corrupción causada por la desobediencia de Adán. No existe real purificación ni divinización del ser humano. La humanidad es y sigue siendo una masa de condenación. Su albedrío se encuentra a tal punto esclavizado por el pecado que el suyo ya no es más un *libero arbitrium*, sino un *servum arbitrium*[74]. El ser humano es incapaz de colaborar en la obra de la salvación. Esto afecta también a la humanidad de Cristo. Por eso para Lutero la entrega de Cristo en la cruz no tiene en sí misma un valor salvífico. Las suyas no son obras meritorias, porque no existe posibilidad alguna de mérito para una humanidad que ha sido herida hasta tal extremo por el

[74] "… el libre albedrío está cautivo y reducido a servidumbre a causa del pecado; no es que no exista, sino que no es libre salvo para el mal", Ibíd, 80.

pecado. La muerte de Cristo en la cruz, entonces, es sólo el lugar principal en el que Dios le revela a la humanidad la salvación.

Entre los límites que vemos en el modelo de la sustitución de Lutero cabe destacar lo siguiente. Resulta problemático el modo como Lutero entiende el rol del Padre en la salvación. Lo que prima no es su amor infinito, ni su acción se sostiene en un designio de salvación trazado por él desde la creación del mundo. Vemos a Dios como un ser, al mismo tiempo, justo, vengador y cruel, al que no le importa hacer sufrir a su Hijo la pena de la condenación que le correspondía a la humanidad. Al centro se ubica la figura de Cristo muerto en una cruz y se dice que está ahí porque el Padre ha descargado sobre él su ira. Cristo se ha hecho maldito de Dios (fuertes declaraciones) y ha cargado sobre sí con el pecado y la maldición que pesaba sobre la humanidad. Cargar con ese pecado significa en este caso morir en una cruz. La cruz (sufrimiento) y la muerte en sí mismas se presentan como causa de salvación. En la pluma de Lutero tampoco se evidencia la solidaridad recíproca de la humanidad y divinidad en Cristo. Tenemos, en definitiva, a un Dios que guarda silencio y a una humanidad que permanece inmóvil, mientras el Hijo muere en la cruz. Es también problemática la infinita distancia que en la reflexión de Lutero se pone entre el orden divino y el orden creado. Dios es para Lutero el absolutamente santo. El ser humano, el absolutamente pecador. Sin Cristo no existe posibilidad alguna de encuentro entre Dios y el ser humano. Se está desconociendo aquí el amor paternal de Dios y la inigualable dignidad del ser humano, revelada en la encarnación y confirmada a lo largo de la obra de la salvación.

Sin negar sus limitaciones, hay elementos de la teoría de Lutero que merecen un lugar de importancia en una comprensión de la salvación para nuestro tiempo. En el pensamiento de Lutero, al centro se ubica la imagen de Cristo crucificado y así se nos recuerda la real gravedad del pecado en la vida del ser humano. En la cruz, además, brilla el rostro de Cristo, como imagen de una entrega total por amor. A la vista de la obra redentora, adquiere toda su importancia que el Hijo se haya hecho verdadero hombre: puesto del lado de la humanidad caída, hace posible que exista redención del pecado, reparación del daño causado por el

pecado y reconciliación de la humanidad con Dios. La categoría sustitución es clave: hay aquí en el de Cristo un acto de real solidaridad[75].

[75] De acuerdo con lo que nos permite ver H. U. von Balthasar, la categoría es valiosa, aunque el modelo explicativo parece no ser el adecuado. Así, en su reflexión él recupera esta categoría para la teología contemporánea en Balthasar, *Teodramatica: La acción*, 4:209–396.

Capítulo 3

Motivos soteriológicos de la teología contemporánea

Entre los desarrollos soteriológicos contemporáneos se destacan los esfuerzos realizados por la llamada *soteriología crítica*[1]. Se trata de líneas de investigación que parten de los grandes modelos y categorías soteriológicas que recorren la historia del pensamiento teológico, para desde ahí ofrecer una relectura de los paradigmas soteriológicos más importantes. Lo nuestro se inscribe en la ruta de las categorías.

Al momento de definir las categorías soteriológicas que estarían a la base de este desarrollo, pensando en la segunda parte de este trabajo, entre las muchas alternativas posibles hemos privilegiado corrientes de pensamiento de tendencia humanista, en los que se acentúa la dimensión antropológico-existencial de la salvación (que la literatura también hace suya). Así, hemos llegado a (1) la salvación como *trascendencia* (K. Rahner); (2) la salvación como *sentido* (B. Welte), (3) la salvación como *esperanza* (W. Pannenberg); y la salvación como *liberación* (G. Gutiérrez).

Aun cuando por nuestra parte reconocemos la centralidad de Jesucristo en la obra salvadora de Dios, en estas categorías no es puesta al centro la significación salvífica de la persona de Jesucristo, para permitir que se destaquen otras dimensiones de la salvación de carácter antropológico fundamental que también le pertenecen. Esto, sin embargo, no significa negar la centralidad e importancia que tiene Jesucristo en el plan de salvación divino. Ello será retomado al tratar sobre la mediación salvífica y Jesucristo como único mediador de la salvación. De esta manera, además, contaremos con los elementos necesarios que nos permitirán dar cuenta del modo como las demás mediaciones participan en la obra salvífica divina que acontece en la historia contando con la persona de Jesucristo como el único mediador de la salvación.

A modo de presentación general de las cuatro categorías elegidas, cabe señalar lo siguiente.

---

[1] Cf. D. Wiederkehr, *Fe, redención, liberación*, 65-79. Trabajos representativos en esta línea, citados por este autor: G. Greshake, "Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte", en L. Scheffczyk (ed.), *Erlösung und Emanzipation*, Quaest Disp 61, Friburgo de Brisgovia 1973, 69-101; Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, en *Theologische Quartalschrift*. München [ThQ] 153 (1973), 323-345; F. Hammer, Genugtuung und Heil. Sinn und Grenzen der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, Viena 1967; R. Haubst, "Anselms Satisfactionslehre einst und heute", en *Trierer Theologische Zeitschrift* [TrThZ], 80 (1971), 88-109.

El *sentido* no es una categoría bíblica, sin embargo, en el sentido se hacen presentes motivos bíblicos de fundamental importancia. El sentido incluye dirección, interiorización de una esperanza y mirada hacia el futuro. Nos interesa el sentido porque permite afirmar el valor de la subjetividad humana en el dinamismo que pone en movimiento la historia, y porque permite pensar la significatividad de la existencia con renovada profundidad (que, como veíamos tiene mucho que ver con la comprensión de la salvación).

La *trascendencia* es un motor que pone en movimiento la historia. Se trata en este caso de una categoría que se encuentra presente en el camino de superación del pueblo de Israel, en el acontecimiento de Jesucristo, particularmente en el misterio pascual y que está en el trasfondo del modelo de la divinización. La trascendencia como motivo soteriológico, resulta de particular interés en este estudio, en cuanto permite pensar la salvación de un modo dinámico, a la vez que favorece la consideración de las posibilidades de realización en libertad que la misma creación posee.

La *esperanza* es una categoría que se reconoce sin dificultad en la experiencia bíblica de la salvación, concretamente, como parte del horizonte salvífico hacia el que se dirige la historia, impulsada y sostenida en la promesa. La esperanza, además, de cara al acontecimiento de Jesucristo, habla de cómo el futuro esperado palpita desde ya en el mundo y, así, sirve de motor que pone en movimiento la historia, hacia un horizonte que supera lo que la creación puede imaginar para sí misma desde sus propias potencialidades. La esperanza cristiana es modificada por la resurrección, al recibir un horizonte de realización infinitamente mayor. Aquí el valor agregado que representa para la comprensión de sí del ser humano, la experiencia religiosa que aporta el judeocristianismo.

Finalmente, como hemos visto en las páginas precedentes, la *liberación* es un motivo fuertemente presente en la Sagrada Escritura. En un nuevo contexto (evidenciado por la teología latinoamericana de la liberación), adquiere particulares notas, dando mucho más de sí. La liberación a nivel socio-histórico debe ser considerada al tratar sobre la liberación de la libertad que Dios hace posible. Por su parte, esa liberación de la libertad encuentra en la concreta historia de la humanidad su lugar de verificación.

Una vez realizada la apropiación teológica de la salvación desde estas categorías, cuando corresponda poner la mirada en la literatura, la pregunta en todos los casos será la siguiente:

¿cómo resuena en las entrañas del mundo y, así, recupera su raigambre antropológico-fundamental la comprensión de la salvación, cuando ella es entendida como una salvación según sentido, trascendencia, esperanza y liberación?

1. Trascendencia y salvación (K. Rahner)

Según ha llegado a comprender K. Rahner –siguiendo en ello a Tomás de Aquino–, el ser humano no sólo pregunta por el ser, sino que él mismo *es* esa pregunta[2]. ¿Qué le supone esto al humano existir? La existencia humana es dinamizada por la pregunta que el ser humano es para sí mismo. La existencia humana progresa al ser impulsada internamente por la pregunta que el ser humano es para sí mismo y que lo impele permanentemente a moverse en dirección a más. De este modo, el ser humano se va desplegando progresivamente en el tiempo, en un dinamismo que es mediado por el encuentro con el mundo. Esto es existir.

El ser humano es espíritu finito. La simultánea condición finita de su ser mundano y anchura infinita del espíritu que caracteriza al ser humano juega en esto un rol fundamental. El ser humano es un ser que, en lo que respecta a su vocación fundamental, necesariamente debe encaminarse desde lo habido hacia lo que se encuentra para él aún en espera. Su ser en el mundo se traduce, de este modo, en un existir como proyecto desde lo que él es, en orden a lo que puede y debe ser. Por eso se puede decir que la trascendencia es un dinamismo que es constitutivo del ser humano: "La trascendencia hacia el ser en general es la estructura fundamental del [ser humano]"[3]. El ser humano en cuanto espíritu *finito*, es un ser que sólo se realiza como ser de la trascendencia, condicionado por las fronteras de su espacio-temporalidad. Así, se realiza como ser de la trascendencia contando con la mediación de aquello que no es él mismo, que lo saca de sí y lo lanza más allá de sí mismo[4]. La apertura

[2] Cf. Karl Rahner, *Espíritu en el mundo: metafísica del conocimiento finito según Sto. Tomás de Aquino*, Biblioteca Herder. Sección de Teología y Filosofía 53 (Barcelona: Herder, 1963), 73.

[3] Karl Rahner, *Oyente de la palabra: fundamentos para una filosofía de la religión*, ed. refundida / por J. B. Metz., Biblioteca Herder. Sección de teología y filosofía 88 (Barcelona: Herder, 1967), 73. Este dinamismo del espíritu humano es llamado por Tomás de Aquino *desiderium naturale* que, según entiende Tomás, y con él Rahner, corresponde a una ilimitada apertura del ser humano a toda realidad posible. El ser humano es una pregunta abierta que se dirige, en definitiva, al Dios infinito, único en quien puede encontrar una respuesta desde la total carencia de límites que caracteriza al espíritu humano: cf. Karl Rahner y Herbert Vorgrimler, «Desiderium Naturale», *Diccionario teológico*, Biblioteca Herder. Sección de teología y filosofía. 104 (Barcelona: Herder, 1966), 162. El tema del deseo natural de ver a Dios como deseo humano que se revela en la misma existencia del ser humano es desarrollado por M. Blondel y J. Alfaro: existe en el ser humano un deseo que sólo en Dios es capaz de saciar, por lo tanto, el ser humano necesariamente debe buscar a Dios como horizonte permanente que dinamiza la existencia. Sobre esto último cf. Jesús Avelino de la Pineda, *El sobrenatural de los cristianos* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985), 23ss y 71ss.

[4] Cf. Rahner, *Oyente de la palabra*, 155. La exteriorización y concreción histórica de la experiencia trascendental es llamada por Rahner dimensión *categorial*. La dimensión trascendental del ser humano precede y define la experiencia concreta que

ilimitada del espíritu humano, así como la tensión y movimiento que lo impulsa permanentemente más allá de sí, configura lo que Rahner llama *experiencia trascendental*[5]. A la vez, en virtud de la mediación de los entes intramundanos se historiza esa experiencia trascendental y el ser humano se realiza como ser de la trascendencia.

Los entes finitos comparecen en el horizonte ilimitado del espíritu. Se presentan como realidades que, desde su finitud y limitación, dan noticia al ser humano del horizonte infinito e incondicionado de la trascendencia. De este modo, en el encuentro con *lo otro* de la existencia, el ser humano puede ir más allá de los límites que le impone su finitud y limitación. Así, a partir del encuentro con los entes que conforman su mundo, el ser humano va desplegando la existencia. La trascendencia, por su parte, supone, partiendo del mundo, ir más allá de lo entitativo de los entes, para llegar al ser que les sirve de fundamento.

Según entiende Rahner, dada la finitud del espíritu humano, es condición de posibilidad de la trascendencia lo que Rahner llama la *anticipación del ser* [*Vorgriff*]: "El [ser humano] es el ser que trasciende, por cuanto todo su conocimiento y su acción cognoscitiva están fundados en una anticipación del ser en general, en un saber no temático, pero ineludible acerca de la infinitud de la realidad"[6]. Lo anticipado es el ser y no la nada: "la nada nada funda; la nada no puede ser el hacia dónde de la anticipación, lo que atrae y mueve, lo que pone en marcha aquella realidad que el hombre experimenta como su vida real y no nula"[7]. Se trata de la irradiación del ser lo que sostiene internamente la trascendencia[8]. Porque es así, podemos pensar que el destino inscrito para el ser humano en su experiencia trascendental

se realiza en el tiempo y en el mundo. El sujeto se realiza a sí mismo en conocimiento y libertad, y lo hace desde la esencia que le pertenece como sujeto espiritual y libre. Por lo tanto, el ser humano no es un simple receptáculo vacío que la realidad va llenando, sino que cuenta con una estructura previa (a priori) desde la cual conoce y a partir de la cual actúa: "[hay en el ser humano un] horizonte trascendental, espacio dentro del cual sale al encuentro un determinado objeto particular", Karl Rahner, «Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo», en *Escritos de Teología*, vol. VI (Madrid: Taurus, 1961), 278. La dimensión trascendental del ser humano se relaciona íntimamente con la categorial, en cuanto lo trascendental es el contenido y fundamento de lo categorial, y lo categorial es condición de posibilidad para que lo trascendental llegue a sí mismo: "[el ser humano] para llegar a ser realmente el mismo, no puede de ninguna manera mantenerse en su pura trascendentalidad, sino que tiene que entregarse a lo categorial", Rahner, *Espíritu en el mundo*, 385.

[5] Cf. Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 5.ª. ed. (Barcelona: Herder, 1979), 54. La experiencia trascendental en cuanto *trascendental* es una estructura apriorística del ser humano que precede y penetra toda experiencia concreta que se tiene de un determinado objeto particular, cf. Ibíd. La experiencia trascendental, aun cuanto en sí misma no significa un encuentro con la realidad categorial, es una real *experiencia*, porque es condición de posibilidad de cualquier experiencia objetiva, cf. Ibíd, 38.

[6] Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 52.

[7] Ibíd.

[8] Cf. Ibíd, 53.

no es el vacío, la nada y el sinsentido, sino "la posesión del sentido absoluto y de la unidad misma que lo reconcilia todo"[9].

El desde dónde y hacia dónde de la trascendencia es el ser absoluto que llamamos Dios. El fundamento de todo cuanto existe es Dios y él se sitúa en la raíz de la existencia. Por lo tanto, a un nivel originario, es decir, en la trascendencia misma del ser humano, ya nos es dado Dios[10]. El desde dónde y hacia dónde de la trascendencia es llamado por Rahner "Misterio sagrado" [*heiliges Geheimnis*][11]. Dios es siempre Misterio para el ser humano y el ser humano es capacidad de su aceptación[12]. Dios en cuanto Misterio *sagrado* es "el hacia dónde infinito del amor"[13]. La gracia salvadora de Dios, por lo tanto, no es "algo" (nueva condición recibida en virtud del don del Espíritu Santo), sino Dios mismo que se comunica a sí mismo al ser humano como un nuevo principio de vida para él. A su vez, ese ser absoluto, por libre y gratuito designio, se comunica al ser humano como nuevo principio de la existencia, transformando a nivel originario la historia humana en una historia de salvación. Autocomunicación de Dios [*Selbstmitteilung Gottes*] significa que Dios mismo se comunica al ser humano como cercanía absoluta e indulgente, haciendo del ser humano "el evento de una libre, gratuita e indulgente autocomunicación absoluta de Dios"[14]. Por comunicación de Dios mismo entiende Rahner la "autocomunicación ontológica de Dios"[15], es decir, "su en-sí"[16]. Porque Dios le comunica al ser humano su propio ser divino, la trascendencia humana es efectivamente trascendencia a Dios, y Dios es para su criatura real principio de divinización. La autocomunicación divina es ya acontecimiento salvífico: "La propia oferta de Dios, en la que él se comunica absolutamente a la totalidad del [ser humano], es por

[9] Ibíd, 250.
[10] Cf. Ibíd, 81.
[11] Ibíd, 84. Es interesante razón que lo lleva a elegir esta denominación. El nombre quiere facilitar a cada [ser humano] particular en la experiencia concreta de su existencia el acceso reflejo a la experiencia originaria de Dios", Ibíd, 83. Lo que se busca finalmente es que cada ser humano, independiente del lugar en el que se encuentre o los presupuestos de los que parta, pueda tematizar la experiencia que ya tiene del misterio. Por eso son rechazados los nombres que usualmente se dan a Dios. Así se evita que se le dé a la palabra *Dios* una significación equivocada. Además, se quiere favorecer el acceso a la novedad que entraña la experiencia de lo divino: si el lector asume que Dios es una realidad conocida, entonces no hará un camino de real acercamiento al Misterio. En este caso el punto de partida para penetrar en este Misterio es la experiencia originaria del ser absoluto y lo experimentado en ella. A ello se sigue la conceptualización de la misma que realiza la inteligencia de la fe.
[12] Cf. Karl Rahner y Herbert Vorgrimler, «Misterio», *Diccionario teológico*, Biblioteca Herder. Sección de teología y filosofía. 104 (Barcelona: Herder, 1966), 436.
[13] Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 89.
[14] Ibíd, 157.
[15] Ibíd, 148.
[16] Ibíd, 169.

definición la salvación del [ser humano], ya que es la consumación de la trascendencia del [ser humano], en la que éste se trasciende a sí mismo hacia el Dios absoluto"[17]. ¿De qué salvación se trata aquí? De la salvación que le es dada a todo ser humano en semilla, haciendo posible la realización plena que depende de su encuentro con la divinidad. Aquí otra manera de presentar la divinización como lo que acontece al ser humano toda vez que la gracia de Dios lo alcanza.

Dios al autocomunicarse al ser humano "convierte su propia realidad divina en constitutivo de la consumación de la creatura"[18] y, así, se establece como "punto de partida real de la autorrealización consumada del [ser humano]"[19]. La autocomunicación de Dios significa que "Dios mismo en su realidad más auténtica se hace [el] constitutivo más íntimo del [ser humano]"[20]. Así, en virtud de la autocomunicación divina el ser humano cuenta con Dios como existencial permanente de su trascendentalidad. Es lo que Rahner llama "existencial sobrenatural" [*übernatürliches Existential*]. El existencial sobrenatural es una determinación del ser humano que le viene dada previo a toda posible realización existencial y a toda experiencia de mundo[21]. Es importante notar que para Rahner no se trata aquí de una facultad nueva que se suma a lo que el ser humano ya posee, sino "una iluminación interior de la misma subjetividad o trascendentalidad"[22]. Se trata, en concreto, de la presencia de Dios iluminando desde dentro al ser humano, que produce una real transformación en la trascendencia humana (efectos divinizantes). Tal determinación de la existencia es, en definitiva, causa de salvación, en cuanto significa para el ser humano la ordenación efectiva de la trascendencia hacia Dios, que es para él la fuente de su plenitud: "esta gracia cambia la conciencia del [ser humano], le da – como dice la escolástica – un nuevo objeto formal, más elevado, en conformidad con la gracia, aunque no de manera refleja; es decir, confiere la trascendencia hacia el ser absoluto de Dios como beatificante"[23].

---

[17] Ibíd, 177.
[18] Ibíd, 153.
[19] Ibíd, 152.
[20] Ibíd, 147s.
[21] Cf. Ibíd, 160.
[22] Rahner, *Oyente de la palabra*, 23 nota 8.
[23] Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 209s. Ver además Ibíd, 165 y 184; Karl Rahner, «Historia del mundo e historia de salvación», en *Escritos de Teología*, vol. V (Madrid: Taurus, 1964), 121; Karl Rahner y Herbert Vorgrimler, «Revelación», *Diccionario teológico*, Biblioteca Herder. Sección de teología y filosofía. 104 (Barcelona: Herder, 1966), 643; Karl Rahner, «Revelación», *Sacramentum Mundi* (Barcelona: Herder, 1976), 95s; Pineda, *El sobrenatural de los cristianos*, 105.

La trascendencia humana es trascendencia en libertad. El fundamento de ello se encuentra en la autocomunicación divina: "[La autocomunicación de Dios] grava al [ser humano] precisamente con la gracia y la responsabilidad por su propia acción irrenunciable"[24]. De este modo, si bien a nivel trascendental la obra de la salvación ya ha sido realizada, a nivel categorial no todo está dicho. Al ser humano le corresponde aceptar o rechazar la oferta que Dios hace de sí mismo. Así las cosas, la historia humana se ha transformado en "la historia de esta oferta de sí mismo ofrecida por Dios con libertad y aceptada o rechazada por el [ser humano] con libertad"[25]. A tal punto es fundamental la decisión humana en libertad, que se puede sostener que "no hay acción salvífica de Dios en el [ser humano] que no sea a la vez acción salvífica del [ser humano]"[26].

La libertad es para Rahner la facultad de lo eterno y la eternidad es el fruto maduro de la libertad, es decir, "la autenticidad y el carácter definitivo de la libertad que ha consumado su tiempo"[27]. Más aún, la eternidad "mora en lo temporal para que con libertad pueda hacerse algo definitivo"[28]. El fundamento de esto se encuentra en Dios: "[la libertad humana] está posibilitada por un abrirse continuo, por una irrupción de su horizonte, de su «hacia dónde absoluto», que llamamos Dios"[29]. La grandeza de la libertad estriba precisamente en su capacidad de dar forma a lo definitivo: "[la libertad es] la única facultad de lo definitivo, la facultad del sujeto que mediante esa libertad ha de ser llevado a su situación definitiva e irrevocable"[30]. Aquí la principal razón de ser de la libertad. Ella existe para que la realidad "reciba realmente validez y condición ineludible"[31]. Así la libertad "coloca al [ser humano] definitivamente en su consumación"[32]. La trascendencia en libertad es, finalmente, trascendencia a Dios, porque "en cada acto libre Dios está dado atemáticamente como su fundamento sustentador y su último 'hacia dónde absoluto'"[33]. Así, la trascendencia humana, sostenida por la gracia divina libremente ofrecida, es una trascendencia en Dios que se dirige hacia la realización plena en Él:

[24] Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 177.
[25] Ibíd.
[26] Ibíd, 176s. Ver además Rahner, «Revelación», 92.: K. Rahner, "Revelación", 92
[27] Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 60.
[28] Ibíd, 319.
[29] Karl Rahner, *La gracia como libertad* (Barcelona: Herder, 1972), 38.
[30] Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 123.
[31] Ibíd, 124.
[32] Rahner, «Historia del mundo e historia de salvación», 115.
[33] Rahner, *La gracia como libertad*, 38s.

> "el fin como tal (por la autocomunicación de Dios) es también la fuerza del movimiento mismo (lo que acostumbramos a llamar gracia), y la esencia de la dinámica espiritual, sólo pueden describirse adecuadamente diciendo: el espíritu agraciado se mueve en el fin (por la autocomunicación de Dios) hacia el fin (la visión beatífica)"[34].

La trascendencia humana es trascendencia en amor. Dios como Misterio sagrado es quien funda de un modo permanente la trascendencia humana, haciendo posible que ella se realice como libertad amante. Así también, es Dios quien consuma el movimiento del espíritu finito en un acto de abandono total en el amor divino. Porque Dios es Misterio sagrado, el acto religioso fundamental es "el dejar, adorando, que el misterio domine mediante el amor entregado"[35]. Y porque Dios en su santidad es la norma última de todo el actuar humano, la última y definitiva trascendencia en amor significa para el ser humano la participación en la infinita bondad divina[36]. El ser humano, entonces, es introducido como totalidad en el ámbito de la divinidad, y, así, es alcanzado por la gracia divina que lo salva y diviniza. La trascendencia en amor es protagonizada por una libertad amante y se traduce en una experiencia que es mediada por el encuentro del sujeto consigo mismo, con el otro y con el mundo[37]. Finalmente, esta realización del sujeto como libertad amante "nos lleva a Dios y a su amor"[38].

A lo hasta aquí expuesto se sigue una importante conclusión. La salvación no es sólo un bien escatológico que esperamos advenga en un futuro remoto, sino que es una realidad que está aconteciendo desde ya. En palabras de Rahner: "… la salvación no es para el cristiano el futuro, que está pendiente aún, y que cuando llega, acoge la historia del mundo, no estando por lo mismo dado ahora todavía. No; la salvación acontece ahora"[39]. Tenemos, además, que la salvación es experimentada en esta vida e historia a partir del encuentro con los entes que forman parte de lo que llamamos mundo. Esto le imprime a la historia humana una particular densidad. Finalmente, nos encontramos con el sorprendente poder de la libertad, que es capaz de introducir la eternidad en el tiempo.

---

[34] Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 163.
[35] Karl Rahner, «Sobre el concepto de misterio en la teología católica», en *Escritos de Teología*, vol. IV (Madrid: Taurus, 1962), 85.
[36] Cf. Karl Rahner y Herbert Vorgrimler, «Santidad de Dios», *Diccionario teológico* (Barcelona: Herder, 1970), 677.
[37] Cf. Rahner, «Sobre el concepto de misterio en la teología católica», 71.
[38] Rahner, «Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo», 276.
[39] Rahner, «Historia del mundo e historia de salvación», 116.

De este breve recorrido por el pensamiento de Rahner, en lo que respecta a la trascendencia cabe señalar lo siguiente.

Cuando se piensa en el ser humano en clave de trascendencia, se parte de los límites y posibilidades de la existencia. A la vez, supone la afirmación del horizonte infinito hacia el que el ser humano tiende existiendo. Finalmente, se cuenta con la positividad de la historia, que hace posible que así suceda. Hay, además, una comprensión dinámica del ser humano: a partir de una situación inicial, en virtud del encuentro con el don de Dios, se encamina hacia una realizada salvación. Es de notar que la necesidad de superar la propia condición no le viene dada al ser humano de la desfiguración de su imagen por el pecado, sino por su condición finita, que se acompaña del permanente impulso a más que proviene de su ser espíritu. De la diferencia que se establece entre la finitud y la dimensión espiritual nace su necesidad de salvación. ¿De qué salvación se trata? El ser humano es una pregunta a la espera de una respuesta, un corazón que reclama lo que es suyo, una posibilidad abierta en la que palpita un anhelo de plenitud, un ser finito que busca incansablemente transgredir esa finitud. La salvación, por lo tanto, no es un dinamismo extraño a la existencia, sino una palabra interior que sirve de impulso en la aventura de existir, a la vez que una provocación que mantiene al ser humano permanentemente en camino. En definitiva, tenemos que el ser humano es un ser impelido a más internamente y, así, llamado internamente a tender con su vida hacia una realizada salvación. Es de notar que, a la base de esta comprensión de la salvación hay una ideal del ser humano como un ser, al mismo tiempo, inacabado y responsable de sí. Porque se le ha confiado el destino de la existencia, el ser humano se debe al esfuerzo continuo por asumir su propia vida y llevarla a buen término.

La trascendencia para hacerse efectiva requiere del tiempo y del encuentro con las realidades intramundanas. Esto quiere decir que la trascendencia es un dinamismo *progresivo*, que supone la mediación de lo que pertenece al mundo que el ser humano habita. Así también la salvación, como acontecimiento que arraiga en la vida presente y se realiza de un modo paulatino en y desde el mundo. Del mismo modo la presencia divina que hace posible la salvación debe ser buscada en las entrañas del mundo: el mundo es lugar de Dios. Respecto del modo como ejercen los entes intramundanos su rol mediador, la explicación de Rahner resulta sugerente. Los entes no se agotan en sí mismos, sino que apuntan más allá de sí, a la infinitud que desde su límite señalan. De este modo, aún en su finitud son capaces de

introducirnos en un horizonte mayor. Así, los entes son camino de encuentro con el ser que les sirve de fundamento y, en ese fundamento, con el Ser absoluto que llamamos Dios. Esto tiene una importante consecuencia en lo que respecta a la salvación. No en otra parte, sino en la trama de relaciones que configuran lo que llamamos mundo acontece la salvación. Trascender, por su parte, significa ir más allá de lo entitativo de los entes, hacia el ser incondicionado que brilla en ellos, y la salvación, enmarcada en este dinamismo de trascendencia, consistiría en la superación de la propia finitud, cosa que es posible gracias a este movimiento que tensiona la existencia en dirección a más. En este dinamismo se evidencia que el lugar de llegada del movimiento de trascendencia (y salvación) es el ser absoluto que llamamos Dios, en quien se encuentra para el ser humano su definitiva salvación.

El ser absoluto es llamado por Rahner Misterio Sagrado. De él ha recibido el ser humano el último y definitivo impulso en el movimiento de superación que dinamiza la existencia. Se trata, en definitiva, de un nuevo principio de vida y un horizonte de realización mayor. El ser humano es movilizado por ese nuevo principio vital desde su centro vital: en la raíz de la existencia se encuentra Dios mismo como principio y fundamento de la trascendencia. Así, Dios como existencial permanente del ser humano y principio de su consumación, hace posible que la trascendencia humana sea efectivamente trascendencia a Dios, y que la historia que el ser humano protagoniza se realice como una auténtica historia de la salvación.

La afirmación de la centralidad de la gracia divina no supone negar el lugar de la libertad humana. Dios no salva al ser humano sin contar con su consentimiento: para que exista salvación media la aceptación por parte del ser humano del Dios que se ofrece a sí mismo como causa de salvación. Sorprende pensar que todo un Dios pide a la criatura permiso para darle una mano, y que ese Dios, aun cuando está decidido a salvar la obra de sus manos, corre el riesgo de poner en manos del ser humano la decisión en libertad de la que, en gran medida, depende el desenlace de la historia. Por su parte, cuando la criatura acepta el don divino, permite que su historia, ahora sostenida por la gracia divina, se oriente con decisión hacia su consumación en Dios.

Al considerar el diálogo divino y humano (como oferta de Dios y aceptación de esa oferta por parte del ser humano), entra en la ecuación de la que resulta la salvación, las acciones

que dependen de la libertad y el amor, o, mejor dicho, se incorpora la libertad amante como provocación divina que es secundada por la entrega de sí del ser humano. La salvación acontece en medio de un juego de libertades. Se trata de la libertad divina que se manifiesta en la comunicación que Dios hace de sí mismo, y del ser humano que, en respuesta a esta oferta, como hemos dicho, se autorrealiza como libertad amante. Esa libertad, y aquí lo admirable, tiene el poder de dejar huellas de eternidad en el tiempo. Aquí la grandeza de la libertad, que, una vez más, encuentra su fundamento último en el Dios que se autocomunica en el corazón humano y se constituye como nuevo principio de vida.

Cuando hablamos de la eternidad en el tiempo estamos resaltando las huellas de lo definitivo que es posible reconocer en una historia que existe bajo la égida de lo temporal. Se trata de la eternidad de esta historia. Eso significa que la definitiva figura de lo eterno es algo que no podremos definir mientras esta historia esté en curso. Cada individuo en el ejercicio de su libertad va dejando una huella única. Cada sujeto recorre su propio camino. La historia no se repite. No todo está dicho. De ahí la importancia, al momento de pensar la salvación de considerar esa apertura y de prestar atención aporte que cabe a quienes son capaces de dejar una huella única a su paso. Cabe desde aquí resignificar la realizada salvación como algo que resulta de lo vamos sembrando a nuestro paso, y de redescubrir la responsabilidad personal que cabe a cada uno/a en la obra de la salvación que Dios sigue impulsando desde las entrañas del mundo.

2. Sentido y salvación (B. Welte)

Según llega a ver Welte, el fenómeno de la muerte y la amenaza de la nada (con *el abismal no-algo* que la acompaña) representan un problema antropológico fundamental[40]. La muerte representa para el ser humano un límite infranqueable y una amenaza para la realización de su proyecto. Con la muerte se levanta la pregunta por el sentido: "¿qué sentido tiene todo? ¿Por qué existe algo?"[41].

Welte desarrolla un camino de respuesta a la pregunta por el sentido a partir de la que él describe como una *fenomenología de la nada*. Asume como punto de partida una paradójica constatación: la existencia está llena de esa nada. Entendiendo que la nada no es sólo la

[40] Bernhard Welte, *Filosofía de la religión*, Biblioteca Herder. Sección de teología y filosofía 166 (Barcelona: Herder, 1981), 158.
[41] Ibíd, 159.

negación de lo existente, sino, ante todo, lo otro frente a la existencia[42]. En ese sentido, la nada se presenta como la sombra en la que brilla lo que es algo[43]. De este modo, como necesario contraste que permite ver lo demás, la nada cohabita discretamente en la existencia. Si bien, la nada es una realidad que podría ser oída por el sujeto, por la incomodidad que provoca suele ser ignorada[44]. Para huir de la nada, el ser humano se esconde en lo finito y contingente del mundo, se pierde en el hacer y se deja absorber por lo fugaz y pasajero. Cuando así hace, él finalmente pierde porque eso le significa evadir las preguntas supremas de la existencia. Si, por el contrario, presta atención a la nada, él gana porque así puede acceder a una verdad suprema de la existencia[45].

Respecto del significado de la nada, existen dos posibilidades: la nada puede ser entendida como pura nada (*nichtiges Nichts*) o como el encubrimiento absoluto de algo. Según como se le interprete será el modo de entender la existencia y la manera de situarnos ante ella. A la nada nula se sigue la indiferencia frente a las posibilidades que la nada inaugura. Dará lo mismo el bien o el mal, la justicia o la injusticia, la verdad o la mentira, la esclavitud o la libertad. Así, la nada nula destruye todo esbozo y postulado de sentido. Sin embargo, si al prestar atención a las certezas fundamentales que sostienen la existencia, el ser humano comprende que la verdad no es esta. Lo que invade la existencia no es esa nada nula a la que nada se sigue. Al ser humano no le da lo mismo si en la vida triunfa el bien o el mal, la justicia o la injusticia, la esclavitud o la libertad. Si es así, si existe un sentido en la raíz de la existencia, entonces debe existir un fundamento del que depende ese sentido. Porque existe ese fundamento, se puede tener la seguridad de que la nada no es una nada nula, sino una realidad que encubre algo de un modo absoluto. Se puede postular, entonces, que en la nada se oculta una presencia, un poder infinito e incondicional que todo lo conserva y que a todo le da sentido[46].

Tenemos, entonces, que la nada, en medio de su negatividad fenoménica, es una presencia que nos habla de la infinitud e incondicionalidad que existe más allá de su nulidad. ¿Por qué esa infinitud e incondicionalidad se esconde en la nada? Este hecho se relaciona con lo que

[42] Ibíd, 55.
[43] Cf. Ibíd, 61.
[44] Cf. Ibíd, 159.
[45] Cf. Ibíd.
[46] Cf. Ibíd, 71.

es propio de la condición humana y con la manera de aprehender la realidad que le es propia. Lo infinito e incondicionado representa, por una parte, lo más lejano a nosotros –separado del pensar, inaprehensible por el lenguaje, más allá de lo finito y condicionado de la existencia y, en cuanto tal, inaprehensible e inalcanzable por el ser humano–, y, por otra parte, lo más cercano e íntimo de nuestra existencia. Lo así descrito puede ser llamado *misterio*[47]. La nada a una vez señala y se co-pertenece con ese misterio. Por eso es importante. Según ha llegado a comprender Welte, para que un ser finito pueda tener noticia del misterio inaprehensible e inalcanzable que está a la base de todo cuanto existe, debe mediar algo así como la nada.

Creemos ver un buen contrapunto que emerge y dialoga con la fenomenología de la nada en el *principio de la significatividad*. Se trata, esta vez, de un dinamismo interno que le da a la realidad un determinado orden y una dirección:

> "… el orden de significatividad, que se muestra en los múltiples posibles momentos de nuestra existencia en el mundo, es *desde un principio* y por derecho propio irreversible en el sentido de que todo lo que es y lo que somos *debe* ser significativo [en] un sentido *positivo y pleno* a partir de nuestra comprensión de ser, y de que nada en él debiera ser significativo en sentido negativo o incompleto"[48].

La realidad, por el hecho de ser lo que es, se ve impelida hacia una realizada y plena significatividad. Así también el ser humano, que realiza su existencia como ser-en-el-mundo (*Weltdasein*) orientado por este orden de la significatividad.

El principio de la significatividad es lo que da su orden interno a la realidad y la medida que permite valorar lo que las cosas son y representan para el ser humano. Se trata de un principio dinámico, por lo tanto, su comprensión también debe serlo. Todo cuanto existe progresa desde lo que es en el presente hacia lo que, de acuerdo con el orden de la significatividad, puede y debe ser. Así también el ser humano, para quien "[todos los momentos de su existencia] están ordenados en dirección a una significatividad positiva y plena, y, a fin de cuentas, sólo en esa dirección"[49]. El límite en este progreso le viene dado a

[47] Cf. Ibíd, 80.
[48] Welte, *Comprensión de salvación: investigación filosófica de algunos supuestos para la comprensión del cristianismo*, 62.
[49] Ibíd, 63.

cada cosa por las posibilidades que le son inherentes. La salvación en este contexto se presenta como el horizonte hacia el que tiende lo que, dinamizado por el orden de la significatividad, se realiza según su última y definitiva verdad. La salvación en su estado *realizado* significa llegar a la propia verdad en la que es alcanzada la plena realización de lo que la realidad ya posee en semilla, en un desarrollo que ha sido guiado por el camino de la existencia hacia eso que esencialmente le pertenece a esa realidad: "[la salvación es] la coincidencia más acrecentada y más plena de nuestra existencia en el mundo [*Weltdasein*] consigo misma y, allí incluida, una coincidencia más acrecentada del ente del mundo con el ente que, en cada caso, somos nosotros mismos"[50]. Se habla aquí de la coincidencia de la realidad consigo misma. Por lo tanto, cuando hablamos de dinamismo salvífico, se trataría de lo que palpita en la realidad de manera germinal como esencia, que quiere expresarse en la existencia y, así, alcanzar su plena realización.

Es de notar, además, que, cuando es incorporado el concepto *mundo* en la ecuación, se está desde ya insinuando que esa esencia se despliega en la existencia de un modo relacional. En la misma línea, atendiendo a la comprensión de la salvación que hay detrás, la salvación supone considerar la realidad como un todo. Tenemos, así, que la salvación es entendida como un dinamismo que permea la realidad de un modo íntegro y total, lo cual acontece en la medida que "los elementos fundamentales de la estructura de mundo y existencia [*Weltdasein*] entran en la unidad cualificada de la coincidencia"[51]. Por lo tanto, cuando decimos que la salvación supone una dimensión relacional, no se trataría de cualquier relación, sino de aquella que permite que exista tal *unidad cualificada de la coincidencia* entre lo dado (el mundo) y lo nacido de la relación del ser humano con eso que le es dado (existencia). Así también ocurre con la existencia humana, que, como parte de este proceso, se ordena en y desde el mundo hacia esta unidad fundamental. La existencia en la medida que alcanza una real integración en ese todo que llamamos mundo, encuentra su sentido: "[el sentido de ser se alcanza] cuando nuestra existencia se encuentra en la coincidencia elevada e ilesa [*heil*] con lo que es y a lo que miramos, tirado y soportado por la significatividad imperante y plenificante"[52].

[50] Ibíd, 64.
[51] Ibíd.
[52] Ibíd, 65.

La realizada salvación sería en esta lógica la unidad íntegra de sentido [*heile Enheit*] de la estructura mundo-existencia. Se trataría, en definitiva, de una unidad que se constituye como integralidad salvíficamente. Algo así supone unidad, armonía, progreso conjunto y significación compartida. En definitiva, supone real presencia de lo que llamamos *mundo*.

Por otra parte, la salvación en este marco de comprensión puede ser definida como *una totalidad de sentido*, es decir, como una realidad a la que, *unida consigo misma, nada le falta*[53]. En palabras de Welte, la realizada salvación se encontraría "[en] la unidad cualitativa del ente consigo mismo como unidad con la medida de su esencia [en la que éste] se muestra, a su vez, como totalidad de sentido y, allí, como unidad salva"[54]. ¿Qué se entiende aquí por *medida de su esencia*? ¿En qué sentido el ente llega a sí mismo cuando esa medida adquiere una *totalidad de sentido*? Si consideramos el carácter dinámico que Welte observa en la realidad y su positiva visión del dinamismo que la mantiene en movimiento podemos sostener en entrada que no hay detrás de esta fórmula una visión esencialista de la realidad, aunque sí, tal vez, un tanto determinista. Resulta además atractiva la visión integradora de la realidad que hay detrás, según la cual existiría salvación en la medida que el ente llega a sí mismo como parte de un todo al que pertenece y con el que conforma una unidad salva. Se trataría de una comprensión de la realidad que supone la individualidad, pero también incluye el colectivo, estas dos como dimensiones esenciales y complementarias que deben ser consideradas a la par al momento de pensar la salvación.

Cuando el ente llega a sí mismo como ser-en-el-mundo, formando con las demás realidades una totalidad de sentido, entonces, ese ser conoce lo que es para él la realizada salvación: "Ahora sí el ente es, enteramente, lo que es con propiedad y lo que significa; no le falta nada, y muestra allí el sentido salvo de su ser"[55]. Lo opuesto a la salvación así entendida es el sinsentido. Consistiría en la no-coincidencia de las cosas consigo mismas. ¿Cuál sería el camino que termina en una no-salvación así entendida? Para una realidad llamada a realizarse plenamente en una determinada dirección, la no-salvación consistiría en no llegar a la meta. Esto le podría ocurrir a una realidad porque desvía el camino o interrumple la marcha antes de alcanzar su plena realización. A la vez, porque, como hemos

[53] Cf. Ibíd.
[54] Ibíd, 66.
[55] Ibíd.

dicho, la salvación supone esa unidad de sentido que se de la armonía con el mundo, la no-salvación provendría de la fractura de la relación de la criatura con el mundo, relación de la que depende al menos en parte la salvación. En ese sentido, en palabras de Welte, la no-salvación resulta de "[formas que] nos des-unen con el mundo y, con ello, nos arrancan la coincidencia de la estructura del mundo y existencia [*Weltdasein*]"[56]. ¿Cuál es la razón última de ello? La ruptura con el mundo y, por ende, la no-sintonía con él es causa de no-salvación, porque cuando se fractura esta relación los entes intramundanos, ellos se vuelven opacos a nuestros ojos y ya no nos permiten ver en ellos y a partir de ellos el misterio que los fundamenta. Cuando se rompe la armonía que sitúa gozosamente en el mundo como parte de un todo mayor, se desdibujan los contornos de las cosas y ya no somos capaces de ver la belleza que hay en ellas. Se pierde, además, la percepción de las señales que nos introducen en el mundo. Finalmente, las cosas dejan de tener valor en sí mismas y se transforman en simples útiles a la mano, que llenan necesidades que tenemos o que nos creamos. Entonces, lo que entendemos como nuestro mundo se empequeñece, y perdemos la capacidad de relacionarnos con aquello que forma parte de ese mundo en clave de admiración, respeto y cuidado. Cuando así sucede, la propia vida pierde densidad y sentido. Entonces, el ser humano se transforma en un vagabundo errante, un extranjero en su propio suelo y para él el mundo deja de ser *su* mundo: "el ente de nuestro mundo y las relaciones entre él y nosotros nos aparecen como algo extraño y desunido, y también nosotros mismos para nosotros mismos nos vemos afectados por ello"[57].

En la senda del sentido el ser humano se tropieza con lo que Welte llama *diferencia de salvación* [*Heilsdifferenz*][58]. Entre lo que el corazón humano anhela como realizada salvación y lo que de hecho encuentra en el presente hay una marcada diferencia. Se define como una diferencia de salvación en cuanto corresponde a la diferencia que existe entre lo incompleto y provisorio del presente, y lo íntegro y pleno (salvo) hacia lo que la realidad se tensiona. En palabras de Welte,

> "sufrimos de continuo porque nada de cuanto encontramos, conseguimos o alcanzamos se identifica por completo y en forma duradera con lo que en realidad hemos querido

[56] Ibíd, 64.
[57] Ibíd, 65.
[58] Aunque con algunas referencias en otras obras, este es un tema tratado, ante todo, en Welte, *Comprensión de salvación: investigación filosófica de algunos supuestos para la comprensión del cristianismo*.

siempre y que vive en nosotros como una medida secreta, una medida que llevamos con nosotros desde nuestro origen oculto"[59].

Tenemos que forma parte del misterio de la existencia el anhelo que mantiene al ser humano siempre en camino, que lo hace sentir siempre insatisfecho con lo ya logrado. Nada de lo que tenemos en el presente es capaz de colmar el corazón humano, por eso toda felicidad es provisoria y lo que provoca alguna satisfacción no perdura en el tiempo. La diferencia de salvación se ve reflejada justamente aquí, en la distancia que existe entre el anhelo del corazón humano y lo que el ser humano encuentra a cada paso.

La diferencia, en último término, tiene que ver con la distancia que separa al ser humano de lo único que es capaz de saciar el corazón humano, es decir, de aquel "algo que todo lo abarca, y que a la vez supera todo cuanto nos puede salir al paso en este mundo"[60]. El ser humano sólo tiene a su alcance seres finitos. Ellos representan para el corazón humano una suerte de promesa de salvación incumplida. No existe ningún ente finito capaz de colmar de un modo total y permanente lo que ese corazón anhela. Esto porque, en palabras de Welte, "ningún ente finito de nuestro mundo tiene plena correspondencia con aquello en que nuestra comprensión de ser podría reconocer la salvación y adonde nuestro interés nos impulsa"[61]. ¿Qué es eso que el ser humano desde su comprensión de ser busca como su definitiva salvación? Se trata, una vez más citando a Welte, de "[lo] absolutamente eterno, bueno, bello y sustentable"[62]. Hablamos, por lo tanto, de algo de lo que si bien los entes participan, ciertamente, no poseen en plenitud. Sin embargo, lo que el ser humano tiene a su alcance no y de lo que puede disponer no es lo que en definitiva busca y quiere. Por eso la existencia humana lleva la huella de la contradicción: "lo que no nos puede llenar nunca enteramente (los entes), eso nos sale al encuentro de modo incesante. Lo que sí nos puede llenar totalmente (el Misterio infinito), si nos da su favor, eso se suele sustraer hacia el silencio"[63].

En la muerte y la culpa tenemos dos experiencias en las que, a juicio de Welte, la diferencia de salvación se reúne y comprime. Esta particular categoría les viene del alcance

[59] Bernhard Welte, *¿Qué es creer?: ideas para una filosofía de la religión* (Barcelona: Herder, 1984), 34s.
[60] Ibíd, 35.
[61] Welte, *Comprensión de salvación: investigación filosófica de algunos supuestos para la comprensión del cristianismo*, 94.
[62] Ibíd, 95.
[63] Ibíd, 96.

que ellas tienen en la existencia: en ambas el ser humano como totalidad es determinado de un modo decisivo. La muerte pone término a la existencia histórica y a sus posibilidades. La culpa representa el fracaso en el arte de vivir. En su conjunto tenemos que, la ilusión de hacer de la existencia un espacio de realización en libertad se ha esfumado, porque el ser humano ha agotado sus posibilidades y ha invertido mal lo que fue puesto en sus manos.

La muerte contradice lo que el ser humano percibe como lo que le es debido a la existencia. ¿En qué sentido? Con la cercanía de la muerte (y la caducidad de la existencia que en ella se expresa) se aleja para el ser humano la posibilidad de alcanzar aquella realización en plenitud que el ser humano anhela y espera recibir de lo infinito, incondicionado e imperecedero hacia lo que mira la existencia. Por eso el ser humano se resiste ante la muerte, a la vez que declara con su rebeldía que la muerte es para él lo que no debiera ser. A la par con eso, al reaccionar de esa manera, el ser humano está dando muestras que en su comprensión de la existencia lo debido no es la caducidad, sino lo imperecedero. El ser humano, entonces, huye de la muerte. Para huir de ella (dado que es inevitable su paso) el ser humano deja de pensar en ella o nivela y normaliza el drama que representa. Sin embargo, en el olvido de la muerte o relativización de su importancia el ser humano más pierde que gana, porque, finalmente, lo que hace es renunciar a lo que la muerte tiene que decirle acerca del arte de vivir y de cuál es su destino. Por eso se puede decir que "los seres humanos no pueden entender y no han entendido su existencia y el sentido y salvación de ésta, mientras no puedan entender y no hayan entendido la muerte"[64].

En cambio, si, una vez superado el pavor que ella provoca, se presta oído a la muerte, entonces, ella, junto con recordarle al ser humano lo efímero de la vida, le enseña al ser humano que lo más propio de la existencia es la salvación. Entonces, la verdad que aporta la muerte resignifica el presente. Esto sucede en la medida que el ser humano ilustrado por la muerte descubre, en palabras de Welte, "[que] todo minuto tiene la oculta dignidad de lo único y el oculto dolor de la despedida para siempre"[65]. A la vez, de cara a su dramático final, el ser humano accede a una verdad fundamental: "[a la existencia] le atañe el ser y no el no-ser, en concreto, no le atañe el ser como fuere y en general, sino el ser-total, el ser íntegro, el

[64] Ibíd, 108.
[65] Ibíd, 101.

infinito ser pleno"[66]. Sabe de lo más importante de la vida cuando percibe que existe el peligro de perderla, y de cara a ese final hacia el que inexorablemente se dirige la existencia, puede desde ya rozar lo que en definitiva espera como su realizada salvación. Finalmente, la muerte en su radical y última definitividad tiene la virtud de hablar de todas estas cosas con particular fuerza: "la muerte, y sólo ella, capta en sentido eminente la totalidad de la vida humana y le pone un sello de lo único y de totalidad"[67]. Por eso la comprensión de la salvación debe también considerar la muerte. En palabras de Welte: "el ser humano no puede entender la totalidad de su existencia como salvación a menos que la salvación abarque también justamente la muerte, que reúne la existencia, recién, en un todo"[68].

La muerte, en último término remite al misterio y lo hace diciendo a la existencia que "su salvación, la eterna e infinita, no se encuentra en el campo de su poder y de lo que tiene a la mano"[69]. El ser humano no puede evitar ni postergar la muerte. Su capacidad de dominio y control sobre su existencia tiene un claro límite. Él es un ser finito con una existencia histórica que tiene fecha de caducidad. No está entre sus posibilidades modificar las reglas del juego que rigen su existencia. Llega un momento en que, simplemente, todo se termina. De ahí, entonces, que

> "para su salvación, él [el ser humano] queda remitido al misterio indisponible, infinito y sagrado; que, por tanto, se tiene que entregar a éste –que en este asunto resulta tan oscuro y desazonador– sin condiciones; y que, desde ahí, esa verdad, sanación y salvación le hacen secretamente señas, pero sin ninguna promesa segura"[70].

De igual manera, Welte trata sobre la experiencia de la culpa. Lo hace atendiendo al modo como ella se hace presente en lo que él llama *el ser culpable*. Para Welte ese ser culpable representa una modificación de la existencia de raíz. Deudor de una nueva condición el ser humano se ha transformado en un ser gobernado por la culpa. Hablamos de un *ser* culpable, es decir, de una modificación a nivel del ser. Esto significa que el "yo-soy", "yo existo", "yo estoy ahí" se ha transformado en algo distinto. El ser humano ha sido transformado a nivel del yo originante y establecedor, es decir, ha ocurrido una transformación radical a nivel de

[66] Ibíd.
[67] Ibíd, 108.
[68] Ibíd.
[69] Ibíd.
[70] Ibíd.

lo que hace al ser humano ser quien es: el sujeto ha sido *constituido* por ese ser-culpable[71]. Porque se ha establecido en la existencia a nivel de esta profundidad existencial, la culpa está presente en todo lo que le pertenece al sujeto y permea el conjunto de las relaciones que le son propias. En definitiva, ocurre que "la culpa abarca la totalidad, porque abarca y atraviesa el comienzo, el ser inicial de la existencia"[72].

El drama es aún mayor si se tiene en cuenta que, si bien ha sido el ser humano quien ha permitido que la culpa arraigue en su existencia, él no es capaz de deshacerse por sí mismo de la culpa que lo acompaña[73]. Sin embargo, su incómoda presencia, una vez más, entraña una positividad. Desde su negatividad, la culpa le habla al ser humano de lo que más propiamente le pertenece. En el no radical que representa la culpa (una vez más, igual que ocurría en la muerte, evidenciado en la huida de la responsabilidad personal que tiene en la culpa que lo atormenta), el ser humano conoce cuál es su deber ser[74]. A la vez, en una dramática nota de realismo, la culpa le recuerda a la existencia que así (como el ser culpable que él es) no cabe para él salvación alguna. En ese estado, cuando lo alcance la muerte, la suya no llegará a ser una existencia salva. Aquí el drama mayor que acompaña la experiencia de la culpa: "[ella representa] la absoluta contradicción con la salvación absoluta –en vistas de la cual la existencia humana siempre se entiende–"[75]. Entonces, como hemos dicho, por la radical contradicción y negatividad que representa para la existencia, el ser humano huye de la culpa. Lo paradójico es que, aun en el modo de huida, la culpa le habla al ser humano de la salvación, más aún, la huida de la culpa "hace patente hasta qué grado al ser humano, en tanto que a él le ocupa el ser, le va el *ser salvo*"[76].

Si bien, al verse enfrentado a la culpa el ser humano comprende que la suya es o puede ser una existencia condenada, a diferencia de lo que ocurre con la muerte en su definitividad, con la culpa queda abierta para el ser humano una última posibilidad. La culpa deja abierta la posibilidad del arrepentimiento. Con el arrepentimiento el sujeto se pone del lado de la verdad que lo condena, participa de su poder y dignidad y, así, se vuelve contra su propio ser culpable. Surge, entonces, un nuevo modo de ser culpable, esta vez como aceptación del

[71] Cf. Ibíd, 113.
[72] Ibíd, 114.
[73] Cf. Ibíd.
[74] Cf. Ibíd, 116.
[75] Ibíd, 117.
[76] Ibíd.

poder condenador que se encuentra sobre él. El sujeto, entonces, acepta el juicio y la condena. Así, en el humilde reconocimiento de su culpa y en ese juicio, que ahora también es suyo, se transforma la culpa, aun en medio de su negatividad, en un lugar de encuentro con el poder eterno[77].

Cuando así ocurre, el ser humano recibe una nueva luz sobre sí mismo. Ahora sabe de lo incurable de su ser-culpable y comprende que la suya es una pérdida de carácter infinito[78]. Al mismo tiempo, asumida su propia verdad, el sujeto deja de huir y, por primera vez, encuentra la paz[79]. Así, en la aceptación de su ser culpable el sujeto alcanza una nueva situación: si bien la culpa le recuerda que ha sido privado de la salvación, se ha establecido una nueva relación con el Misterio en el que aún puede encontrar esa salvación. Por su parte, cuando el sujeto se abandona en las manos de ese poder acusador, la comprensión de la salvación adquiere para él una nueva figura. La salvación se presenta "en el modo de la *posibilidad de reconciliación*"[80]. Sin embargo, se trata aquí sólo de una posibilidad. El sujeto como ser-culpable no tiene seguridad de que tal reconciliación realmente ocurrirá para él. Sólo le queda esperar, confiar y abandonarse a aquel Misterio del que depende por completo su salvación[81]. Así, la existencia se transforma en súplica y esperanza.

La culpa y la muerte hablando a una voz definen un particular modo de relación con el Misterio del que depende la salvación. Puesto ante el límite de la muerte, el ser humano comprende la seriedad y el drama que representa su ser culpable. La condena se presenta como la consecuencia última que tiene la culpa para una existencia determinada de un modo definitivo por la muerte[82]. Entonces, a una voz, la culpa y la muerte le hablan a la existencia de salvación. El ser humano no puede huir de su ser culpable y sabe que, cuando se trata de la salvación, no puede poner la seguridad en sí mismo. Sólo le queda confiar en un posible perdón, que en caso de serle concedido, vendrá del poder incondicionado de quien depende su salvación. La culpa hablando el lenguaje de la muerte le dice al ser humano que, puesto delante de ese poder, su única opción es el arrepentimiento. A la vez –y aquí la esperanza–, la muerte y la culpa hablando a una voz, le recuerdan a la existencia que "[existe] una posible

[77] Cf. Ibíd, 119.
[78] Cf. Ibíd, 120.
[79] Cf. Ibíd.
[80] Ibíd, 122.
[81] Cf. Ibíd.
[82] Cf. Ibíd, 127.

salvación a partir de la libertad de la trascendencia"[83]. Así, el ser humano comprende que en la infinitud callada del Misterio eterno está guardada para el ser humano la salvación.

Finalmente, una vez más hablando al unísono, la muerte y la culpa dan cuenta del carácter totalizador de la salvación. Así como ocurre con la culpa y la muerte, la salvación se presenta como un horizonte de realización que se encuentra abierto y disponible para todos los seres humanos. De este modo, la salvación, como una unidad omniabarcante e indivisa, se ofrece a toda la humanidad, aun cuando luego se singularice en lo que cada uno debe enfrentar en solitario[84]. Sin embargo, dado que la situación de no-salvación es de carácter radical y constitutivo, para que esa salvación alcance realmente al ser humano, la gracia divina debe modificar la condición humana de raíz. La salvación, entonces, se espera como una fuerza proveniente del donador eterno de la salvación, es decir, de quien sea capaz de disolver la negatividad de la culpa y la muerte, y modificar, así, la condición humana, inclinando la balanza de la historia hacia la real salvación.

Vemos así que la respuesta a la crisis que representa para la existencia la culpa y la muerte, le llega al ser humano por el camino del *encuentro* con el misterio del que depende su salvación. Se introduce, entonces, la categoría encuentro como una categoría que permite comprender en profundidad la relación entre el sentido y la salvación.

El encuentro remite a una experiencia humana fundamental, más aún, ello es lo que permite que el ser humano se realice desde su más profunda y auténtica verdad: "yo sólo llego a ser realmente y en sentido pleno yo mismo en el encuentro personal, así como el tú sólo llega a serlo de verdad en dicho encuentro"[85]. En virtud del encuentro el ser humano recibe nuevas claves de sentido, en definitiva, recibe, en palabras de Welte, "algo que [es capaz de llenar] la existencia en total con un nuevo sentido"[86].

En el encuentro Yo-Tú se abre un espacio en el que hay lugar para la realidad personal y la libertad personal, dos dimensiones que son propias de un Yo que se sabe llamado y comprometido con un Tú. Con la relación personal entra en el mundo del Yo una palabra densa de sentido, capaz de despertar al ser humano al deseo, al miedo y a la ternura. Se trata

[83] Ibíd, 128.
[84] Cf. Ibíd, 128s.
[85] Welte, *¿Qué es creer?*, 62.
[86] Welte, *Comprensión de salvación: investigación filosófica de algunos supuestos para la comprensión del cristianismo*, 166.

de una relación en la que se trenzan dos vidas en una alianza misteriosa que transforma el presente y que provoca una transformación sustantiva en el modo de percibir la propia subjetividad. Porque en el encuentro Yo-Tú es puesto en juego el ser humano como totalidad, la acción salvífica, que es mediada por un Tú, adquiere un carácter totalizador: "[del encuentro se recibe] una felicidad en cuya luz estoy yo mismo y mi mundo entero"[87]. Cuando la experiencia de salvación es vivenciada en el terreno del encuentro personal, ella acontece de un modo único y adquiere particular eficacia: "El encuentro personal cubre la entera referencia de sentido, y ello quiere decir la entera referencia de salvación de una manera que no puede surgir de ninguna otra figura o posibilidad eminente de la existencia"[88].

La mediación personal se concreta en la figura del mediador de la salvación. Se entiende por mediador de la salvación aquella figura que es portadora e un mensaje de salvación. A la vez, supone que ese mensaje sea recibido por su destinatario. Para que así suceda, el portador del mensaje debe ser reconocido por quien es su destinatario como garante y roca firme en la que el Yo puede confiar. Cuando así sucede, el Yo le concede al Tú la autoridad necesaria que lo transforma en portador y testigo de un mensaje de salvación[89]. Cuando el mensaje es mediado por el Tú personal, su recepción provoca un compromiso creyente de particular fuerza y radicalidad. El Yo se compromete, entonces, no sólo con la Palabra salvadora, sino con quien es su testigo. Cuando así sucede, el Tú se vuelve un real fundamento de ese Yo. Welte llama a esta referencia personal *concreción incondicionada*.

Cuando se trata del encuentro salvífico de la humanidad con Dios la concreción incondicionada tiene una importancia vital. Dios, a diferencia de las realidades intramundanas, no es ni concreto ni abarcable. Aquí la paradoja. Aquello que el ser humano es capaz de aprehender y que recibe de su mundo, no representa una definitiva respuesta a sus búsquedas más profundas. Dios, en cambio, que sí es capaz de colmar de sentido la existencia, está fuera de su alcance. Esta doble diferencia –Dios no es palpable y el mundo no nos aporta un sentido pleno– explica la fundamental importancia que tiene para el ser humano contar con una mediación salvífica que le sirva al ser humano de puente con el Dios inaprehensible. Se espera, además, que esa mediación sea una mediación personal, de modo

[87] Ibíd.
[88] Ibíd.
[89] Cf. Ibíd, 162.

que convoque al sujeto por completo. Finalmente, debe ser de carácter divino, de tal manera que sea capaz de colmar de sentido la existencia[90].

La concreción incondicionada se materializa en Jesús. Tenemos en Jesús al testigo por excelencia, que es portador de una palabra que interpela al ser humano como unidad y totalidad, y que llama a una salvación de carácter personal. En Jesús Dios da testimonio de sí, y lo hace de una manera tal que es capaz de interesar y afectar a sus oyentes de un modo decisivo. El oyente, por su parte, recibe tanto ese mensaje divino como la fuerza personal que Jesús comunica. El mensaje y su mensajero, entonces, se transforman en un nuevo principio de vida para el creyente, que es capaz de re-significar la existencia por completo. Para que así ocurra, media por parte del destinatario del mensaje, la acogida del testimonio y de la fuerza personal ofrecidos por Jesús. Por su parte, cuando el encuentro salvador no sólo es con el mediador de una Palabra de salvación, sino con Dios mismo –que es en definitiva la fuente de la salvación–, ocurre que lo incondicionado (hasta entonces inaprehensible) se vuelve una realidad concreta y aprehensible y, en cuanto tal, una real causa de salvación: "[con la encarnación] lo incondicionado de una referencia de salvación divina [se presente] en la concreción absoluta de un único –y allí, extraordinario– encuentro personal"[91].

El encuentro salvador se realiza en el marco de una relación creyente con Dios. La fe para Welte se concreta en la apertura, tanto al mensaje de salvación, como a quien es su portador. Junto con esta fundamental disposición y apertura, la fe involucra el dinamismo de trascendencia, es decir, supone el acto de "[saltar] libremente por encima de toda finitud, [y] creer en el misterio de la infinitud viviente"[92]. En ese sentido, la fe implica abandonar la seguridad que ofrecen los entes intramundanos, para apostar por algo que se encuentra más allá de ellos y que, la mayoría de las veces, sólo sospechamos. Creer, en ese sentido, supone

> "hacer la gran apuesta en la que nos comprometemos nosotros, y con nosotros el mundo entero, más allá de nuestras fronteras, arriesgando y dejándonos caer en el abismo, en el misterio que, desde cualquier punto de vista, está delante de nosotros y encima de nosotros"[93].

[90] Cf. Welte, *¿Qué es creer?*, 84.
[91] Welte, *Comprensión de salvación: investigación filosófica de algunos supuestos para la comprensión del cristianismo*, 171.
[92] Welte, *¿Qué es creer?*, 45.
[93] Ibíd, 46.

Pero, ¿por qué prestarse para tan arriesgada empresa? Porque precisamente ese salto de fe es lo que nos introduce en el Misterio divino del que depende la salvación[94]. De hecho, de tal abandono confiado se recibe un nuevo fundamento para la existencia. Nos vemos, así, ante una una existencia que se ha visto fundada creyentemente. Tal fundamento creyente unifica al sujeto y ordena la existencia en una única dirección. Así, de la fe se recibe un proyecto preñado de sentido[95].

De esta aproximación al pensamiento de Welte obtenemos lo siguiente. La pregunta por el sentido se deja sentir en el esfuerzo cotidiano que el ser humano pone en la aventura de existir. El sentido propicia un particular modo de relación con la realidad: a nivel del fundamento y de la raíz de las cosas ocurre el encuentro con el fundamento último de la realidad. De este modo, la pregunta por el sentido se presenta, en último término, como una provocación capaz de poner en diálogo la finitud propia de la condición creatural, con el ser infinito e incondicionado que la sostiene, envuelve y fundamenta. Se comprende, entonces, la íntima relación que existe entre el sentido y la salvación, a la vez que son señaladas las entrañas del mundo como el lugar por excelencia en el que debe resonar la pregunta por la salvación.

En el marco de la pregunta por el sentido se evidencia la amenaza de la nada. Sin embargo, la nada no sólo es amenaza. Ella tiene la virtud de poner al ser humano en relación con el ser que en ella se esconde. De hecho, es justamente la nada lo que permite que el ser humano establezca una auténtica relación con el misterio que le confiere a la existencia su definitivo sentido (al propiciar la distancia que se requiere para que el misterio entre en el lenguaje sin perder su carácter de misterio). Esto tiene particular importancia en la cuestión de la salvación: el encuentro con ese misterio (y no simplemente con su reflejo en las cosas) es para el ser humano causa de salvación.

Se cuenta en el mundo con un principio de significatividad que da a la realidad su orden y dirección. Lo que no transita por la senda del sentido queda reducido al absurdo. La realidad impelida por el sentido se dirige hacia una cada vez más plena y realizada significatividad. Así, el sentido y la salvación se articulan dando forma a la gramática de la existencia y

[94] Ibíd, 47.
[95] Cf. Welte, *Comprensión de salvación: investigación filosófica de algunos supuestos para la comprensión del cristianismo*, 170.

definiendo un dinamismo existencial esencialmente salvífico. Todo aquello que conforma lo que llamamos mundo, asumiendo como punto de partida lo que se es en el presente, se encamina hacia su máximo posible, en un dinamismo que es impulsado desde dentro de la misma realidad por el principio de la significatividad que le es constitutivo. Precisamente es el sentido lo que palpita dentro de la realidad, como fuerza interior que propicia el movimiento. Por lo tanto, la pregunta por el dinamismo interno de la salvación como realización en plenitud es, esencialmente, una pregunta por el sentido.

Existe una fisura existencial que separa lo pleno e íntegro que el ser humano busca y quiere, de lo que efectivamente tiene en el presente. Se trata de una brecha que define una importante distancia entre los anhelos más profundos que palpitan en el corazón humano y las reales posibilidades que tiene el ser humano de alcanzarlos. Como hemos dicho, Welte la llama *diferencia de salvación*. Además de la clave hermenéutica que representa esta realidad para quien busca indagar en la existencia acerca de la necesidad humana de salvación, nos parece de gran interés la positividad que Welte le reconoce a la diferencia: ella es entendida como una tensión que pone al ser humano en camino. Si bien la diferencia supone la existencia de lo no-dado (eternidad) o de lo perdido (inocencia), en la diferencia el ser humano sabe que lo que anhela desde el fondo de su ser es la salvación. Así también, la diferencia tiene la virtud de confrontar al ser humano con la fragilidad de la vida, poniéndolo en contacto con la necesidad que hay en él de recibir de Alguien más fuerte la salvación.

Como destaca Welte, dos son las experiencias en las que se evidencia con particular claridad la diferencia de salvación. Una de ellas es la culpa. A la vista del tratamiento que Welte da a este asunto, nos queda claro que para una vida buena no basta con eliminar el molesto sentimiento de culpa. La salvación supone que lo que causa este sentimiento (la causa de no-salvación) sea modificado de raíz (a nivel del yo-culpable). La comprensión de la salvación, por lo tanto, supone el tránsito desde el Narciso herido por la falta cometida, hacia el pecador arrepentido. Por su parte, para que exista real salvación se requiere de la intervención de quien es el origen y fundamento de la creación. Por eso, podemos decir junto con el pueblo de Israel que a nivel de la re-creación requerida para una real salvación, Dios es causa de salvación del género humano.

Con la categoría encuentro se evidencia la relación que existe entre la salvación personal, la significatividad de la existencia y el sentido que la pone en movimiento: en el encuentro personal la existencia es colmada de una profunda significatividad y el ser humano es introducido en un espacio en el que se fortalece o recupera el sentido de la existencia. Por su parte, la densidad que adquiere la cuestión del sentido en el marco del encuentro Yo-Tú y de una libertad llamada y comprometida con un Tú, nos hace pensar que, si existe en esta historia alguna oportunidad de conocer por anticipado lo que es la realizada salvación, ello provendrá de una experiencia de auténtico amor.

La idea de una concreción incondicionada en el marco de la mediación personal resulta valiosa, ante todo, cuando se trata de pensar el rol de Jesucristo como único mediador de la salvación en clave de su significatividad y sentido. ¿Dónde arraiga y cuál es la eficacia última de la mediación salvífica de Jesucristo? Ciertamente, guarda relación con el carácter personal de la mediación y con el valor de su persona para quien se reconoce convocado por él y llamado al seguimiento. Jesucristo se presenta como un sujeto co-humano que puede ser aprehendido en la historia, y que es portador de una palabra de salvación capaz de colmar de sentido la vida. Por su parte, la aceptación de la mediación salvífica supone una confianza básica y la disposición creyente. La fe se presenta, a la vez, como un espacio de encuentro y como un puente que une al creyente con quien le ofrece la salvación. La fe, entonces, representa el humus privilegiado que hace posible la trascendencia del ser humano más allá de sí. Se trata de un dinamismo capaz de introducir al ser humano en el Misterio del que depende su salvación. La fe, finalmente, es lo que hace posible la aceptación del don de Dios ofrecido en Jesucristo, su enviado. Es de notar, finalmente que, para Welte, el encuentro real con el Ser que todo lo sostiene (sentido, muerte, culpa…) es una *posibilidad* que se ofrece a la existencia. No hay, por lo tanto, una secuencia lineal y necesaria entre la no-salvación y la salvación. La salvación es un acontecimiento que todo lo permea e integra desde la raíz misma de la existencia, tanto lo que la salvación supone como negatividad, como su expresión positiva y, por lo tanto, lograda.

3. Esperanza y salvación (W. Pannenberg)[96]

Según ha llegado a comprender W. Pannenberg, aunque la salvación de Dios ya ha penetrado en la historia en la persona de Jesucristo, la esencia específica del ser humano (lo que lo define como tal) no llegará a su plena realización en esta historia[97]. Si bien, esto tiene que ver con el límite que impone al ser humano la muerte (que interrumpe el curso de la historia y la realización del ser humano), no es esta la razón fundamental. La vida histórica así como la conocemos no le permite al ser humano realizarse plenamente de acuerdo con lo que le es más suyo. Por eso, propio del ser humano es lo que Pannenberg llama la *tendencia humana excedente*. En palabras de Pannenberg: "el hecho de que esperar más allá de la muerte pertenece a la esencia del ser humano consciente"[98]. El ser humano tiene la tendencia y la capacidad de proyectarse más allá del límite de la muerte. Así, se lanza a la existencia con una esperanza en el futuro que no es acallada por el límite que le impone al ser humano este final de la vida.

Tomando como punto de partida la tendencia humana excedente, según postula Pannenberg, se podría diseñar una suerte de *fenomenología de la esperanza* en la que se destaque la esperanza como actitud humana fundamental y que, a la vez, facilite la apertura del ser humano al misterio cristiano.

Propio del ser humano es el empeño por superar todo límite que le impone su existencia, así como la capacidad de proyectarse más allá de su humana finitud. Al ser humano le pertenece, en palabras de Pannenberg, la disposición a "cuestionar cualquier concretización del propio instinto y cualquier límite en general, para tender a la plenitud y alcanzar un cumplimiento adecuado de la determinación específica del [ser humano]"[99]. La fuerza que lleva al ser humano a transgredir estos límites para proyectarse más allá de sí mismo y, así, tender a la plenitud, es algo que no le viene de fuera, sino que se presenta como una fuerza interna con la que cuenta como la aliada que su determinación específica requiere.

---

[96] Para lo que sigue: Wolfhart Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Lux Mundi 37 (Salamanca: Sígueme, 1974). Ver especialmente páginas 49-63. Importante señalar que la esperanza es un motivo de particular interés para el pensamiento contemporáneo, a la vez que un lugar de encuentro entre la reflexión filosófica y teológica. Así, Ernst Bloch, *El principio esperanza*, ed. por Francisco Serra, trad. por Felipe González Vicén, 3 vols. (Madrid: Trotta, 2006); Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza*, 7.ª. ed. (Salamanca: Sígueme, 2006).
[97] Cf. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, 239.
[98] Cf. Ibíd, 105.
[99] Cf. Ibíd, 106.

Sin embargo, aun contando con esta impresionante fuerza interior, el ser humano no alcanza lo que su ser profundo le reclama. Por un lado, está el límite infranqueable de la muerte, que se interpone entre lo que se anhela y su cumplimiento sin que el ser humano pueda evitarlo. Ocurre entonces que, llegado el momento, la muerte pone fin a su trama vital y la realización del anhelo que su ser reclama queda suspendida. Sin embargo, el hecho de que la determinación específica del ser humano no llegue a realizarse plenamente en esta historia no es simplemente por falta de tiempo. El problema de fondo no es que la muerte llegue para el sujeto antes de lo esperado, sin dar tiempo suficiente para que el ser humano pueda alcanzar su plena realización. Para el ser humano la realización en plenitud no depende de una historia que se prolongue al infinito. Para realizarse plenamente según lo que le es más propio, el ser humano requiere de una modificación esencial, de un nuevo principio de ser. ¿En qué sentido? Lo requerido para esta realización de sí se relaciona con la unidad y totalidad de lo real, que son dos dimensiones que resultan inalcanzables para el ser humano en una historia aún en curso.

Respecto de la existencia histórica, para alcanzar la realización en plenitud dos son los aspectos que deben ser modificados. Por una parte, debe ser superado lo parcial y fragmentado de la existencia, de manera que el ser humano se realice en su anhelo de unidad e integralidad. Por otra parte, deben ser superados los límites que le vienen impuestos por su corporeidad, que no permiten que el ser humano se realice como plena apertura y capacidad de encuentro con lo distinto de sí y, así, con el absolutamente Otro. Por eso el ser humano en vista a su realización plena, requiere una vida nueva. Sin embargo, para que esa vida se traduzca realmente en la realización plena que su esencia específica reclama, no toda vida califica. Según ha llegado a comprender el cristianismo, el ser humano sólo encontrará lo que busca en la vida inaugurada en Cristo, que supone la comunión con la divinidad como nuevo principio de humana realización.

Esto se verifica en Jesús. En Jesús tenemos que la naturaleza humana se ha unido íntima e indivisiblemente con la naturaleza divina. En Jesús acontece el pleno encuentro de la humanidad con Dios y, así, el ser humano es elevado hasta el límite de sus posibilidades. Por lo tanto, contemplando a Jesús llegamos a saber que en el encuentro del ser humano con Dios

florece lo mejor de nuestra humanidad[100]. Esto se relaciona con lo que Pannenberg llama la determinación específica del ser humano. La determinación específica recibe sus rasgos esenciales de la individualidad específica del hombre Jesús[101]. Cuando hablamos de salvación, entonces, se trata de la realización del sujeto desde la esencia específica que le pertenece. El modo como esto se realiza lo conocemos desde ya en Jesucristo. Si bien lo que ha acontecido en Jesús es destinado a toda la humanidad, esto no ocurre simplemente por imitación, sino que depende de la gracia divina que nos alcanza en el encuentro con Dios en Jesucristo. Esto quiere decir que sin el don de Dios (recibido en Jesús) la esencia específica del ser humano no llegará a desarrollarse de un modo íntegro y pleno. En otras palabras, porque la realización plena del ser humano depende del don de Dios ofrecido en Jesús, sin que medie este encuentro el ser humano no alcanzará su realizada salvación[102].

En Jesús el ser humano ya ha alcanzado su plena realización. Por eso, si se trata de conocer las notas esenciales que dan cuenta de lo propiamente humano (que se despliega en virtud del encuentro del ser humano con la divinidad), debemos interrogar a la persona de Jesús. A la vista de lo manifiesto en Jesús sabemos que un rasgo esencial del ser humano es la capacidad de autodonación por amor. Es así, entonces, mirando a Jesús sabemos que toda vez que Dios hace alianza con la humanidad, nace en el ser humano una firme disposición a la entrega. Así ocurre en Jesús, en quien el don de sí se radicaliza hasta el extremo de dar la propia vida por amor a una humanidad herida por el pecado.

El anhelo del ser humano de alcanzar su plena realización, encuentra respuesta en la que Pannenberg llama *la pretensión de Jesús*. Se entiende por tal el alcance que Jesús mismo le dio a sus palabras y acciones. Jesús se presenta como uno en cuya persona acontece la plena manifestación de Dios. Es lo que se refleja en la proclama de la llegada del reinado de Dios con que Jesús inaugura su ministerio público. Cuando Jesús anuncia que el reino de Dios ha llegado, está diciendo que el tiempo de la espera ha terminado y que el futuro de la promesa ha sido inaugurado. Por eso, desde ya podemos estar seguros que Dios está reinando en el mundo y que la salvación escatológica ya ha comenzado.

[100] Cf. Ibíd, 236.
[101] Cf. Ibíd, 253.
[102] Cf. Ibíd, 103.

De acuerdo con las expectativas sembradas en tiempos de Jesús, se esperaba que la salvación escatológica llegara en el llamado *día de Yahvé*. El Día de Yahvé vendría acompañado de un momento de juicio. Si efectivamente ha llegado el reinado de Dios, entonces, de alguna manera, ese juicio ya está aconteciendo en el presente. Ese juicio, de acuerdo con la pretensión de Jesús, ocurre en el encuentro con su persona. Opera aquí el *ya pero todavía no* de la salvación. El resultado del juicio es algo aún pendiente, pero éste dependerá de lo que ocurra en el presente en el encuentro con Jesús (de la aceptación o rechazo de su persona dependerá la salvación o condenación final). La pretensión de Jesús, por lo tanto, es de carácter proléptico: adelanta una verdad que sólo se verá confirmada en el futuro.

Jesús proclama con gestos y palabras que Dios se ha acercado al ser humano sanando, perdonando y rescatando de la muerte. Sus comidas son un anticipo del banquete escatológico. Hay, por lo tanto, por parte de Jesús, una clara señal de que Dios ya está en medio de su pueblo trayendo salvación. Porque en Jesús se ha hecho presente Dios mismo, a la aceptación de la persona de Jesús y la unión con él se sigue la comunión con Dios. Cuando se trata de la eficacia salvífica del encuentro con la persona de Jesús esto es de vital importancia. La salvación es obra de Dios. En Jesús es Dios mismo quien se ofrece al ser humano como causa de salvación: "la cuestión referente a la unidad de Jesús con Dios se relaciona desde un principio con la presencia de Dios en Jesús a favor nuestro"[103]. En definitiva, porque Jesús es Dios, en Jesús somos alcanzados por la fuerza salvadora de Dios: "La divinidad de Jesús y su significación liberadora y salvadora para nosotros dependen estrechamente una de otra"[104]. A la vez, en la real significación salvífica de su persona (que depende de su divinidad) se fundamenta el interés que tiene para el ser humano la cuestión de su divinidad: "La divinidad de Jesús es el presupuesto de su significado salvífico para nosotros y, al revés, la significación salvífica de la divinidad de Jesús fundamenta el interés que nosotros tenemos al plantear la pregunta acerca de su divinidad"[105].

La cercanía de Dios viene, además, acompañada de la exigencia de un cambio de vida. Por eso en las palabras de Jesús, junto con el anuncio de la llegada del reinado de Dios, hay

[103] Ibíd, 144.
[104] Ibíd, 49.
[105] Ibíd.

un llamado a la conversión. Convertirse significa volver a Dios y abrirse a su perdón. A ello se sigue la disposición al seguimiento y el compromiso con la causa de Jesús. La conversión, finalmente, se traduce en un amor expresado en perdón, como actitud humana fundamental, en la que el mensaje de Jesús encuentra validez universal. Cuando así ocurre tanto el individuo, como la historia que protagoniza, son introducidos en el futuro abierto por la promesa. Así, el futuro esperado se ha hecho presente en Jesús o, mejor aún, en Jesús se realiza el encuentro de la humanidad con Dios y, así, la fuerza de ese futuro efectivamente alcanza a quienes se encuentran con él y desde ellos se irradia al mundo entero.

La pretensión de Jesús de ser la presencia salvadora de Dios en el mundo alcanza una singular densidad y fuerza en la pasión y muerte del hijo de Dios. El sentido de su muerte se encuentra en el *pro nobis* que guía la entrega de Jesús: "el sentido de su muerte únicamente podía concebirse como expresión del servicio a la humanidad que determinó por entero su misión y que se proclamó en nombre del amor de Dios manifestado en su mensaje, como una muerte por nosotros, por nuestros pecados"[106]. Por lo tanto, en la suya no se trata de cualquier muerte ni de una muerte por cualquier motivo, sino de la muerte del Hijo de Dios en una cruz que ha sido hecha ofrenda de amor por la salvación de la humanidad. En la causa de Jesús y su decisión de entrega se encuentra el fundamento del carácter expiatorio-representativo de su muerte[107]. Jesús elige morir por nosotros, es decir, por amor a nosotros y en lugar nuestro.

Con la llegada del reinado de Dios, el futuro esperado se ha adelantado. Así, lo necesario para que el ser humano se realice según su determinación específica (y encuentre su salvación) ha sido recibido de su futuro: "Ahora bien, únicamente el don de la salvación realiza la esencia del [ser humano], porque la esencia del [ser humano] no hay que buscarla en lo que está ya a disposición del [ser humano], sino sólo en lo que le adviene desde su futuro"[108]. ¿Qué es en definitiva lo que recibe en virtud de la llegada del reinado divino? Un horizonte de realización en el que la tendencia humana excedente encuentra su oportunidad. El destino final del ser humano no será necesariamente la muerte. Cabe para el ser humano una esperanza cierta de vida en plenitud. Esto porque Dios ha inaugurado un nuevo futuro. Es lo que representa la metáfora de la resurrección: "únicamente la resurrección esperada de

[106] Ibíd, 306.
[107] Cf. Ibíd, 310ss.
[108] Ibíd, 239.

entre los muertos puede traer la plenitud de la determinación del [ser humano], la totalidad completa de su vida en unión consigo mismo, con el mundo, con los demás y con Dios"[109].

Con la resurrección el Padre ha confirmado la pretensión de Jesús. Sabemos ahora desde Dios que Jesús se ha ofrecido a la humanidad por amor para nuestra salvación. Con la resurrección se evidencia que la entrega de Jesús efectivamente lo condujo al Dios verdadero, es decir, a Aquel Dios de vida con poder para resucitar al Hijo de la muerte[110]. Más aún, lo confirmado en la resurrección es la pretensión de Jesús de ser uno con Dios[111]. Ahora sabemos con total seguridad que Jesús participa de la esencia divina y que del encuentro con su persona depende la salvación. La resurrección se presenta, así, como el definitivo cumplimiento de la esperanza que pone en movimiento la historia humana. A la vez, con la resurrección de Jesús entra en la comprensión de sí del ser humano la certeza y la confianza en la vida se abre paso a través de la muerte. A la vez, porque en Jesús lo que hay es una esperanza cumplida, sabemos que el proyecto de humanidad postulado por el cristianismo no es una mera proyección del ser humano, ni es sólo un horizonte asintótico hacia el que tiende permanentemente la humanidad. Tenemos que en Jesucristo aquello que el ser humano espera como su destino último se ha cumplido. Ahora tenemos la seguridad que al ser humano le cabe la plena realización de su esencia específica, porque ya hay uno de los nuestros que ha alcanzado el horizonte de realización hacia el que el ser humano tiende por el camino de la existencia. Finalmente, con la resurrección de Jesús ha sido introducido en el mundo un nuevo principio de vida, que nos autoriza a pensar que el desenlace de esta historia no será el absurdo, sino la realización en plenitud.

Jesús ha resucitado por la fuerza vivificante del Espíritu (Lc 4,18ss; Is 61,1; 42,1) y ha sido constituido hijo de Dios (Rom 1,3)[112]. La presencia del hijo de Dios es señal inequívoca

[109] Ibíd.
[110] Cf. Ibíd, 417.
[111] Cf. Ibíd.
[112] Cf. Ibíd, 147. Como señala Pannenberg, de acuerdo con la apocalíptica judía, la filiación divina no es señal de pertenencia al ámbito de la divinidad, sino un título que recibe el ungido de Yahvé. Es hijo de Dios aquel que ha sido ungido por Yahvé y, así, adoptado por él como hijo suyo (cf. Sal 2,7). Según entiende el judaísmo tardío, el hijo de Dios es el ungido de Yahvé, su representante en la tierra, señal de la presencia del espíritu de Dios, pero no es realmente un Dios como lo es Yahvé. Si esto fuera todo, entonces Jesucristo no sería auténtico Dios, la humanidad no habría entrado en contacto con la divinidad y no existiría real salvación. En el diálogo con el pensamiento griego se logra superar esta dificultad. La pretensión universal y escatológica que entraña el acontecimiento de Jesús, se vierte en un nuevo esquema de pensamiento que es recibido del mundo helenista. Contando con nuevas categorías es posible pensar en el mensajero del Altísimo como un ser auténticamente divino. A contar de entonces cuando se habla de Jesús como el hijo de Dios no se está diciendo que él sea un símil al rey (ungido por el espíritu y adoptado por Yahvé), sino que Jesucristo es verdaderamente Dios-con-nosotros

de que Yahvé (y su Espíritu) se encuentra en medio de su pueblo. Además, si el Espíritu de Dios ha resucitado a Jesús, entonces ese Espíritu vive ya en los cristianos. A la vez, si Jesús resucitó podemos tener la seguridad de que todos resucitaremos (1 Cor 15). El Espíritu es, finalmente, garantía de la comunión con Jesucristo vivo y quien hace posible la comunión del ser humano con Dios.

Si bien por parte de Dios la última y definitiva palabra respecto del destino de la creación ya ha sido dicha, el pleno cumplimiento del plan salvífico divino permanece a la espera. En una historia aún en curso, porque el Eterno ha penetrado en el tiempo, ha sido puesto por anticipado el sello de lo definitivo. Así, en la historia del mundo palpita desde ya su plena realización, pero sólo como anticipo de lo que vendrá. Mientras estemos en esta historia –aunque esto ya es bastante– sólo contamos con una señal cierta de lo que nos cabe esperar como nuestro futuro. Lo que pone en relación el presente del acontecimiento de Jesucristo y el pleno cumplimiento de lo aquí anunciado es la fe. El que cree en la resurrección ya ha recibido el espíritu y la garantía de que participará en la futura resurrección de los muertos. Cuando el creyente pone en relación su vida con la de Jesús, es alcanzado por la fuerza salvadora de Dios que se ofrece en Jesús y, así, encuentra desde ya la salvación. Así, aun cuando su real cumplimiento todavía no nos alcanza, y la humanidad aún se encuentra a la espera de ver cumplida la promesa, aquel que entra en relación con Jesucristo (y con la nueva realidad que ha sido inaugurada en la resurrección), se encuentra desde ya en el radio de influencia de esa promesa y, por lo tanto, participa por adelantado de los efectos vivificadores del espíritu[113].

En síntesis. Respecto de la relación de esperanza y salvación Pannenberg aporta interesantes relaciones capaces de llevar más lejos nuestra comprensión. La esperanza humana es una esperanza que la muerte no puede acallar. Es lo que representa la llamada *tendencia humana excedente*. De la tensión que provoca el encuentro entre finitud y esperanza resulta la resistencia y rebeldía ante el límite que impone la existencia (cuya mayor

(partícipe de la esencia divina). Sobre esta representación del acontecimiento de Jesucristo y las dificultades que entraña para el cristianismo primitivo, cf. Ibíd, 41.

[113] Tener presente que el espíritu en el Antiguo Testamento es entendido como el fundamento último y definitivo de la vida. En el judaísmo post-exílico el espíritu tiene además una significación escatológica: su presencia se comprende como una señal de la llegada del fin de los tiempos y el juicio de Dios (Is 11,2). Por su parte, el espíritu como don recibido del resucitado es señal de que la vida recibida de la resurrección ya está presente en el mundo. Cf. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, 210.

expresión es la muerte). Así nace la esperanza en la resurrección de los muertos, que es introducida en la historia permitiendo que el ser humano, aun cuando tiene ante sus ojos la evidencia de la muerte, se proyecte más allá, en dirección a lo que se le promete como su futuro.

La tendencia humana excedente remite a un anhelo de plenitud que no se alcanza simplemente proyectando la vida al infinito. Debe mediar una ruptura y una novedad para que las fronteras espaciales y temporales sean superadas. Así, para que el ser humano pueda realizarse de acuerdo con su esencia específica, debe (1) superar lo parcial y fragmentario de la existencia histórica, para alcanzar la unidad e integralidad que desde lo profundo anhela, y debe (2) superar los límites que le impone su corporeidad y que no le permiten la plena apertura y encuentro con lo que no es él. Para que así suceda requiere de un nuevo principio vital que provoque en él una modificación esencial. Lo que busca sólo se lo puede dar quienes principio de todo cuanto existe. De ahí, entonces, que en su anhelo de salvación mira a Dios esperando de él esa novedad.

La significación salvífica de la persona de Jesús tiene diversos niveles. Por una parte, tenemos lo que se manifiesta en la encarnación: en el encuentro perfecto de la humanidad con la divinidad vemos florecer lo mejor de la humanidad. Esa unión perfecta, vista desde la unión de Dios con el ser humano habla de las consecuencias salvíficas que tiene para el ser humano la encarnación. A la vez, vista desde el desafío que representa para el ser humano la aventura de existir, el hombre Jesús señala el camino. A la vez, la vida de Jesús da cuenta la causa de su radical entrega. Nos referimos al *pro nobis* de la entrega de Jesús, que es radicalizado en la muerte, y que tiene por contenido fundamental su amor al Padre y a la humanidad. Entre las notas del modo divino de salvar evidenciadas en Jesús (la pretención de Jesús) se destaca: la salvación supone la conversión, nos alcanza por el camino del perdón y busca que el ser humano sea alcanzado por la vida en plenitud.

Pannenberg destaca la relación que en Jesús se establece entre el presente y su futuro. El vínculo viene dado por la promesa y su anticipado cumplimiento en Jesús. A la vez, se relaciona en cuanto ese futuro aún pendiente depende de lo que ocurra en le presente: según sea la acogida o el rechazo de Jesús en el presente, será el desenlace de la historia en lo que respecta a la salvación individual. En Jesús tenemos, además, un referente de lo que significa

lo más humano de lo humano: sabemos en Jesús que eso corresponde a la apertura al don de Dios, la disponibilidad al querer del Padre y el don de sí por amor. Sin embargo, no todo ha sido dicho. Las fronteras temporales y espaciales siguen poniendo un límite a la vida que anhela su plenitud. Cuando ellas sean superadas, lo que ahora tenemos de manera provisoria, incompleta, interrumpida, por fin alcanzará su plenitud.

Respecto de la comprensión del futuro. Tenemos que, en virtud de la resurrección de Cristo, la historia ha sido introducida desde ya en ese futuro. Se trata, por lo tanto, de un futuro que al mismo tiempo tenemos y esperamos. Por eso la fe cristiana no es utopía, sino una esperanza: no se trata de una mera proyección que mira hacia un no-lugar que nos mantiene permanentemente en movimiento, sino de una condición que, si bien aún no hemos alcanzado, por ella apostamos con la certeza que imprime en la historia presente el acontecimiento de la resurrección. En el encuentro con el resucitado, el ser humano es introducido desde ya en el radio de la promesa, y es hecho partícipe de la gracia salvadora de Dios y de los efectos vivificantes del Espíritu. Así, recorre en el presente la existencia, con la esperanza cierta de que lo aquí comenzado alcanzará su realización plena al final de la historia. Esa certeza de la esperanza proviene de la demostración por el camino de la resurrección que la pretensión de Jesús era verdadera. Tenemos, entonces, que la esperanza cristiana se configura como la una real posibilidad de una vida en Dios, una vida que ya nos ha sido dada con la resurrección de Jesús.

4. Liberación y salvación (G. Gutiérrez)

La salvación en un continente como el nuestro, en el que existen grandes mayorías oprimidas y en el que tenemos un sistema socio-político y económico que produce víctimas, necesariamente debe ser pensada como la liberación del mal y la injusticia. Así también, la verificación de la acción salvífica divina, debe ser buscada en las concretas experiencias de liberación en las que el drama de los pobres encuentra su respuesta[114]. En pocas palabras, toda vez que se atienda el clamor de las víctimas de la injusticia, y que, en nombre de Dios, se alcen hombres y mujeres dispuestos a tomar partido a favor de los pobres y contra la

[114] Cf. Leonardo Boff, *Teología desde el lugar del pobre*, 2.ª. ed. (Santander: Sal Terrae, 1986), 94. Ver además G. Gutiérrez, "Mirar lejos. Introducción a la decimocuarta edición", en: Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas*, 17.ª. ed. (Salamanca: Sígueme, 2004), 42.

injusticia, siempre que así suceda, la liberación tendrá ocasión de manifestarse como el nombre y el rostro de la salvación.

Para G. Gutiérrez, en el marco de la comprensión de la salvación como liberación, entiende que la liberación en este contexto es una *liberación integral*. Esto significa que la salvación como liberación consiste en "[la] salvación de todo el [ser humano]"[115]. Podríamos preguntar de entrada, cuál es ese todo que se ve involucrado en la experiencia de salvación. Gutiérrez lo ve como una trama relacional, con niveles diferenciados e interrelacionados, que se despliega en la historia, y en la que participan en alianza y complicidad tanto Dios como el ser humano.

De acuerdo con Gutiérrez, tres son los niveles en los que se concreta la experiencia de liberación: el nivel socio-político, personal y teologal[116]. Diremos a continuación una palabra sobre cada uno de ellos.

A nivel socio-político hablamos de la salvación como "[la liberación] de situaciones económicas y sociales de opresión y marginación que obligan a muchos (de alguna manera a todos) a vivir en condiciones de vida contrarias a la voluntad divina"[117]. El querer de Dios supone un modo de vida humano y humanizante. Sin embargo, hay una gran mayoría de seres humanos que viven en condiciones infrahumanas y hay también quienes permiten que así suceda. Habrá salvación en la medida que esas situaciones injustas, que deben ser buscadas en el plano económico y social, sean revertidas, y que, así, sea superada la condición de opresión y marginación que padecen muchas personas.

¿Quién hará posible que así suceda? Según plantea Gutiérrez, a este nivel la liberación alcanza a la humanidad gracias a la intervención de quienes, en fidelidad al querer de Dios y en un gesto de solidaridad con las víctimas de la injusticia, se comprometen en un proyecto de nueva humanidad. Hay una manifestación de lo mejor de la humanidad cuando hay quienes se hacen co-partícipes y co-responsables de la acción salvífica divina. Por otra parte, como resultado de este compromiso del ser humano en alianza con el querer divino a favor de las víctimas, serán transformadas las estructuras injustas que en el presente impiden que

[115] Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas*, 189.
[116] Cf. G. Gutiérrez, "Mirar lejos", Ibíd, 43s.43s. Los mismos tres niveles son presentados por Scannone pero invirtiendo su orden. Cf. J. C. Scannone, "La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas", en: Karl H Neufeld, *Problemas y perspectivas de teología dogmática* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987), 388.
[117] Cf. G. Gutiérrez, "Mirar lejos", Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas*, 43.

todas las personas alcancen una vida digna. La liberación en este contexto adquiere un rostro especial. Ella se expresa como una fuerza que permite que la sociedad transite "de condiciones menos humanas a condiciones más humanas"[118]. Por su parte, el estado salvo que se espera de ello resulte llevará el rostro de lo realmente humano y será el resultado de la lucha de quienes se resisten ante las fuerzas deshumanizantes que con demasiada frecuencia reinan en el mundo.

A nivel personal, tenemos que la liberación es una fuerza que hace posible que el ser humano pueda "vivir en honda libertad interior frente a todo tipo de servidumbres"[119]. La salvación será una fuerza realmente liberadora si en este contexto se presenta como causa de liberación. ¿En qué se tendría que notar que así sucede? En el nacimiento de hombres y mujeres libres, que no sucumben ante las seducciones del mal y que son capaces de vivir desde la libertad interior que les es más propia. Por lo tanto, cuando hablamos de salvación a este nivel, se trata de una fuerza liberadora que es capaz de liberar la libertad de toda esclavitud y comprometer al ser humano en la causa de Dios. En palabras de Dom Hélder Cámara, estamos hablando de una fuerza que da pie al nacimiento

> "de un ser humano libre y consciente que, en una progresiva liberación de mil servidumbres, pueda crecer en su libertad fundamental: la de ser libre hasta el extremo de poder liberarse de sí mismo y darse a los demás"[120].

Es de observar que entre la liberación personal y la liberación socio-política hay una íntima relación. La liberación personal, si bien acontece en la interioridad personal, se verifica en el compromiso socio-político. A la vez, su desarrollo y crecimiento incide en la transformación de la realidad a favor de la justicia. Cuando así sucede, el sujeto que ha visto liberada su libertad, es capaz de situarse en el mundo como real protagonista de una historia que, conducida por sujetos libres y liberadores, se encamina hacia su plena liberación.

Finalmente, en un tercer nivel, tenemos la liberación *teologal*. Se trata en este caso de la liberación del pecado que se verifica en una praxis movida por la caridad. Aquí la clave está en la motivación última del actuar humano. Cuando el ser humano es reparado internamente

---

[118] G. Gutiérrez, "Mirar lejos", Ibíd, 44.
[119] G. Gutiérrez, "Mirar lejos", Ibíd, 43.
[120] Tomado de las palabras pronunciadas por Dom Helder Cámara en la 10ª Reunión del CELAM, celebrada en Mar del Plata en 1966. Citado en Boff, *Teología desde el lugar del pobre*, 24.

del daño que provoca el pecado en su interioridad subjetiva y les son quitadas las trabas que se le ponen al amor, la suya se transforma en una praxis movida por la caridad. El pecado es visto aquí como una fuerza de opresión que produce víctimas de la injusticia, a la vez que una fuerza desintegradora que anida en el corazón humano. El pecado va dañando al ser humano de raíz y, desde el actuar humano, va corroyendo el tejido social y destruyendo el mundo que el ser humano habita. Las repercusiones sociales más evidentes del pecado son la alienación, la injusticia y la explotación. Podemos decir, entonces, que el mal reina en el mundo desde el corazón humano. Por eso, en la medida que exista liberación a nivel teologal, en el mundo reinará ya no la muerte, sino la vida.

Oponerse y resistirse a la salvación divina introduce en el mundo "una traba para que aquella (la vida humana) llegue a la plenitud que llamamos salvación"[121]. Ya lo dijo Jesús: el que no siembra desparrama (Mt 12,30). De no acoger la invitación divina a entrar en el camino de la salvación, el ser humano se transforma en un tropiezo para que la vida humana alcance su plenitud. En palabras de Gutiérrez, cuando reina el pecado en el corazón humano, el esfuerzo del ser humano, "lejos de edificar una sociedad justa, contribuye, más bien, a acrecentar la injusticia, a hacer mayor la distancia entre explotadores y explotados"[122]. Es de notar que con o sin pecado la acción humana se realiza. Lo que cambia es lo que esa acción es capaz de provocar. Si la raíz de la que nace la acción humana es el pecado, esa acción se volverá causa de destrucción. Contrario a lo que sucede cuando el principio de esa acción es el bien y la bondad.

A nivel teologal se hace particularmente evidente la necesidad que tiene el ser humano de la gracia divina. Sólo Dios es capaz de liberar a ese nivel el corazón humano. Cuando así sucede, ocurre en el sujeto una transformación radical. El ser humano liberado en su libertad por la gracia divina y puesto en la senda del bien, se compromete con la justicia y dignidad del ser humano, se hace solidario con los y las más pobres, y puede prestar una real colaboración en la causa de la liberación. Así, la justicia y la fraternidad humanas se presentan como claros indicadores de la existencia de una real liberación (y salvación)

[121] Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas*, 193.
[122] Ibíd, 202.

teologal, que repercute a nivel personal (en el mundo brilla lo mejor de la humanidad) y social (tenemos una sociedad humana y humanizante).

Según entiende G. Gutiérrez, los tres niveles aquí expuestos (socio-político, personal y teologal), a la vez, se diferencian y relacionan entre sí. Más aún, estos tres niveles "no se dan el uno sin el otro"[123]. Hablamos de niveles que pueden co-existir porque "se sitúan en profundidades diferentes"[124]. Por lo tanto, se trata de dinamismos que no compiten entre sí, es decir, que no se debilitan ni neutralizan mutuamente, por el contrario, son tres niveles que se requieren mutuamente, que se encuentran interconectados y que, en conjunto, tributan a una misma y única liberación. Cuando se trata de rastrear su presencia en el mundo, nos encontramos, en primer lugar, con el nivel socio-político. En el compromiso socio-político se manifiesta la disposición fundamental de un sujeto en quien la gracia divina ha hecho lo suyo. Por lo tanto, si queremos rastrear la acción divina en el mundo como causa de salvación, debemos buscar sus señales en el compromiso del ser humano que, liberado de las ataduras del pecado, se hace parte de la lucha por una sociedad nueva. En definitiva, se trata del sujeto que se ha transformado en aliado de Dios y se ha hecho parte de su lucha contra toda miseria e injusticia. Entonces, tenemos que Dios y el ser humano trabajan a la par por la liberación de toda esclavitud, en un compromiso mutuo y compartido. De este modo, se puede reconocer la mano de Dios tanto en quienes se han puesto del lado de Dios y se comprometen en la causa de la liberación, como en quienes se verán beneficiados directamente con este compromiso.

De la acción divina en el corazón humano se espera un real acontecimiento liberador. Este acontecimiento, si bien supone el protagonismo del ser humano, no es algo que pueda suceder sin que medie la presencia de la gracia divina como su causa. El pecado entró en el mundo por libre consentimiento del ser humano. Sin embargo, la humanidad no es capaz de expulsar el mal por sí mismo, ni es capaz de reparar el daño que éste ha causado. La humanidad herida por el pecado necesita ser salvada oir Dios: "[el pecado] no puede ser erradicado sino por el amor gratuito y redentor del Señor que acogemos en la fe y en la comunión"[125]. Sin embargo, esto supone un *por* nosotros y, al mismo tiempo, un *con*

[123] Ibíd, 224.
[124] Ibíd.
[125] G. Gutiérrez, "Mirar lejos", en Ibíd, 44.

nosotros. Ese amor gratuito y redentor del Señor, para que entre en el mundo y actúe eficazmente en él, debe ser acogido en la fe (opción creyente) y en la comunión (dimensión relacional de esa fe).

Gutiérrez refiere a Jesucristo como el mediador de la salvación. Es interesante el modo como entiende su presencia mediadora. Dios nos salva en Jesucristo, ante todo, desatando las ataduras del pecado. Por eso Jesucristo, en cuando mediador de la salvación, recibe el nombre de *Cristo liberador*[126]. El modo de Dios, por su parte, sigue la lógica de la encarnación. Dios salva a la humanidad desde las entrañas del mundo y haciendo suya la historia de la humanidad. Por eso, cuando hablamos de salvación como liberación, se trata, en definitiva, de "la acción salvífica del Señor en la historia"[127]. Esto significa que la mano salvadora de Dios debe ser buscada "donde late el pulso de la historia"[128]. De este modo, que da señalado sin ambigüedades desde dónde Dios nos ofrece la salvación: no en otro sitio, sino en la historia de la humanidad se hace presente Dios como el libertador que el ser humano necesita. Además, en cuanto factor integrador de la historia que le confiere a ella su definitivo significado, la fuerza liberadora de Dios, presente en el tiempo y en el mundo, es lo que "[le] da a la historia humana su unidad profunda"[129].

Respecto de esa historia de salvación lo que tenemos es una misma y única historia que encuentra en Jesucristo su definitivo sentido y unidad: "[existe] un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la historia"[130]. Se trata de una historia que es esencialmente historia de salvación. ¿Qué significa esto? Que la nuestra es una historia que ha llegado a su fin en Cristo. En ese sentido, sería una historia que desde ya ha sido *cristofinalizada*, es decir, que ha sido irreversiblemente asumida por Cristo y en él es conducida desde dentro hacia su realización en plenitud. Aquí una nueva modulación del

[126] Cf. Ibíd, 189.
[127] Ibíd.
[128] Ibíd, 225.
[129] Ibíd.
[130] Ibíd, 194. Cf. además J. C. Scannone, "La teología de la liberación", en Neufeld, *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, 396. Este último precisa aún más qué se quiere decir cuando se afirma que existen niveles diferenciados de realidad en una única historia humana, asunto que tendría que incidir en el análisis de la realidad que realizan las diversas ciencias humanas y que tendría que motivar el intercambio mutuo que enriquece el acceso al fenómeno humano. Para la teología supone considerar como un todo integrado lo que involucra el desarrollo humano integral, entendiendo que éste tiene como raíz fundamental el encuentro con Dios, condición de posibilidad para el nacimiento del hombre nuevo en Cristo. El texto de Scannone: "No existen dos historias diversas, como tampoco existen dos planos superpuestos de la realidad. Existe una única historia real en la que se verifican objetivamente diversas dimensiones reales irreductibles entre sí, a las que corresponden diversos niveles de significado lingüístico y de teorización científica".

dinamismo de la salvación que reconocíamos en el testimonio bíblico. La salvación es la liberación de todo lo que traba la vida y nos es dada para que el ser humano, el mundo y la historia alcancen su realización plena. La historia es liberada en Cristo y, así, ha sido cristofinalizada. Por lo tanto, la historia en Cristo se dirige irreversiblemente hacia su fin, que es la plenitud en Dios.

En el misterio pascual tenemos una huella evidente del paso de Dios por la historia de la humanidad. En este misterio podemos contemplar cómo ahí donde se hace presente la mano salvadora de Dios, se pasa de la muerte a la vida. Así también, podemos ver cómo en el evento final de la vida de Cristo, Dios hace partícipe al ser humano y su historia de la obra de liberación que acontece en la cruz.

Gutiérrez subraya, además, la relación que existe entre la obra salvadora de Dios y el advenimiento del reinado de Dios. Existe una estrecha relación entre la liberación humana y el crecimiento del reinado de Dios. Hay también entre ellos una clara diferencia. El reino de Dios crece en el mundo en la medida que el ser humano es liberado por Dios. Sin embargo, lo esperado como fruto maduro del reinado de Dios en el mundo está a la base y es mucho más que lo que el ser humano es capaz de realizar por medio de su acción en libertad:

> "Sin acontecimientos históricos liberadores no hay crecimiento del Reino, pero el proceso de liberación no habrá vencido las raíces mismas de la opresión, de la explotación del hombre por el hombre, sino con el advenimiento del Reino, que es ante todo un don"[131].

El que siembra una semilla nueva en la historia es Dios. El encargado de cultivar esa semilla es el ser humano. Sanar la historia de sus raíces de injusticia es don divino, pero dar espacio para que florezca esa realidad nueva que Dios ha generado con su presencia en medio del mundo, es tarea del ser humano. Se trata de Dios presente en el mundo, como presencia viva y operante como causa de salvación. En el reinado de Dios hablamos de Dios reinando en el mundo. Los acontecimientos liberadores y el reino de Dios tienen un mismo fundamento, que es Dios mismo. Sin embargo, la afirmación de su presencia eficaz no significa minimizar el valor de los procesos liberadores que el ser humano protagoniza. Por el contrario, es justamente por medio de esos procesos liberadores que Dios va transformando de raíz la realidad. Si bien hay una íntima relación, distinguir el aporte del ser humano de lo

[131] Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas*, 225.

que depende de Dios es importante. Así se evidencia lo que aún podemos esperar como plenitud de esta historia:

> "… puede decirse que el hecho histórico, político, liberador *es* crecimiento del Reino, *es* acontecer salvífico, pero no es *la* llegada del reino, ni *toda* la salvación. Es realización histórica del Reino y, porque lo es, es también anuncio de plenitud. Eso es lo que establece la diferencia"[132].

Para Gutiérrez la liberación, la salvación y la esperanza se presentan como una tríada salvífica articulada a partir de la promesa. La historia de la salvación es impulsada desde dentro por la promesa divina. Esto significa que ella lleva dentro de sí el dinamismo vital que le imprime la Palabra. Esa historia fundamentada en la promesa puede ser llamada el libro de la esperanza[133]. La promesa, de hecho, hace presente en la historia como un dinamismo preñado de esperanza que "orienta toda la historia hacia el futuro, colocando así la revelación en una perspectiva escatológica"[134]. Vista en este marco hermenéutico, la historia corresponde a la paulatina realización de esa promesa.

La tensión del presente de la promesa y el futuro de su cumplimiento es fundamental en la comprensión del sentido de la historia. La plena significación de la historia como espacio en el que Dios interviene salvíficamente, sólo se alcanza una vez que ella es situada en el horizonte escatológico hacia el que se dirige y en el que espera encontrar su realización plena. En otras palabras, la obra de Dios en el mundo y el sentido de la historia significada por su presencia, se evidencian a la luz del horizonte de realización en plenitud hacia el que esa historia se dirige impulsada desde dentro por la Palabra salvadora de Dios. Por su parte, en la medida que nos es revelado el sentido final de la historia, se revaloriza el presente[135]. En la relación dialéctica que existe entre la promesa y sus realizaciones parciales, es decir, entre el futuro y el presente de la salvación, nos encontramos con la tensión del *ya pero todavía no* de la salvación. La historia ya ha alcanzado su plenitud en Cristo, sin embargo, aún esperamos su plena manifestación al final de los tiempos. Esto, leído en clave de liberación, significa que las acciones liberadoras que ocurren en esta historia y se sostienen en la obra

[132] Ibíd.
[133] Cf. Ibíd, 223ss.
[134] Ibíd, 204.
[135] Cf. Ibíd, 210.

de la liberación que Dios ya ha realizado en Jesucristo, van impulsando la historia hacia su plena liberación. Esto quiere decir que el *ya pero todavía no* de la salvación, como tensión promesa-cumplimiento, remite a "[las] realizaciones parciales en acontecimientos históricos liberadores, que son, a su vez, nuevas promesas que jalonan el camino hacia el cumplimiento pleno"[136].

Es clave en este dinamismo el acontecimiento de Jesucristo. Con él la tensión promesa-cumplimiento entra en una etapa decisiva. En Jesucristo ha sido introducido en la historia un nuevo principio liberador, que tensiona desde dentro la historia. En virtud del misterio de la encarnación, la historia se encamina hacia su reconciliación total en Dios.

El futuro que esperamos es el futuro de esta historia. De este modo, lo tenemos es una esperanza que no escapa del compromiso con el mundo presente, por el contrario, sostenida en la promesa, "ensancha la perspectiva de su compromiso histórico, aquí y ahora"[137]. El presente adquiere una nueva densidad, que le viene dada por esa familiaridad con lo que esperamos como nuestro definitivo futuro. Así, el horizonte futuro no sólo no nos margina del compromiso presente, sino que lo viene a potenciar, al conferirle un nuevo valor e importancia. El futuro esperado, por su parte, debe ser entendido como una realidad que, de alguna manera, ya ha entrado en la historia en virtud del acontecimiento de Jesucristo. Ese futuro es el futuro de este presente. Por lo tanto, se trata de un horizonte de cumplimiento de la promesa que no le quita su valor a lo que ahora tenemos, sino, por el contrario, se trata de un presente que encuentra en ese futuro su plena validez. Esto, en cuanto se trata de un futuro entendido como "una plenitud que asume y transforma lo histórico"[138]. Más aún, la llegada de ese futuro depende de las transformaciones que ocurren en el presente: "es sólo *en* el acontecimiento histórico, temporal y terrestre donde podemos abrirnos al futuro de la plena realización [de la promesa]"[139].

La promesa y la historia se interpretan mutuamente. La promesa requiere de la historia para tensionar la realidad hacia su plena realización. Por su parte, la historia sostenida en la promesa no se clausura en sí misma. De hecho, el horizonte de la promesa re-cualifica la

[136] Ibíd, 212.
[137] Ibíd, 210.
[138] Ibíd, 213.
[139] Ibíd.

historia en la medida que le imprime un sentido que la proyecta más allá de lo que le es dado en el presente. Así, la historia se presenta como una realidad capaz de trascender el presente en un horizonte escatológico que también le pertenece, y que, de alguna manera, se encuentra operante en sus realizaciones presentes:

> "las promesas escatológicas se van cumpliendo a lo largo de la historia, pero esto no quiere decir que se identifiquen lisa y llanamente con realidades sociales determinadas; su obra liberadora va más allá de lo previsto y desemboca en nuevas e insospechadas posibilidades"[140].

Es interesante la fórmula utilizada por Gutiérrez para dar cuenta de la relación que existe entre la realidad histórica y el futuro escatológico. No debemos esperar un *más allá* de la historia para ver cumplida la promesa escatológica anunciada en la Escritura. Por el contrario, dado que la realidad escatológica que esperamos es consistente con la causa de la liberación y con la acción liberadora que en el presente se realiza, la promesa escatológica se comienza a cumplir en el presente de la historia. Es de notar, además, que, si bien nada de lo que aquí tenemos es lo último y definitivo, todo ello le sirve de fundamento a lo definitivo. Es lo que encontramos en las acciones liberadoras nacidas del acontecimiento de Jesucristo. Ellas se presentan como una suerte de flecha abierta al futuro, que abren la historia más allá de lo que el ser humano es capaz de imaginar como su futuro. De este modo, el presente se revela como un espacio de salvación en cuanto "desde ahora, dinamiza el devenir de la humanidad y lo proyecta más allá de lo que el hombre podía esperar (1 Cor 2,6-9)"[141].

A continuación algunas conclusiones preliminares que se siguen a este desarrollo. La liberación es el nombre de la salvación en un contexto como el nuestro (de injusticia, opresión y falta de libertad). En un continente como el nuestro, todo otro nombre que le demos resultará aquí ajeno y extraño.

La imbricación que detecta Gutiérrez entre el elemento socio-político, personal y teologal nos resulta de particular interés. Las huellas de la acción salvadora de Dios se pueden observar en la historia, porque existe una conexión entre la liberación que ocurre a nivel teologal y sus señales en el plano de lo personal y socio-político. A la vez, esas liberaciones

[140] Ibíd, 214.
[141] Ibíd.

que se realizan en el plano social y político, sean o no tematizadas de este modo, dan cuenta de la presencia salvadora de Dios actuando en el mundo. El lugar que se le reconoce a Dios en la historia es sugerente. En la raíz y desde la raíz actúa la gracia. La salvación también ocurre a este nivel: la acción tiene un origen y ese origen define el resultado de la acción. Cuando Dios sana la realidad desde su raíz posibilita que la acción que depende de esa raíz sea transformadora según el querer divino.

El modo como se manifiesta la alianza de Dios con la humanidad también se destaca. En toda acción liberadora que realmente libere participa tanto el sujeto que lo protagoniza como el Dios que le imprime su eficacia salvífica. Toda liberación, por lo tanto, es obra de Dios y obra del ser humano. A la vez, porque el modo de Dios de salvar ha sido y sigue siendo el de la encarnación, la salvación divina necesariamente alcanza al ser humano por el camino de las liberaciones humanas. Entendemos, entonces, que Dios y el ser humano actúan como aliados en una misma lucha por la liberación de toda esclavitud, y como cómplices en la decisión de hacer de la historia humana una auténtica historia de salvación. Así, el modo de Dios es tal que no anula la acción humana en libertad, por el contrario, es él quien la hace posible, esto en la medida que potencia y fortalece la libertad. Por lo tanto, tenemos que la fuerza liberadora de Dios se hace presente en el mundo desde dentro del mismo mundo, desde la libertad liberada y comprometida en la obra divina de la salvación.

Finalmente, en cuanto a la relación liberación-esperanza recibimos aquí un valioso aporte. Desde dentro de la historia se abre un horizonte de realización mayor. Ese horizonte hacia el que mira la historia es lo que se espera como la plenitud de esa historia. La historia es conducida desde dentro hacia esa realización en plenitud. A la vez, ese horizonte ha entrado en la historia: el tiempo y el mundo han recibido en Cristo su definitividad, es decir, ha sido cristofinalizada. El ser humano y su historia han sido asumidas por Dios de manera irreversible. Así, en Cristo, la historia se dirige de modo irrevocable hacia su definitiva salvación.

Capítulo 4

Comprensión bíblico-teológica de la salvación

El que sigue es un capítulo de síntesis que tiene por finalidad ofrecer una sistematización de los resultados obtenidos en este recorrido, en el que hemos considerado importantes hitos que forman parte de la comprensión teológica de la salvación. Estamos ahora en condiciones de declarar cuál será nuestro punto de partida al momento de pensar en el diálogo con el mundo de la literatura. En primer lugar, vale la pena recordar que es propio de todo quehacer propiamente teológico, asumir como punto de partida el dato revelado consignado en la Escritura, así también procurar una apropiación crítica, en nuestro caso, de lo obtenido a lo largo de la historia de la teología de la salvación. De ello resulta nuestra pre-comprensión de la salvación que, si bien es de muchas maneras una post-comprensión heredera de una larga historia que nos precede, representa, en clave hermenéutica, la pre-comprensión de la que se parte cuando se pretende dar un paso más en el propio saber, en nuestro caso contando con la ayuda del mundo de la literatura. En las páginas que siguen daremos cuenta de los grandes hallazgos que resultan de este recorrido, que importan en cuanto definen una perspectiva y nos sirven de puente para lo que vendrá a continuación.

1. La tensión liberación-plenificación

Como se ha evidenciado en las páginas precedentes, dos son los ejes centrales en los que se sostiene la comprensión de la salvación dominante en la tradición judeocristiana: la liberación y la realización en plenitud. Existe entre ellos una estrecha relación. Se trata de la liberación de los impedimentos que encuentra la realidad para alcanzar (o al menos tender hacia) su plenitud. La salvación así entendida posee, al mismo tiempo, un *de qué* y un *para qué*. El *de qué* define un punto de partida y una necesidad salvífica. En virtud del *para qué* se dibuja un horizonte de esperanza.

Cuando hablamos de la salvación, estamos haciendo referencia a este doble movimiento que forma parte de un único proceso. Así lo entendemos, aunque es analizado prestando atención por separado a cada uno de los polos que lo componen. Al entrar en el eje liberación se debe responder a la pregunta por los impedimentos que encuentra la realidad para dirigir sus pasos hacia una realización cabal y definitiva. A la vez, se debe atender a la pregunta por lo que hace posible que así suceda y por el producto final que resulta del proceso (que es tal

que hace posible a la realidad tender hacia su plena realización). Por su parte, cuando se trata de analizar el eje plenificación, la pregunta es por las condiciones que debe reunir la realidad para que pueda realizarse en orden a la plenitud, y por el horizonte hacia el que se proyecta con la esperanza de encontrar en él una mejor situación.

Lo que aquí se describe en rasgos generales está a la base de una particular experiencia que, según sea el contexto en que se exprese, adquiere variadas modulaciones. Dependiendo de la concreta situación de la que nace, el camino que sigue y la esperanza hacia la que se orienta, la comprensión de la salvación asumirá diferentes formas. A la vez, si se considera el polo liberación, según sea el *de qué* de la liberación, será la figura de la salvación.

Hemos visto cómo a contar de la Edad Media la mirada soteriológica estuvo puesta en la cuestión del mal y del pecado. El Hijo se sacrifica en la cruz para que la humanidad encuentre la salvación. En no pocas ocasiones se pensó que el ser humano debería esperar llegar a la otra vida para alcanzar una realizada salvación. El tiempo ha demostrado que una representación como esa, además de ser simplista, resulta del todo insuficiente. Así pensada, la comprensión de la salvación no tiene en cuenta las necesidades salvíficas a las que el ser humano va respondiendo en la aventura de existir, ni se toma en serio la historia (evento de la libertad), ni se llega a dar cuenta de que el último y definitivo para qué de la salvación es la realización plena de lo que ha sido sembrado en el tiempo, y que cuenta con esta vida e historia para desarrollarse y tender a la eternidad.

Al hacer nuestra una comprensión de salvación que tiene en cuenta, al mismo tiempo, la liberación y la realización en plenitud, entendiéndolos como dos dinamismos que forman parte de un único proceso, es decir, entendiendo la salvación como la liberación de los impedimentos que encuentra la realidad para alcanzar su realización plena, el concepto salvación se ve, a la vez, enriquecido y dinamizado. Al mismo tiempo se complejiza. Existen variadas figuras posibles de plenitud capaces de servir de aliento al ser humano. De ahí la importancia, cuando se trata de dar cuenta de la salvación, de considerar la *particular* realidad que se ve involucrada en ella y de preguntar por la figura de la salvación que en ese contexto se forma.

Teniendo como trasfondo permanente esta imbricación de liberación y plenificación, así como la diversidad de figuras que pueden resultar de ello, diremos a continuación una palabra

acerca de los motivos y representaciones relacionados con la liberación y con la realización en plenitud que se han destacado en este recorrido.

La salvación como liberación

El concepto bíblico de liberación tiene una figura dominante y se vivencia a partir de dos experiencias fundamentales. Se trata ante todo de la liberación de toda esclavitud y esto acontece, por una parte, como liberación de poderes que amenazan al ser humano a nivel socio-histórico y, por otra parte, como liberación de los poderes que condicionan al individuo a nivel de su libertad subjetiva. Están los enemigos y el Enemigo, los males y el Mal que atenta contra la vida. En la experiencia bíblica de la salvación, en todos los casos se trata de una amenaza que pesa sobre Israel y sobre los israelitas. En el plano colectivo, se trata de una grave amenaza que es capaz de destruir a Israel como pueblo. En este contexto se comprende la vuelta permanente a Yahvé como go'el de Israel, el matiz de victoria que adquiere la salvación y la forma que adquiere la idea de realización en plenitud, que es pensada bajo la figura de la paz.

La salvación-liberación es entendida en la tradición judeocristiana preferentemente como un rescate de toda esclavitud. El libertador es el Dios de Israel que, habiendo escuchado el clamor de su pueblo, entra en la historia para liberar a Israel de la esclavitud en que se encuentra. A su concreta necesidad de salvación responde Dios con la liberación. Así, el pueblo de Israel comprende que la obra de la liberación siempre es obra de Dios.

El modo de Dios de salvar supone la colaboración del ser humano. ¿Cómo sucede? Dios libera la libertad y, así, el ser humano puede comprometerse con la obra de Dios. En la liberación, por lo tanto, se encuentran, a la vez, el Dios salvador y el ser humano, que participa como su colaborador. La auténtica libertad (expresada en compromiso) es una señal de la presencia divina y de su acción salvífica. Por lo tanto, si se trata de reconocer la huella divina en el mundo, uno de los caminos posibles es el rastreo de las experiencias de libertad liberada y comprometida en la obra de liberación. La teología latinoamericana de la liberación nos ha enseñado que una nota característica de esa libertad liberada y comprometida con la causa de Dios es la no-complicidad con el mal que produce víctimas y la decisión a favor de la liberación del cautivo. En definitiva, ahí donde existe una tenaz resistencia ante la injusticia y la disposición a comprometer la vida en pro de la liberación de

las víctimas, podemos pensar que está actuando en el mundo la gracia salvadora de Dios. Finalmente, si se trata de rastrear la huella de Dios en el mundo, debemos buscar en las liberaciones humanas, porque en ellas tendremos noticia del Dios que libera y de la gracia salvadora de Dios operante en el mundo.

Entendemos la liberación como una liberación integral (Gutiérrez). La liberación que ocurre a nivel social e histórico guarda estrecha relación con la liberación del poder del mal (liberación de la libertad). A la vez, en este marco más general, cabe diferenciar niveles que interactúan entre sí. Cuando la libertad es liberada de los poderes que la condicionan y esclavizan, entonces puede existir una real liberación a nivel social e histórico. Por su parte, la liberación social e histórica evidencia que la libertad ha sido liberada y hecha capaz de compromiso. Vemos, así, que es posible alcanzar la liberación que acontece en la profundidad del alma humana, atendiendo a las señales que la libertad-liberada va dejando a su paso.

A la pregunta liberación de qué, la tradición judeocristiana responde que se trata, ante todo, de la liberación del poder del mal, el pecado y la muerte. Con Welte sumamos a esa tríada la culpa. Así planteado, se corre el peligro de silenciar otras modulaciones de la salvación-liberación que también existen, y/o de silenciar el para qué de la liberación, que, como veíamos hace un momento, consiste en la salvación como realización en orden a la plenitud. Es lo que se observa, por ejemplo, en el modelo de Anselmo. Aquí la gravedad del pecado evidenciado en la crucifixión ocupa el centro del argumento. En la misma línea Lutero. Parece ser que es tal la fuerza y la evidencia del mal en el mundo, que, finalmente, se termina por desdibujar todo lo demás. Hay menos señales que nos permitan pensar en la salvación como realización en orden a la plenitud, que las que nos llevan a pensar la salvación como liberación del poder del mal y poca claridad respecto de lo que el es, finalmente, el pecado. Hablar de liberación de todo lo que esclaviza al ser humano y produce víctimas de la injusticia y el desamor nos parece un buen camino. A la vez, pensar simultáneamente la salvación como liberación y realización en plenitud también resulta ser una importante contribución.

A partir de estas reflexiones queda, así, planteada la pregunta por lo que hoy debemos entender por el mal y el pecado. Tal vez en su origen las referencias desde las que se

comprendía el concepto eran claras. Hoy, sobre todo respecto del pecado, resultan conceptos enigmáticos y confusos. En la Sagrada Escritura no tiene una sola modulación. Lo dominante, sin embargo, tiene que ver con el daño que provocan y la fractura de una relación (de Israel con su Dios). El mal y el pecado se comprenden, además, como algo (a diferencia de Agustín que define el mal como lo no-algo) que asalta al ser humano, enluteciendo la vida. Se trata de un enemigo contra el cual se debe luchar y que, finalmente, Dios vence en la cruz. Lo que es claro. El pecado es una amenaza contra el plan divino (salvación) y conduce a la muerte (que es lo opuesto a ese plan).

Queda para nosotros el desafío de indagar en torno a posibles caminos que permitan resignificar el concepto pecado a partir de una comprensión de la verdad de lo humano que por medio de él se expresa. Tres líneas de pensamiento recibidas de este recorrido creemos nos pueden ayudar. La primera se relaciona con la libertad responsable. Entre el mal y el pecado media la libertad. El judeocristianismo al hablar del pecado está diciendo de paso que el ser humano no es un ser determinado por el mal, sino condicionado por él. El ser humano tiene ocasión de elegir. Si se pone del lado del bien (y la vida) vivirá. Si se pone del mal (y el pecado) estará eligiendo finalmente la muerte. La segunda línea de búsqueda tiene que ver con la cuestión del mal. Sólo si es seriamente considerado el enigma del mal podremos decir una palabra convincente sobre la eficacia de la gracia divina ofrecida en Cristo. Finalmente, como tercera perspectiva, hemos llegado a la convicción que, para progresar en la comprensión del significado del mal y el pecado, lo primero no debe ser analizar su entidad (o no-entidad) en abstracto, sino que se debe seguir la huella que dejan los rostros del mal presentes en el mundo. El mal se expresa en los males que amenazan la existencia. En sus concreciones se comprende lo que realmente significa su presencia en el mundo.

La respuesta divina al pecado es la *redención*. La redención es entendida en la tradición judeocristiana, ante todo, como la acción salvífica divina que rescata al ser humano del poder del mal y del pecado. Hay una base común. Partiendo de ella, en los modelos analizados hay importantes desplazamientos respecto de cuál es el objeto último de la redención. Para los Padres se trata de una mediación salvífica que hace posible la divinización de la criatura. La presencia del pecado es lo que explica que la encarnación haya adquirido un valor redentor. Para Anselmo, en cambio, se trata del esfuerzo humano-divino por satisfacer a un Dios ofendido por la falta cometida. Se trata de pagar la deuda que la humanidad contrajo al pecar.

Para Lutero la redención sería, más bien, la fuerza punitiva de Dios que se dirige contra el mal y el pecado (que es castigado en el Hijo). Es de observar, sin embargo, que, en todos los casos lo que traba el plan de Dios se repite. Se trata del mal y el pecado que debe ser combatido. En todos los casos hay, además, una firme reacción de Dios contra esta amenaza, aunque ella no siempre es entendida de la misma forma, ni el fruto de la intervención divina sea el mismo.

En el pensamiento de los Padres se destaca un segundo derrotero para la gracia divina que rescata a la humanidad del mal y del pecado. Se trata de la *restauración*. Nos parece un concepto sugerente. La salvación divina no sólo mira hacia adelante, sino que también involucra la recuperación de aquello que había sido dañado por culpa del pecado, ante todo, la imagen desfigurada por la culpa. La idea de restauración supone la valorización positiva de lo que el pecado había dañado. En la salvación no sólo manda la novedad, sino que supone, además, la recuperación de lo que ha sido pensado para la eternidad, pero que hasta entonces se encontraba en poder del mal. Un concepto similar, aunque se enmarca más bien en un contexto medieval, es el de *reparación*. Aquí la respuesta adecuada ante el daño provocado por el mal y el pecado. Existe una importante diferencia entre la reparación y la restauración. La restauración es obra de Dios, en cambio, la reparación le corresponde al ser humano. Lo que se espera de la reparación también varía. En la reflexión de Anselmo, con la reparación del daño el ordo de la justicia es restablecido y la dignidad que el ser humano perdió al pecar es recuperada. Pero, ¿qué es lo dañado que debe ser reparado? La teología latinoamericana nos ha hecho ver que no se trata de reparar directamente el honor divino (Anselmo), sino de atender a las víctimas que la injusticia humana deja a su paso. Así el honor divino es restablecido.

Finalmente, como último motivo relacionado con la redención que, una vez más, da cuenta del efecto salvífico que tiene la obra que Dios realiza en Jesucristo, cabe mencionar el motivo de la *reconciliación*. La reconciliación hace posible que exista tanto la liberación, como la restauración y la divinización. ¿Por qué? Porque la salvación sólo tiene ocasión de realizarse toda vez que es restablecida la relación del ser humano con Dios. De hecho, recuperar el vínculo de unidad con Dios, autor de la vida y sujeto de recreación, es condición de posibilidad para que la humanidad y el mundo que ella habita sean alcanzados por la gracia divina de la que depende su salvación.

La redención, que acontece por el camino de la reconciliación de la humanidad con Dios, define un nuevo comienzo. Esto es significativo. El resultado de la acción de Dios en el mundo no se agota en el restablecimiento de lo que se había perdido por culpa del mal y el pecado. La salvación apunta hacia un futuro mejor. Según comprendieron los Padres, la reconciliación juega un rol importante en vista a ese futuro. Así lo entienden cuando hablan de divinización: una vez restablecido el vínculo que une a la humanidad con Dios, se sigue un proceso de progresiva adaptación en el que el ser humano va gustando desde ya lo que será su definitivo destino.

La reconciliación de la humanidad con Dios ser realiza *por el camino del perdón*. De acuerdo con la cosmovisión judeocristiana, sólo Yahvé es capaz de perdonar los pecados (porque el perdón se entiende como la victoria contra el poder del mal y del pecado y eso sólo lo puede hacer Dios). Llama la atención la estrecha relación que se establece en la comprensión de la salvación judeocristiana entre el perdón y la idea de un rescate. Con el perdón la libertad humana es rescatada del poder del mal. Cuando así sucede el yo-culpable se transforma en un yo-redimido. Para que así ocurra debe mediar el regreso (conversión) del pecador (y supone el tránsito de la alianza con el pecado a la disposición al perdón). Esto incluye una disposición, apertura, arrepentimiento y confianza en Dios. Todas ellas, actitudes humanas fundamentales, de las que depende que la palabra de perdón que Dios pronuncia, alcance efectivamente el corazón humano, y actúe de un modo eficaz como causa de liberación.

A la vista de la experiencia de Israel, llama la atención que el perdón sea entendido como una evidencia de la aceptación incondicional del pecador por parte de Yahvé. La vuelta a Yahvé, de la que depende la eficacia de la gracia perdonadora de Dios, es provocada por el llamado a la conversión que hace el profeta en nombre de Yahvé (y no al revés). Vemos, así, cómo, previo al acto humano de libertad, se sitúa la provocación divina que genera este movimiento. El perdón es pronunciado a favor del pecador. Cuando así sucede, el lugar donde antes reinaba el pecado es transformado en un espacio de vida. Cabe para el pecador un nuevo comienzo. Finalmente, la experiencia del perdón se acompaña de la alegría y gratitud nacidas del encuentro con el amor divino.

La salvación como realización en plenitud

La plenificación o realización en plenitud es comprendida aquí, ante todo, como un dinamismo y un horizonte de esperanza hacia el que tiende el ser humano, el mundo y su historia. En el marco de la experiencia religiosa judeocristiana, se trata de un futuro abierto que ha sido inaugurado con la promesa divina de salvación. En virtud de esa promesa, se dibuja un horizonte y la historia tiene ocasión de tensionarse hacia un futuro que se espera será mejor que su presente. Las posibilidades de vida que posee la realidad se despliegan buscando alcanzar ese horizonte. Las realidades mundanas tienden hacia ese horizonte en la medida que crecen, progresan y van dando más de sí mismas. Por lo tanto, cuando hablamos de plenificación, nos referimos al arco que se dibuja entre la salvación como proyecto (como tensión inaugurada con la promesa) y el estado salvo entendido como lo plenamente realizado. Lo que vincula lo uno y lo otro en el presente es la esperanza.

De este modo, el dinamismo salvífico que se orienta a la plenitud, se sostiene en el horizonte al que aspira la realidad y encuentra su fuerza y persistencia en una historia que se sabe tensionada desde dentro por la ilusión que ha sido sembrada por la promesa. Podemos decir, entonces, que, al menos en la experiencia judeocristiana, la tensión promesa-cumplimiento es el motor de la salvación. Por su parte, como garante de la promesa, se presenta el Dios fiel que promete con juramento perpetuo que la promesa será cumplida y, por lo tanto, que Israel encontrará la salvación que busca y espera. Por eso el ser humano puede estar seguro que la promesa finalmente se cumplirá y la esperanza será satisfecha.

Cabe, entonces, un giro inesperado. Ahora es posible una *comprensión de la salvación según esperanza*. Lo primero que debemos notar es que la salvación así entendida supone un cambio de perspectiva respecto de lo visto hasta aquí. Ya no se trata, ante todo, de la liberación-de los obstáculos que encuentra la realidad para su plena realización, sino de una liberación-para ese horizonte de esperanza que se traza en virtud de la promesa. La promesa, por su parte, le aporta su contenido a la esperanza. Es lo que representa el motivo bíblico del שׁלום (*shalōm*). Con el שׁלום (*shalōm*) se bosqueja un particular horizonte de realización para el ser humano y su mundo. La salvación se relaciona con la heredad, es decir, con el terruño como lugar de arraigo y pertenencia, la tierra hacia la que, con ilusión, dirige sus pasos el pueblo de Israel. Se trata de una tierra fecunda con agua abundante y alimento para el ganado,

en la que habrá bonanza, abundancia y prosperidad. En la comprensión de la salvación de Israel, si bien hay desplazamientos, hay algo que permanece. La salvación, sea que se le comprenda como un lugar en el mundo hacia el que el pueblo de Dios se encamina, o como un no-lugar que se inaugura una vez que la figura de este mundo haya pasado, siempre se corresponderá con una vida buena, o mejor aún, con una vida totalmente buena, próspera y feliz.

Por otra parte, si bien supone todas las figuras de plenitud posibles de imaginar, cuando se habla de la salvación como plenitud no se trata de cualquier prosperidad. La salvación que Israel espera se alcanza necesariamente por el camino de vida que Dios propone, ofrece y promete a la humanidad y que, finalmente, conduce a la participación en la vida divina. A la vez, en la salvación así entendida se destaca el motivo del camino: la vida y la historia son comprendidas como un camino que el ser humano recorre, y que progresa hasta alcanzar en Dios su plenitud.

La salvación como שׁלום (*shalōm*) se acompaña, además, de la imagen del reinado de Dios. Se trata de Yahvé reinando en medio de su pueblo en la persona de su Mesías. El reinado de Yahvé es esperado como un reino de paz y justicia. En las imágenes a las que se recurre para dar cuenta de esta esperanza, se destaca el vínculo que existe entre la salvación esperada y la paz. Se trata aquí de lo que resulta de una relación pacífica con los demás pueblos y de la armonía de la entera creación (de la que el ser humano es parte). La paz, así, abarca una totalidad que podríamos resumir con el concepto integralidad.

Respecto del significado que tiene el acontecimiento de Jesucristo en el marco de la salvación como plenificación, junto con la figura del Mesías y el anuncio de la llegada del reinado de Dios a la que ya hemos hecho alusión, cabe señalar lo siguiente. Con la encarnación se imprime en el mundo un nuevo principio dinamizador: la participación en la vida divina es desde entonces el fundamento y nuevo horizonte hacia el que tiende la realidad. En Jesucristo ha sido sellada una alianza perpetua entre Dios y la humanidad, y se ha inaugurado en la persona de Jesús un vínculo de unidad inédito, que hace del ser humano partícipe para siempre de la vida divina. Eso que ya ha sucedido en Cristo es promesa para toda la humanidad. La resurrección, por su parte, se presenta en este contexto como el acontecimiento a partir del cual es modificada la esperanza. Se trata ahora de una esperanza

cierta en que la realización plena (participación en la vida divina) será el desenlace de la historia.

Finalmente, por el interés que tiene en el conjunto de este estudio (teniendo en cuenta que nuestro objetivo es dialogar con el mundo de la literatura), profundizaremos en la salvación como realización en plenitud desde una perspectiva antropológico-existencial (perspectiva que nuestro paso por la teología contemporánea hace posible). Nuestro recorrido por la teología contemporánea desemboca en cuatro grandes acentuaciones para la salvación como realización plena: sentido, trascendencia, esperanza y libertad. A ello nos referiremos a continuación.

Entendemos el sentido como la significación última, el pulso interno y la orientación de la existencia. En las entrañas del mundo palpita la pregunta por el sentido y con ella resuena la pregunta por la salvación. La relación de la salvación con el sentido expone el drama del absurdo y el sinsentido como el reverso de la salvación, a la vez que evidencia la apuesta por el sentido como su positividad. La salvación (estado salvo) vista desde la perspectiva del sentido se presenta como una realizada significatividad. Con Welte hemos tematizado la relación de sentido y salvación, ante todo, a partir de las experiencias existenciales de la muerte y la culpa. Quedamos, así, situados ante lo que Welte llama *diferencia de salvación*. En esta diferencia creemos encontrar una clave hermenéutica fundamental que nos permite indagar en torno a la salvación desde las raíces de la existencia. Entre lo que el ser humano busca y quiere como su plena realización (significatividad), y lo que realmente tiene (que muchas veces frustra este anhelo), tiene noticia de sus necesidades salvíficas, así como la ocasión de abrirse al misterio del que depende esa salvación. Por lo tanto, siguiendo la senda abierta por la experiencia de la muerte y la culpa, es posible conocer algo más acerca del anhelo de salvación que pone en movimiento la existencia. La muerte y la culpa, según nos deja ver Welte, son experiencias humanas fundamentales. Entonces, las fronteras de la cultura y religión pueden ser superadas si al indagar acerca de la salvación se parte de estas experiencias fundamentales. De ahí el particular interés que cobra el motivo de la diferencia de salvación en el marco de este estudio.

Un segundo motivo soteriológico recibido de la teología contemporánea es la trascendencia. Entendemos aquí la trascendencia como el desplazamiento que experimentan

las realidades mundanas en la medida que se realizan a sí mismas existiendo. Se trata de un dinamismo que parte de una situación inicial y se dirige hacia una nueva y mejor situación, en la que esa realidad mundana se supera a sí misma en orden a más. La trascendencia es una nota esencial del ser humano (Rahner). Se trata de una característica fundamental en la que se refleja la amplitud del espíritu humano y que resulta de la resistencia del ser humano ante su finitud. Según nos ha hecho ver Rahner, Dios es el desde dónde y hacia dónde de la trascendencia. Por eso la historia humana (que es animada internamente por Dios), independiente de la lectura que se haga de ella, es esencialmente una historia de salvación. El ser humano es, además, espíritu encarnado. La trascendencia, en cuanto dinamismo que le pertenece esencialmente al ser humano, es un acontecimiento histórico (se despliega en el tiempo y en el mundo) y que es necesariamente mediado por el encuentro con los entes intramundanos. No al margen de la propia historia, sino arraigada firmemente en ella, acontece la trascendencia, y con ella la salvación. El correlato de este modo de ser del ser humano lo encontramos en el modo de Dios de salvar. Dios se manifiesta al ser humano desde las entrañas del mundo. En el encuentro con el mundo el ser humano sabrá de Dios. A la vez, en el dinamismo de la trascendencia, que es mediado por el encuentro con ese mundo, el ser humano tendrá ocasión de hacer una real experiencia de salvación.

Tenemos, en tercer lugar, la esperanza. La esperanza es, al mismo tiempo, un horizonte y un anhelo. Es, por lo tanto, a la vez, una realidad hacia la que tiende el ser humano y una fuerza interior que lo impulsa hacia ese horizonte. La esperanza ocupa un lugar central en la existencia. El ser humano o es sujeto de esperanza, o se queda al borde del camino desanimado y triste, sin encontrar un buen motivo para emprender la aventura de existir. En el contexto de finitud y limitación que caracteriza al ser humano, la esperanza se expresa como resistencia y rebeldía. Mientras exista esperanza, lo que gobernará en el corazón humano no será la resignación, sino la lucha. Según sea su figura y la ilusión, decisión y real posibilidad de alcanzarla, será la dirección hacia la que se proyecte la esperanza y la distancia (larga o corta) que el ser humano estará dispuesto a recorrer para ir tras ella. Pannenberg al tratar sobre la esperanza habla de una *tendencia humana excedente*. En el interior humano habita el exceso. La finitud representa un límite para este desborde interior. Porque manda el exceso, el ser humano, aun cuando tiene ante sí la evidencia del límite y de la muerte, tiene

la osadía de postular algo así como una resurrección. Jesús viene a confirmar esta sospecha: lo que espera se adelanta, la historia aún en curso ha sido alcanzada por el futuro esperado.

Según nos ha hecho ver el mismo Pannenberg, el horizonte de esperanza tiene dos notas fundamentales. Desde lo parcial y fragmentario el ser humano aspira a la unidad e integralidad. Desde los condicionamientos que le impone su corporeidad, aspira a la plena apertura y encuentro. Así, la salvación según esperanza nos deja, una vez más, situados ante la integralidad de la salvación y nos permite valorizar nuevamente su dimensión relacional. La esperanza guarda estrecha relación con la promesa. En ambos casos se trata de una palabra que el ser humano no se da a sí mismo, pero que es pronunciada mirando a su futuro. Cuando la promesa es leída en clave de esperanza, se transforma para el sujeto en una palabra que puede hacer suya, y que, incluso, tal vez, llegará a experimentar como su posible más propio.

El horizonte de realización del ser humano, hacia el que mira la esperanza, guarda relación con la que podemos llamar *esencia específica* del ser humano (Pannenberg). Se trata del marco concreto y real en el que se inscribe un futuro abierto, que se reconoce como preñado de oportunidades y opciones posibles. El ser humano no lo puede todo, pero sí puede lo mucho y muy diverso. Así, desde lo más suyo, decisivo y constitutivo, el ser humano se proyecta. Y, desde eso suyo más propio, diagramará su futuro, tomará decisiones y dirigirá sus pasos. Todo ello alentado por una esperanza.

Al centro de la esperanza cristiana se sitúa el acontecimiento de Jesucristo. Se trata aquí del pleno encuentro de la humanidad con la divinidad y, así, del nacimiento de una nueva certeza. Ahora el ser humano sabe que será posible para él la realización desde su esencia específica, porque con la resurrección se ha abierto para él un nuevo horizonte. Por eso el ser humano puede creer y confiar que lo último y definitivo de su historia no será la frustración, sino la realización en plenitud. En virtud de la resurrección la historia humana vive desde ya de su futuro. Por eso lo propio del cristianismo no es la utopía, sino la esperanza cierta en la resurrección.

Finalmente, tenemos la libertad. Ella se relaciona y diferencia de la liberación (tratada en el apartado anterior). La libertad resulta de la liberación interior. Se traduce en la capacidad de entrega y compromiso. La libertad fundamentada en la gracia hace del ser humano un ser capaz de dejar una huella de eternidad en el tiempo. El desenlace de la historia no está escrito:

él depende de las decisiones humanas en libertad. La seriedad de la libertad así lo confirma. Toda decisión en libertad cierra algunas posibilidades y abre otras. En ese tejido de decisiones libres (que muchas veces se traducen en liberación) el ser humano va trazando su futuro y dando un rostro definitivo a su salvación.

En el conjunto que conforman el sentido, la trascendencia, la esperanza y la libertad se destaca el dinamismo interno de la salvación. Cuando la salvación es leída desde estas cuatro categorías, recupera su vitalidad y es puesta en movimiento. El sentido y la esperanza hablan de una realidad que no se agota en lo que podemos alcanzar desde nosotros mismos. Ellas nos ayudan a mirar más allá, hacia un horizonte de realización siempre mayor. A la vez, a partir de la tríada de sentido, esperanza y trascendencia tenemos ocasión de valorizar la importancia de contar con un proyecto de sentido y un horizonte de esperanza para que el ser humano se realice como ser de la trascendencia. Libertad y esperanza se fortalecen e interpretan mutuamente. Cuando la libertad y la esperanza se dicen a una voz, nos encontramos con un nuevo espacio de realidad, abierto por la libertad según esperanza. Así también la libertad y la trascendencia, que se potencian mutuamente toda vez que se afirma que la auténtica libertad es condición de posibilidad para que el ser humano se realice como ser de la trascendencia. La máxima expresión de esta sinergia de trascendencia y libertad la encontramos en el don de sí por amor.

Creemos oportuno, finalmente, atender a la comprensión del mundo como una realidad que progresa hacia su realización plena. Se espera que del progreso (desarrollo) resulte la existencia salva. Esto significa que la creación, que ha salido de la mano de Dios, ha sido creada como una realidad *inconclusa*. Lo incompleto y pendiente en ella, ¿depende de una falencia divina? A la vista del dinamismo salvífico cabe pensar, más bien, que se trata de una valiosa oportunidad para que el ser humano participe en la obra de Dios. Hay espacio para la creatividad. Dios elige correr el riesgo de dejar la obra de sus manos bajo la responsabilidad del ser humano. La creación recibirá un final inesperado. Así, junto con levantar, reparar y llevar a plenitud, Dios da participación al ser humano en el proceso y, así, lo dignifica.

A la vez, cuando apuntamos al proceso y progreso que es propio de la realidad (entendiendo que se encuentra en camino), tenemos ocasión de dar cuenta del particular dinamismo que acompaña la existencia. Cuando pensamos el desarrollo humano en el marco

de una comprensión salvífica de la existencia (en el horizonte de la promesa y la certeza de su cumplimiento), partimos de un concepto dinámico y optimista de la existencia. Cuando decimos que la historia progresa hacia su plena realización, estamos afirmando de paso que el ser humano, el mundo y la historia cuentan con una real capacidad de trascendencia, y que ella se despliega por el camino de la existencia. Así también, afirmamos la positividad de la trascendencia, es decir, entendemos que se trata de un dinamismo que conduce a la realización plena de la realidad. Finalmente, supone una visión unidireccional de la historia: la historia progresa hacia una situación mejor. A partir de estos supuestos, la salvación puede ser pensada como un dinamismo de trascendencia, que acontece en virtud de la superación de sí y que encuentra en Dios su destino. Sin embargo, la realidad como la conocemos pone en cuestión este modelo. ¿Efectivamente la historia progresa ininterrumpidamente hacia su realización plena? ¿Cómo se explican, entonces, los avances y retrocesos, así como las constantes que se repiten, que, muchas veces, nos hacen pensar que lo nuestro es, en muchos sentidos, un eterno retorno, que nos deja una y otra vez atados a los vicios, errores y estrecheces humanas que traban el cumplimento de la promesa? ¿Cómo pensar la salvación en medio de la complejidad y sorpresa que va dando forma a la existencia, que se realiza en ese mar de incertidumbres, en el que existen escasos archipiélagos en los que el ser humano encuentra alguna certeza? Aquí un asunto sobre el que, ciertamente, deberemos volver.

2. El modo divino de salvar

Para desarrollar este punto nos detendremos en primer lugar en algunas notas que dan cuenta del modo divino de salvar, para luego atender a un aspecto de fundamental importancia, como es el de las mediaciones salvíficas y el mediador de la salvación.

Notas sobre el modo divino de salvar

El modo divino de salvar es consistente con lo que es propio de la condición humana. El ser humano es un ser que existe en el tiempo y en el mundo, es decir, es un ser histórico. Se siguen dos importantes conclusiones relacionadas con el acontecimiento de la salvación. La salvación supone la existencia (se inscribe en el despliegue temporal y espacial del ser humano) y depende del encuentro del ser humano con las realidades mundanas. Existiendo en el mundo, en relación con lo que no es él, el ser humano tiene ocasión de hacer experiencia de Dios, así como de vivenciar el cuidado y la ayuda divina (su salvación). Todo lo que el

ser humano vive, en términos de encuentros y desencuentros, gozos, esperanzas, fracasos y frustraciones, errores y aciertos, ese todo que va dando su definitiva figura a la vida, es lugar de encuentro y puede transformarse en ocasión de hacer experiencia de Dios (y de su gracia salvadora).

La valorización del mundo como lugar de encuentro con Dios sólo es posible si previamente son desmantelados determinados supuestos que conducen a una visión errada o incompleta de la realidad. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando se parte de la idea de que existe en el mundo una dimensión material y una dimensión espiritual que no tienen el mismo valor y que luchan entre sí. Al afirmar que Dios se encarna en el mundo, estamos diciendo que Dios hace suya la materialidad del mundo y se expresa en ella. La carne ha sido hecha capaz de recibir en sí misma a Dios. Dios lleva adelante su plan no a pesar, sino contando con la materialidad del mundo. La dimensión material del mundo es incorporada por Dios en su plan de salvación. Sin embargo, en el acontecimiento de la caída y la entrada del mal en el mundo, la carne no es inocente. De acuerdo con el planteamiento de los Padres griegos, en concreto Ireneo, a raíz del pecado de la primera pareja humana, la nuestra es *una carne de pecado*. Con esto se está queriendo explicar la debilidad de la carne y su inclinación al mal. De acuerdo con el mismo Ireneo, con la encarnación del Hijo de Dios, la carne ha sido rescatada del poder del mal. Así, se ha transformado en *una aliada de Dios* (es lo que expresa la *salus carnis* de Ireneo). De este modo, no a pesar ni de la carne, sino en la carne misma y contando con ella, ha sido vencido el pecado y, de este modo, el ser humano se ha visto fortalecido: Dios ha hecho de la debilidad fortaleza.

Algo similar ocurre cuando se piensa que hay un mundo de arriba (superior) y un mundo de abajo (inferior). Dios salva desde las entrañas del mundo: desde abajo y desde dentro. Se sigue a esto la posibilidad de pensar a Dios como presencia y cercanía. Hay en Dios real interés en el destino del mundo y la suya es una participación constante en su destino (crea, conserva en el ser, acompaña su crecimiento y lleva a plenitud). Esta comprensión del lugar de Dios en el mundo tiene consecuencias en la comprensión de la salvación. Entender el mundo como lugar de Dios supone reconocer que el mundo y lo que acontece en él ha sido pensado para gozar de los bienes salvíficos. Por lo tanto, el mundo no es sólo un lugar de paso que sirve de puente entre el origen (hemos salido de la mano de Dios) y lo que realmente importa al ser humano (su destino definitivo en Dios). A la vista de esta comprensión de las

cosas determinados modelos explicativos de la salvación se evidencian como insuficientes. Así, por ejemplo, el prólogo de Juan y en el esquema *egressus-regressus* de Ireneo. Tomar en serio la encarnación obliga a distinguir sin separar la materialidad del mundo y su dimensión espiritual, lo espacio-temporal y lo suprahistórico. A la vez, exige pensar simultáneamente la íntima relación y la radical diferencia que existe entre el Creador y su creación.

Respecto del lugar del ser humano en el mundo podemos decir lo siguiente. Es necesario repensar, considerando todas sus implicancias, lo que significa que el ser humano es un ser-en-el-mundo. Las representaciones bíblicas de la creación nos han llevado a imaginar la realidad como una organización piramidal y al ser humano ubicado en la parte más alta de la pirámide. La idea de una superioridad atribuida al ser humano oculta la armonía y engaña al ser humano respecto de su lugar en el cosmos. El ser humano forma parte de la creación y, en cuanto tal, se sitúa en el conjunto no como el dueño, sino como su humilde servidor.

Desde una mirada más integradora, tocaría pensar también lo que se debe acentuar en torno a la dignidad del ser humano. No es el espíritu (despojado de la carne) lo que da al ser humano una dignidad superior, sino el todo que lo constituye como tal. El ser humano es un espíritu encarnado. No existe al margen y separado de la materialidad del mundo. Toda realización espiritual depende de su ser-en-el-mundo. La dimensión espiritual (que se disocia artificialmente de su dimensión material con el fin de profundizar en ella) requiere del mundo para expresarse como tal. Cuando decimos que Dios salva en el mundo, estamos afirmando que no en otro sitio, sino en ese espacio de realización humana, y contando con la mundanidad del mundo y la integralidad de lo humano, es que acontece la salvación.

Finalmente, respecto de una posible representación de la plenitud del mundo. Cuando pensamos la salvación como superación del presente, no se trata de la superación del mundo como tal, sino de la superación de los límites que encuentra el mundo en este modo de existencia (espaciales y temporales). En definitiva, sería la superación de lo que no le permiten al mundo como lo conocemos hacer experiencia de la eternidad, la integralidad y la totalidad. Por lo tanto, al hablar de superación no estamos apuntando a una negación del valor de la dimensión espacio-temporal, sino de su transformación.

El modo como es llevada adelante la obra de la salvación nos habla, además, del valor de la historia. La historia es lugar de Dios. La salvación se realiza en la historia y contando con ella. En los Padres la historia es entendida como camino de salvación (liberación y divinización). Con Anselmo y Lutero esta idea se pierde. Así, con el paso del tiempo la salvación se ve reducida a la liberación de la pesada carga que representa el pecado. A esta constatación, se sigue por nuestra parte la necesidad de plantear una vez más la cuestión de la positividad de la historia en orden a la salvación. La creación se dirige hacia su plena realización (vida en Dios) por la senda de la historia.

Aun así, teniendo en cuenta la concreta historia de la humanidad, creemos que es fundamental considerar en nuestro planteamiento el evidente problema asociado a la presencia del mal en el mundo. La pregunta de cara al mal que hay en el mundo será por el Dios que salva, no más allá, ni a pesar de la huella que va dejando el mal en el mundo, sino que salva *desde la misma herida*. Esto nos obliga a prestar atención a aquellos nichos en los que anida el mal, preguntando por el modo como Dios desde ahí nos levanta. Por su parte, una vez más en relación con la presencia del mal en el mundo, deberemos plantear la pregunta por la persistencia del mal. ¿Cómo se explica que el mal siga presente en un mundo que Dios ha salvado en Jesucristo? ¿Cómo se justifica la presencia del mal si el nuestro es un Dios que puede y quiere salvarnos de él? Se trata, en definitiva, de volver a plantear el dilema de Epicuro al que hasta aquí no hemos llegado a dar respuesta: si Dios es bueno y todo lo puede, ¿por qué no erradica el mal que sigue presente y tanto daño provoca en el mundo?

Las mediaciones y el mediador de la salvación

Hemos visto que en la comprensión judeocristiana de la salvación ocupan un lugar de importancia las mediaciones salvíficas. Entendemos la mediación salvífica como las personas y acontecimientos que sirven de facilitadores de la experiencia de Dios, y que hacen posible que se realice su plan de salvación. Dios para llevar adelante la salvación se vale de mediaciones: aquí un rasgo a considerar que da cuenta de su particular modo de intervenir en el mundo.

Cuando se trata de la mediación salvífica, es de fundamental importancia la consideración de Jesucristo como único mediador de la salvación. Esto puede ser abordado al menos en dos niveles: el de la significación salvífica de la persona de Jesús y la relación de Jesús como

único mediador de la salvación con las demás mediaciones salvíficas que son incorporadas en el plan de salvación divino.

El primero es el de la significación salvífica de Jesucristo, teniendo en cuenta la importancia que la cristología contemporánea, en particular la latinoamericana, le concede a la humanidad de Jesús en el modo de llevar adelante el plan salvífico divino. Esto debe traducirse en la atención a la totalidad del acontecimiento de Jesucristo, atendiendo al anuncio en palabras y obras de la buena noticia del reinado de Dios, a su manera de relacionarse con las personas y con Dios, a las causas históricas y el sentido de su muerte. De esta manera se evidencia como toda la vida de Jesús tiene un valor salvífico. La muerte de Jesucristo es consecuencia de la radicalidad de un anuncio que es proclamado en un mundo violento en el que reina la injusticia. El plan de salvación divino se lleva adelante a favor de los que son en su tiempo vulnerados e injustamente tratados, y contra un sistema que los maltrata y vulnera. La salvación de Dios nos alcanza por el camino del perdón y se traduce en vida abundante (Jn 10,10). Se comprende así mejor el real alcance que tienen los gestos y palabras de Jesús.

Respecto de la significación salvífica de la encarnación, es de notar que, aun cuando en los tres modelos soteriológicos reseñados en el capítulo segundo, la encarnación ocupa un lugar central, no en todos los casos es comprendida de la misma manera. Para los Padres la encarnación fue el medio elegido por Dios para que la creación pudiera alcanzar la vida plena en Él. Porque entró el pecado en el mundo recibió un significado adicional. Para Anselmo y Lutero, en cambio, se trata del momento en que es constituido el sujeto capaz de realizar un acto de entrega, que luego se concretará en salvación para la humanidad por el camino de la cruz. Reducir el acontecimiento de Jesucristo a la constitución de un sujeto capaz de salvar es un reduccionismo. Sin embargo, hay algo que aun así es claro: la encarnación forma parte del plan de salvación de Dios y hace posible que la creación sea alcanzada por el don de Dios, sea éste entendido como redención, como divinización o como ambas.

En la comprensión del lugar de Cristo en el plan de salvación nos ha resultado particularmente iluminadora la perspectiva de los Padres. En Cristo Dios se comunica al ser humano como nuevo principio de vida. El Hijo de Dios, al hacer suya la carne, la rescata de aquél que la tenía prisionera. La encarnación es el reflejo de la decisión divina de traer la

salvación al mundo *a toda costa*, y define un particular modo de llevar adelante el plan de salvación. Dios se va trenzando con el mundo y su historia. Su presencia y acción se expresa a través de los acontecimientos, personas y experiencias que van impulsando desde dentro la historia personal y social hacia una mejor posición, y, así, van haciendo posible que esa historia se realice positivamente y tienda hacia su realización plena.

Los Padres, al profundizar en el valor salvífico de la encarnación, reconocen en el divino intercambio un motivo soteriológico de particular importancia. El Hijo de Dios tomó lo nuestro y nos dio lo suyo. Cambió su riqueza por nuestra humana pobreza. Así, son comunicados a la humanidad los bienes salvíficos. Sorprende pensar que Dios podría habernos dado lo suyo sin tomar lo nuestro, pero eligió tomar lo nuestro para darnos lo suyo. Así, el Hijo de Dios se auto-limita y asume los condicionamientos propios de la condición humana, para que la humanidad pudiera tender a Dios. Este acto de auto-donación de Dios a favor del ser humano es un acto de amor y solidaridad de Dios para con la humanidad y, a la vez, hace del mundo lugar de Dios.

Se cuenta además con un número importante motivos relacionados con la pasión y muerte de Cristo. Entre ellos se destaca el *pro nobis* que motiva su entrega. Así, también, la imagen de la cruz, la sustitución vicaria y el motivo del sacrificio. Diremos una palabra sobre estos dos últimos.

Como hemos visto en las páginas precedentes, en el pensamiento de Anselmo ocupa un lugar central el motivo del sacrificio expiatorio: el Hijo muere para que el ser humano recupere la vida. Sin desconocer las limitaciones que tiene su teoría, cabe rescatar el siguiente aporte. En la teoría de Anselmo es claro que, en la salvación que Dios realiza a favor de la humanidad, el mismo ser humano, que es beneficiario de su bondad, tiene algo importante que decir. Le corresponde reparar el daño que él ha provocado al pecar. Cristo hace posible que así suceda. El problema está en que, desde la perspectiva de Anselmo (y luego de Lutero) la encarnación tiene por finalidad la constitución de un sujeto capaz de satisfacer en nombre de la humanidad por el pecado cometido.

En Lutero, por su parte, sin negar la perspectiva de Anselmo en lo que respecta al rol de Cristo en el plan de salvación, es puesto al centro el motivo de la sustitución vicaria. Para Lutero, en la obra de la salvación sólo interviene la gracia divina. El pecado ha dañado de un

modo tal la naturaleza humana (también la de Cristo), que se ha vuelto incapaz de realizar gesto alguno de reparación. En Lutero se trata del Hijo de Dios que toma el lugar de la humanidad y hace suyo un castigo que no le correspondía. Se inaugura así, en el marco de la comprensión de la salvación, la tensión entre inocencia y culpabilidad, castigo y perdón. De ello resulta la imagen de Cristo como víctima expiatoria, que se ofrece a sí misma en sacrificio para que la humanidad, aun siendo pecadora, pudiera acceder al perdón divino y la salvación. Nos encontramos, así, con la imagen del inocente que carga con un pecado que no cometió y que, de este modo, se transforma en causa de salvación para muchos. Dos cosas llaman fuertemente nuestra atención. Por una parte, el particular valor que adquiere la muerte como causa de salvación y, por otra parte, el modo como se concentra la comprensión de la salvación en la redención que acontece por el camino de la pasión y muerte de Cristo.

Al ser puestas en paralelo, la teoría de Anselmo y Lutero se corrigen mutuamente. En Anselmo se destaca la importancia de la responsabilidad y el compromiso del ser humano en la obra de la salvación. Algo que Lutero niega. En Lutero, por su parte, se destaca el gesto de Cristo en la cruz como causa de salvación. La clave de articulación entre uno y otro planteamiento creemos encontrarlo, una vez más, en el modo de Dios de salvar: en Cristo toda la humanidad es incorporada en la obra de la salvación; no de otra manera, sino en nosotros y con nosotros actúa la gracia de Dios.

Uno de los grandes problemas de la comprensión de la salvación que promueven Anselmo y Lutero estaría en la afirmación del valor salvífico que tiene en sí misma la muerte de Cristo. Sin que medie una recta interpretación, se puede tender a pensar que en ellos se está legitimando la violencia y la muerte de Cristo, como si fuera algo, si no querido, al menos aceptado por Dios como medio necesario para realizar la obra de la salvación. Cuando así se le presenta, se puede perder de vista que la muerte del Hijo no forma parte del plan divino original, sino que es producto del mal y la violencia que reina en el mundo. Para nosotros queda planteado el desafío de reconocer el valor salvífico de la pasión y muerte de Cristo, sin legitimar de paso el crimen que aquí se ha cometido.

Puesto delante de Cristo crucificado, Anselmo se pregunta ¿por qué el Hijo debía morir así? Fija la mirada en la cruz, el monje se conmueve ante el poder del mal y la gravedad del pecado, que es capaz incluso de llevar a la muerte al Hijo de Dios. Anselmo quiere explicar,

en el margen de lo que la razón permite, el escándalo que esta dramática escena representa. Según entiende Anselmo, de Dios depende todo cuanto acontece en el mundo. No puede ser que detrás hubiera una negligencia divina, o que en la ejecución de su proyecto a Dios las cosas se le hubieran salido de control terminando el Hijo clavado en una cruz. Tiene que existir una explicación lógica que justifique tal desenlace. Anselmo aventura una teoría. Para él se trata de un trueque. Jesucristo hizo suyo el castigo que debía padecer el ser humano por su pecado, y la humanidad, en lugar de recibir el castigo merecido por su pecado, recibe la salvación. Lutero lo entiende de un modo diferente. Dios sale victorioso del combate. En el Hijo es castigado el pecado de la humanidad. Así, en la cruz es vencido el pecado.

Al margen del argumento, en ambos escenarios queda claro que el escándalo que representa la muerte de Cristo genera confusión y desafía a la inteligencia de la fe. Se observa, además, que en el dramático acontecimiento participan diversos actores y fuerzas. Por un lado está Dios y su enviado Jesucristo, por otro lado está la humanidad pecadora y necesitada de redención y, finalmente, interviene la fuerza del mal que intenta hacer fracasar el plan divino. En el modelo de Anselmo los actores se reducen a dos: de un lado, la humanidad (y Jesucristo muriendo por ella), del otro, un Dios ofendido esperando su compensación. Con Lutero, en cambio, se diversifican los roles. Lo que tenemos es a un Dios que guarda silencio, a la par que la humanidad que permanece inmóvil, mientras que el Hijo muere en la cruz.

Aun con sus diferencias, tanto en Anselmo como en Lutero, se trata del Hijo de Dios encarnado que, una vez hecho hombre, se sitúa del lado de la humanidad caída, e interviene haciendo posible que haya redención. Sin embargo, en ambas explicaciones se ha perdido de vista que el mal es la causa de la muerte del Hijo de Dios. Esto tal vez se debe a lo difícil que resulta aceptar (sobre todo si media la participación de Dios en todo esto) que sea, finalmente, la injusticia y la violencia quien (al menos inicialmente) ganara la partida. En nuestra opinión, la clave hermenéutica fundamental, que permite comprender lo que aquí ha sucedido, debe ser buscada en este desconcertante acontecimiento. La muerte de Cristo resulta del mal y del pecado que habita en el mundo. Frente a esto se resiste la razón. Hay detrás la conciencia de la bondad de lo humano y de lo que Dios puede en y con nosotros. Por otra parte, es de notar que con la explicación de Anselmo y Lutero no se agota lo realmente acontecido en la cruz. Cristo no sólo muere, sino que muriendo resignifica esa muerte. No es sólo la muerte en sí misma lo que importa de cara a la salvación, sino lo que mueve a su aceptación y lo que

germina a partir de ella. En Cristo la muerte atesta un amor infinito y porque ese amor entregado es protagonizado por el mismísimo Dios, ella es transformada en un paso a la vida. Uno de los problemas de Anselmo (y después Lutero) es el haber congelado la mirada en el drama de la pasión, sin atender al acontecimiento mayor en el que se inserta y, así, sin prestar suficiente atención a la novedad que representa para el ser humano, el mundo y la historia el acontecimiento de la pasión y muerte del Hijo de Dios.

En este marco de interpretación, respecto del significado salvífico del sacrificio, creemos oportuno subrayar lo siguiente. Cristo transforma un lugar de violencia y muerte en un espacio de libre entrega por amor. No es el sufrimiento en sí mismo, sino la entrega de Cristo radicalizada en la muerte lo que es causa de salvación. De este modo, lo que en sí mismo no era querido por el Padre (la cruz), es transformado por la generosidad del amor en instrumento de salvación. Se destaca, así, el amor como un motivo salvífico fundamental, en cuanto razón de ser de la encarnación, causa de la radical entrega de Cristo en la cruz y provocación al seguidor de Cristo. Con amor es reparado lo que el egoísmo del primer hombre destruyó. Con amor es conquistado el corazón humano para la causa de Dios. El amor es la señal por excelencia que da cuenta de la adhesión y seguimiento del discípulo, que una vez conocido la grandeza del amor se dispone a seguir los pasos de su señor.

El ministerio público de Jesús se inaugura con el anuncio de la llegada del reinado de Dios. La promesa se ha cumplido, Dios reina en el mundo en la persona de su Mesías. Jesús es el enviado de Dios. En el encuentro con Jesús es recibida la gracia salvadora de Dios. Lo recibido es, ante todo, salud y perdón. El final de los tiempos ha sido inaugurado: se acerca el día del juicio. Su resultado dependerá de la aceptación/rechazo de la persona de Jesucristo, en quien Dios se ofrece al ser humano como causa de salvación. En Cristo acontece desde ya el definitivo encuentro de la humanidad con Dios. Aquí el *ya pero todavía no* de la salvación, es decir, la salvación como realidad germinalmente realizada (una promesa cumplida pero aún no en plenitud) y como promesa abierta y a la espera de su plena realización. Pero el desenlace de esta historia sorprende. El amor no es amado, la bondad ha sido rechazada, aquel que pasó haciendo el bien fue crucificado. Queda así planteada la pregunta por la praxis de Jesús y la fecundidad escondida que entraña su muerte (que no es cualquier muerte ni por cualquier motivo). La entrega de Jesús, que atraviesa de punta a punta todo lo que él hizo y dijo, se radicaliza en la cruz. La paradoja está en que la plenitud de la vida que él fue

propiciando en cada una de las curaciones, al expulsar demonios, al acoger a pecadores y comer con ellos… todos esos signos de una salvación histórica alcanzan su pleno cumplimiento por el camino de la cruz. El bien y la bondad que se gesta en la alianza de lo humano y lo divino debe dar su última batalla contra el mal que destruye y provoca la muerte. Sin embargo, la paradoja mayor viene a continuación: la causa de Jesús es confirmada por el Padre como camino de vida en plenitud con la resurrección.

Podríamos, finalmente, plantear la pregunta por lo que ya se ha cumplido en Cristo y lo qué sigue pendiente en su realización. Hemos visto que en las cartas paulinas se habla de rescate, reconciliación y justificación. Se trata del rescate del poder del mal y del pecado. El altísimo precio que se ha pagado es la sangre de Cristo. La metáfora de la sangre como precio por la redención ayuda a evidenciar tanto la gravedad del pecado, como la grandeza del amor divino. En el sacrificio de la cruz el pecador es justificado (la justicia divina como causa de justificación) y es reconciliado con Dios (recuperando el vínculo que hace posible su plena realización). A la vez, el acontecimiento de Jesucristo apunta a un horizonte mayor: llegará el día en que seremos testigos de la reunión de los dispersos en la Nueva Jerusalén y en el que la entera humanidad alcanzará una particular relación con Dios, caracterizada por el vínculo filial y la participación en la vida divina. En Jesucristo tenemos un trozo de mundo: la creación también ha sido alcanzada por la gracia divina de la que depende su salvación. Falta, sin embargo, que la totalidad de la creación sea presentada ante el Padre. Es lo que esperamos en la llamada recapitulación.

3. La dimensión relacional de la salvación

Por la importancia de la dimensión relacional en la vida humana, creemos que es esencial considerar este punto. Para su desarrollo nos detendremos, primeramente, en quienes participan en el acontecimiento de la salvación, para luego decir una palabra sobre el particular dinamismo salvífico asociado al encuentro.

Los actores que intervienen en el drama de la salvación

Tres son los actores en el drama de la salvación. En primer lugar, tenemos el ser humano, el mundo y su historia, que requieren y anhelan salvación. En segundo lugar, está Dios, que es quien libera y así salva. Finalmente, el adversario de Dios y el enemigo de la creación (el Demonio), que atenta contra la vida y se opone a la salvación. El Demonio esclaviza y

destruye. Dios, en cambio, redime, restaura y plenifica. El ser humano (y con él la creación) debe tomar postura. Tiene dos opciones: puede hacer alianza con el Demonio sacrificando su salvación, o hacer alianza con Dios, secundando la obra de la salvación (que acontece, como hemos visto, como liberación y como realización en plenitud). Hablamos de salvación cuando, vencido el poder del Demonio, el ser humano, en alianza con Dios, recibe la gracia divina de la que depende su salvación y, contando con esa gracia, contribuye en la obra de Dios.

La salvación es obra de Dios. Dios *entra en el mundo* con el fin de llevar adelante un *plan de salvación*. Por lo tanto, media en la salvación una decisión divina y un plan que ha sido trazado para que eso efectivamente se realice. En la creación se inaugura el plan de Dios. El destino de la creación (en el que ese plan encuentra su cumplimiento) es la participación del ser humano (y su mundo) en la vida divina (la divinización, dirán los Padres). La encarnación forma parte de ese plan de salvación. En la encarnación es introducido en el mundo un nuevo principio de vida. Así, ha sido abierto para la creación un nuevo horizonte de realización. La creación ahora tiene ocasión de mirar más lejos y de apuntar más alto, respecto de lo que podía imaginar como su futuro en virtud de la creación inaugural. El pecado condiciona el cumplimiento de este plan. Entra en escena *el Adversario de Dios*. Entonces, es incorporada en la comprensión de la salvación la idea de una *lucha del bien contra el mal*, en la que intervienen Dios y el Demonio (adversario que se opone al plan de Dios). De la victoria divina depende la salvación del ser humano y el mundo que habita. ¿De qué manera se expresa esa victoria? Cuando el ser humano, rescatado de la esclavitud del mal, adhiere al plan de Dios y se abre a la gracia divina, transformándose en su colaborador, entonces, el Demonio es derrotado y el plan de Dios se cumple.

Durante nuestro recorrido por la comprensión bíblica y teológica de la salvación, a la vista de los modelos soteriológicos, quedó planteada la pregunta por el modo como intervienen y se articulan en la obra de la salvación la responsabilidad personal y el don gratuito de Dios. En el modelo de la divinización al centro se ubica la encarnación. Nos encontramos, así, con el Padre que va llevando adelante su plan por medio de su Hijo Jesucristo. En el sí de María y en la humanidad representada en Cristo se reconoce la importancia de la intervención del ser humano en la obra que Dios realiza a su favor. El modo como participa el resto de la humanidad (no sólo a nivel de representación) en la obra de

Dios no es tematizado aquí. Hemos señalado cómo en el modelo de la satisfacción se reconoce con mayor claridad la dignidad del ser humano, manifiesta, precisamente, en su capacidad de actuar en libertad y su deber de reparar el daño que él ha provocado con el pecado. Dios en Cristo hace posible que así suceda. En Lutero, en cambio, el esfuerzo por afirmar enfáticamente la gratuidad de la gracia lleva a negar radicalmente toda intervención de la humanidad (incluso la de Cristo) en la obra de Dios. Queda así planteada la pregunta por la relación libertad-gracia (que, como es sabido, es tematizada como tal en la modernidad).

Podríamos sucumbir a la tentación de pensar que la diferencia que existe entre el modelo de Anselmo y el de Lutero se debe resolver eligiendo entre el don gratuito de Dios y la responsabilidad personal, como si se tratara de optar entre la satisfacción del ser humano en Cristo o la sustitución de la humanidad por parte de Cristo como mediación necesaria para que pueda existir satisfacción alguna. Llevada esta conversación más lejos, se plantea la pregunta si se puede hablar de una fe sin obras o, necesariamente, son las obras las que evidencian que estamos en presencia de la fe (Sant 2,18). Finalmente, en ambos casos lo que tenemos en la conciencia de que al pecar, la libertad humana se ve debilitada, aunque entre Anselmo y Lutero existen claras diferencias en el modo de entender esto. Anselmo entiende que el pecado que merma la capacidad del ser humano de rendir cuentas por lo que provocó al pecar. Esto es lo que justifica el cambio de posición, haciendo que el Hijo satisficiera en su lugar. En Lutero, en cambio, se trata del ser humano (también la humanidad de Cristo) que ha sido dañado a tal punto por el pecado, que es incapaz de colaborar en la obra de la salvación. En ambos casos lo que tenemos es la voluntad humana dañada de un modo tal al pecar, que hace del ser humano uno que es incapaz de levantarse a partir de sus propias fuerzas. De acuerdo con la perspectiva abierta primero por Anselmo y después por Lutero, el ser humano ha hecho de sí mismo un ser necesitado de salvación. Esto nos hace pensar. Vemos la necesidad, antes de destacar el rol del ser humano en el plan de Dios o de dedicar un sentido homenaje a la libertad humana que es capaz adherir a lo de Dios con él, de preguntar por los caminos que hacen posible la liberación y fortalecimiento de la libertad, y que, así, hacen del ser humano un ser capaz de rechazar las seducciones del mal y de adherir a la propuesta que Dios le hace en su Hijo Jesucristo. En definitiva, supone reconocer en el

drama de la salvación que el ser humano es llamado a entrar en escena como un real colaborador de Dios en la obra de la salvación.

De este modo, queda planteado un importante punto a considerar si se tiene en cuenta que ninguno de los tres modelos analizados tematiza la cuestión de la libertad como real causa de transformación de la realidad según el querer divino. En todos ellos, la participación de la humanidad en la reparación del daño provocado por el pecado y la colaboración de la humanidad en la obra de Dios se resuelve en la obra que Dios realiza en su enviado. La cuestión de la participación protagónica del ser humano en la tarea de llevar a término la obra de la creación no es tematizada aquí.

La salvación como encuentro

La salvación se deja sentir en la experiencia humana con una densidad única toda vez que es mediada por la experiencia de encuentro. Por su parte, de particular relieve en la salvación como encuentro es la experiencia del amor. Tenemos aquí una experiencia humana fundamental que se presenta como una mediación privilegiada a partir de la cual el ser humano puede asomarse desde ya (aunque sólo fugazmente) a lo que puede esperar como su realizada salvación.

A la base de la comprensión de la salvación como encuentro se ubica una particular relación de la humanidad con Dios. Como hemos visto, en la experiencia de Israel se trata de una relación que involucra la confianza y supone el perdón. La asimetría que existe entre Dios y la criatura se resuelve a favor del ser humano. Dios se abaja y el ser humano puede relacionarse con el mismísimo Dios. Con la encarnación, por su parte, se inaugura un espacio compartido. El encuentro de Dios con la humanidad en Cristo crea un ámbito de realidad que hasta entonces no existía: desde entonces y para siempre Dios y la humanidad se encuentran de un particular modo. Aquí, una vez más, se destaca la dimensión relacional de la salvación, a la par que es resignificada la categoría encuentro: la salvación acontece por el camino del encuentro y esto adquiere un significado único con la encarnación.

Como hemos dicho, la categoría encuentro nos introduce en la dimensión relacional de la salvación. En este recorrido hemos constatado que, según sea el contexto en que se exprese, esa relacionalidad adquiere diversas figuras.

En el modelo de la sustitución, por ejemplo, al centro se ubica la cuestión del honor (se comprende por la sociedad feudal a la que pertenece Anselmo). El pecado es entendido como una ofensa contra Dios. Se trata de una cuestión de justicia: el ser humano debe devolver a Dios el honor que le ha arrebatado con el pecado. Se entiende, así, que la relación con Dios le supone al ser humano tanto beneficios como obligaciones. Al pecar el ser humano ha fracturado la relación: tiene una responsabilidad que debe asumir. La reparación restablece el equilibrio, compensa al ofendido y devuelve su dignidad al ofensor.

En lo que respecta a la dimensión relacional de la salvación, en el modelo de Anselmo se trata de una relación bilateral. Lo que tenemos es un pacto de amistad que se sostiene en la confianza y fidelidad mutuas. Aquí nos encontramos, una vez más, con algo que ya tenía claro el pueblo de Israel cuando situaba su relación con Yahvé (y la acción salvífica divina) en el marco de la alianza. Así, es recuperado un elemento que en el modelo de la divinización se había perdido: en la relación de la humanidad con Dios media un pacto de amistad, y romper ese pacto tiene graves consecuencias. El pecado es una decisión contra Dios (no sólo una decisión del ser humano a favor del mal y contra sí mismo). Para reparar el daño que el pecado ha provocado se requiere de un acto de amor sin precedentes: Cristo muere en la cruz. Por su parte, el ser humano es para Dios un interlocutor válido. Se le entiende como un ser responsable y libre. Sin embargo, saldar la deuda contraída escapa de lo que el ser humano puede hacer a partir de sus propias fuerzas (deuda infinita para uno que además ha sido debilitado por el pecado). Dios no se conforma: por el camino de la encarnación, la humanidad (en Cristo) puede reparar el daño que causó con su pecado. Así, la reconciliación de la humanidad con Dios es hecha posible en virtud del acontecimiento de Jesucristo.

Este no es el único modo de dar cuenta de la relación que media en la experiencia de la salvación. Aquí hemos considerado sólo tres modelos y cada uno tiene sus propias acentuaciones. Lo que es claro: la salvación no se agota en el bien salvífico, sino que su comprensión supone esta dimensión relacional. Se sigue el desafío de pensar la diferencia que existe entre el mundo y Dios sin negar la relación. Creemos encontrar la clave en el concepto *alteridad*. La diferencia es precisamente lo que permite la relación. A mayor diferencia más profunda y fecunda llega a ser esa relación, en cuanto se trata de un Tú que despierta la propia identidad y que desafía al Yo a ser desde lo que propiamente le pertenece.

Finalmente, diremos una palabra respecto de dos motivos que pueden ayudar a pensar la salvación en clave de encuentro que nos aportó la comprensión bíblica de la salvación: la imagen de la luz y el motivo del amor. La imagen de la luz, al ser usada para hablar de la salvación, nos recuerda que la salvación resulta del progresivo encuentro de la humanidad con Dios. La relación de la luz con la oscuridad, por su parte, sirve de reflejo de la lucha de Dios y de la humanidad contra el poder del mal. En el relato bíblico la luz vence la oscuridad y esto es un motivo de esperanza. La luz penetra el mundo y lo ilumina todo, lo cual nos recuerda que la salvación es llamada a alcanzar la tierra hasta sus confines. El motivo del amor, por su parte, remite al carácter relacional de la salvación. Nos deja situados ante el vínculo de amor que une a Yahvé con su pueblo. Aquí una interesante novedad que aporta el judeocristianismo: la relación salvífica de la divinidad es comprendida como el resultado de un vínculo de amor y amistad.

II PARTE

POÉTICA DE LA SALVACIÓN

A PARTIR DE
CUATRO OBRAS NARRATIVAS
DE ALEJO CARPENTIER

CAPÍTULO 5

EL REINO DE ESTE MUNDO (1949)

La novela *El reino de este mundo* es escrita por Alejo Carpentier en 1949. El autor se inspira en un viaje que realiza a Haití en compañía de su esposa Lilia en el año 1943[1]. En este viaje dos cosas llaman poderosamente su atención (y se verán reflejadas más tarde en su novela). La primera guarda relación con la fe del pueblo haitiano en el vudú. El vudú se presenta –aquí el particular interés que suscita en Carpentier– como una fuerza capaz de movilizar a un pueblo entero en pro de su propia liberación[2]. Nos encontramos, así, ante un universo mítico-religioso que los esclavos negros han recibido de sus orígenes africanos, que se encuentra firmemente arraigado en el imaginario religioso del pueblo haitiano, propiciando una particular lectura de los acontecimientos que rodean su desarrollo como pueblo y provocando una determinada comprensión de la realidad, a la par que una manera de situarse ante dichos acontecimientos. La segunda se relaciona con la maravilla americana, que se expresa de maneras diversas y en variados contextos, en este caso, en las sorprendentes historias que puede contar de sí mismo el pueblo de Haití. Lo real maravilloso americano fue registrado por Carpentier en un escrito magistral, que más tarde sería incorporado como el prólogo de *El reino de este mundo*. Aquí un extracto del texto en cuestión en el que nuestro autor describe lo que él entiende por la maravilla americana:

> "Sin habérmelo propuesto de modo sistemático, el texto que sigue ha respondido a este orden de preocupaciones. En él se narra una sucesión de hechos extraordinarios,

[1] Así lo relata el mismo Carpentier: "Una noche llega a la Habana (estamos en 1943) Louis Jouvet, a quien conocía de París. Me dice que está invitado a actuar en Haití y me propone llevarme con él. Yo acepto, encantado. Pierre Mabille se pone en contacto conmigo. Me ofrece un jeep y emprendo, con mi esposa Lilia, un viaje por la costa a Ville du Cap, hasta la región del norte, regresando por Mirbelais y el Maciso Central. Estuve en la casa de Paulina Bonaparte, en Sans-Souci, en la Citadelle La Ferriere… ¿Qué más necesita un novelista para escribir un libro? Empecé a escribir El reino de este mundo". Cesar Leante, «Confesiones sencillas de un escritor barroco», en *Homenaje a Alejo Carpentier: variaciones interpretativas en torno a su obra*, de Helmy F. Giacoman (New York: Las Americas Publishing CO., 1970), 25s. Aunque, como demuestra E. S. Speratti-Piñero, la escritura de esta novela requirió mucho más que esa breve estadía en Haití para su elaboración, cf. Emma Susana Speratti-Piñero, *Pasos hallados en El reino de este mundo* (México, D.F: Colegio de México, 1981). De igual manera, S. Bueno señala que las novelas de Carpentier no resultan de una fugaz inspiración, sino que van precedidas de un trabajo historiográfico de gran envergadura, cf. Salvador Bueno, «Alejo Carpentier y su concepto de la historia», en *El ensayo y la crítica literaria en Iberoamérica*, de Kurt Levy y Keith Ellis, Separata del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana (Universidad de Toronto: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1970), 258.

[2] Una vez más, en palabras de Carpentier, esta vez en el prólogo de su novela: "[Estando en Haití] pisaba yo una tierra donde millares de hombres ansiosos de libertad creyeron en los poderes licantrópicos de Mackandal, a punto de que esa fe colectiva produjera un milagro el día de su ejecución", Alejo Carpentier, «Prólogo a "El reino de este mundo"», en *Obras escogidas: El reino de este mundo, los pasos perdidos, el siglo de las luces* (Santiago de Chile: Bello, 1993), 28. En América "existió un Mackandal dotado de los mismos poderes por la fe de sus contemporáneos, y que alentó, con esa magia, una de las sublevaciones más dramáticas y extrañas de la Historia", Ibíd, 30.

ocurridos en la isla de Santo Domingo, en determinada época que no alcanza el lapso de una vida humana, dejándose que lo maravilloso fluya libremente de una realidad estrictamente seguida en todos sus detalles. […] por la dramática singularidad de los acontecimientos, por la fantástica apostura de los personajes que se encontraron, en determinado momento, en la encrucijada mágica de la Ciudad del Cabo, todo resulta maravilloso en una historia imposible de situar en Europa, y que es tan real, sin embargo, como cualquier suceso ejemplar de los consignados, para pedagógica edificación, en los manuales escolares. ¿Pero qué es la historia de América toda sino una crónica de lo real-maravilloso?"[3].

El Reino de este mundo quiere ser un recuento de lo sorprendente e inesperado ocurrido en Haití en una determinada época de su historia. En ese sentido, esta obra puede ser descrita como una *crónica de lo real-maravilloso*. Es de notar que para Carpentier lo real maravilloso no es una creación literaria. Si bien supone una imbricación de magia y realidad, la maravilla no proviene de la imaginación del artista o de su particular modo de percibir la realidad, sino que es algo que se encuentra ya presente en la realidad americana. Lo que hace el literato no es sino evidenciar con su pluma una maravilla que ya se encuentra ahí, y que en un momento dado se volvió evidente para sus ojos[4]. Aquí la principal diferencia respecto, por ejemplo, del surrealismo: la maravilla americana no debe ser inventada, sino descubierta. Así también en lo que respecta a su nivel de realidad. Lo maravilloso americano no es una creación que corre en paralelo con lo que previamente hemos definido como la realidad. En América lo real-ordinario y lo real-maravilloso se dan juntos, se encuentran en los mismos acontecimientos y, en ese sentido, se co-pertenecen como parte de la mixtura que da origen a una misma y única realidad. El lugar donde se observa tan interesante fenómeno es la historia. De ahí, entonces, que para encontrarse con lo maravilloso americano se deba volver la mirada hacia la sucesión de hechos y acontecimientos que dan forma a la historia de un pueblo. Esa historia es el único lugar en el que es posible descubrir lo insólito e inesperado

[3] Carpentier, «Prólogo a "El reino de este mundo"», 30s.
[4] Ejemplo de ello son las historias de Henri Christophe y Paulina Bonaparte que Carpentier incluye en su novela. En palabras de E. Rodríguez Monegal: "En 1943 Carpentier descubre en las ruinas del reino de Henri Christophe y en las huellas arquitectónicas de Paulina Bonaparte, una escritura de lo maravilloso que él habría de descodificar en lo real y no en la literatura. Ese descubrimiento no sólo lo vuelca, polémicamente, contra los productos de la industria surrealista, sino que lo convierte en ávido cazador de lo real. Pero lo real de esa maravillosa tierra de América", Emir Rodríguez Monegal, «Lo real y lo maravilloso en "El Reino de este mundo"», en *Asedios a Carpentier: once ensayos críticos sobre el novelista cubano* (Chile / USA: Editorial Universitaria / Yale University, 1972), 114s.

que acontece en América. Se comprende, así, que en la obra de Carpentier sea el género histórico el dominante, tanto en *El reino de este mundo* como, en general, en la producción novelística de Carpentier[5]. No en otro lugar, sino en medio de lo ordinario del existir de un determinado pueblo americano, propiciado por la fe, en este caso, la fe que tiene el pueblo de Haití en el poder sobrenatural del vudú, es donde se hace presente para el observador extranjero (en este caso Carpentier) lo extraordinario.

Respecto de los hechos relatados en *El reino de este mundo*, podemos decir lo siguiente. La novela es ambientada en Haití, en el tiempo en que este país fuera colonia francesa. Los hechos que se relatan ocurren en el período de tiempo que va entre los años 1750 y 1830 aproximadamente. Comienza la novela el año anterior a la fuga de Mackandal a los montes, tiene por centro la Revolución haitiana acontecida en 1791, y se prolonga hasta el tiempo en que la familia del rey Henri Christophe debe huir a Francia[6]. El tema de fondo en el conjunto de la novela es la revolución. Como es sabido, el tópico de la revolución se encuentra entre los asuntos que despiertan particular interés en Carpentier. La revolución guarda estrecha relación con el motivo del viaje de Carpentier hace a Haití en 1943 como delegado cultural de Cuba, y es un tema que está presente en las conferencias por él dictadas en ese lugar, por ejemplo, en la conferencia que llevó por título "La evolución cultural de América Latina"[7]. La temática de la revolución se encuentra presente en otros de sus relatos, como, por ejemplo, en *El acoso*, *El siglo de las luces* y *La consagración de la primavera*. Es de notar, sin embargo, que en *El reino de este mundo* no sólo se trata de la revolución en general, sino,

[5] Se comprende mejor que, entre las preocupaciones de Carpentier esté el esfuerzo por conceder a su relato un arraigo histórico. Esto lo logra por medio de un cuidado manejo de las fechas y nombres que incorpora. Como el mismo declara en el ya mencionado prólogo a *El reino de este mundo*: "Porque es menester advertir que el relato que va a leerse ha sido establecido sobre una documentación extremadamente rigurosa que no solamente respeta la verdad histórica de los acontecimientos, los nombres de personajes —incluso secundarios—, de lugares y hasta de calles, sino que oculta, bajo su aparente intemporalidad, un minucioso cotejo de fechas y de cronologías", Carpentier, «Prólogo a "El reino de este mundo"», 30s.

[6] La datación exacta no es clara. De hecho, no todos los críticos coinciden en los años que contempla el relato. Para P. Collard se trataría de 80 años, cf. Patrick Collard y Rita de Maeseneer, eds., *En el centenario de Alejo Carpentier (1904 - 1980)*, Foro hispánico 25 (Amsterdam: Rodopi, 2004), 10. Igual datación propone A. Fornet, cf. Ambrosio Fornet, «El reino revisitado», *INTI, Revista de literatura hispánica*, n°. 59/60 (primavera-otoño de 2004): 77–84. Para E. Volek, en cambio, la historia sólo abarcaría alrededor de 60 años (desde los años 60 del siglo XVIII hasta los años veinte del siglo siguiente), cf. Emil Volek, «Análisis e interpretación de 'El reino de este mundo' de Alejo Carpentier», en *Homenaje a Alejo Carpentier: variaciones interpretativas en torno a su obra*, de Helmy F. Giacoman (New York: Las Américas Publishing co., 1970), 150. La misma datación que propone E. P. Mócega-González, en Esther P. Mócega González, *La narrativa de Alejo Carpentier: el concepto del tiempo como tema fundamental (Ensayo de interpretación y análisis)*., Torres Library of Literary 22 (New York: Eliseo Torres & Sons, 1975), 90.

[7] Cf. Alejo Carpentier y Emilio Jorge Rodríguez, *Crónicas caribeñas*, Biblioteca Alejo Carpentier. Documentos (La Habana, Cuba: Instituto Cubano del Libro, Editorial Letras Cubanas, 2012), 107.

más en concreto, de una revolución única. Se trata del levantamiento acontecido en Haití en 1791 con el que este país obtuvo su independencia. ¿Qué tiene de particular? Como destaca A. Birkenmaier, en la revolución haitiana encontramos "la primera revolución latinoamericana de origen genuinamente popular"[8]. Lo llamativo aquí son los motivos que explican, en este caso, el éxito de la revolución que, como veremos, se relacionan, una vez más, con la maravilla americana y con la fe del pueblo haitiano en el poder del vudú.

Partiendo de los hechos y acontecimientos que rodean esta época de la historia de Haití, Carpentier da vida a su novela. En la novela Carpentier selecciona determinados acontecimientos históricos, dando forma a una trama en la que nada es dejado al azar. Lo consignado en la novela se puede ordenar como sigue. (1) En torno a la figura de Mackandal en la novela se relata lo siguiente: teniendo a su líder Mackandal como protagonista, se produce el levantamiento de los esclavos negros de Haití contra los colonos blancos, en una campaña de envenenamiento que se dirige contra hombres y animales; el eficaz atentado fue seguido de un tiempo largo en que nada se supo de Mackandal hasta que, de pronto, reapareció en medio de los suyos; en ese momento fue capturado y condenado a la muerte en una hoguera; la condena y su ejecución se realizaron el mismo día. El ciclo de Mackandal habría que situarlo entre los años 1751 y 1758. (2) En paralelo con el ciclo de Mackandal se recogen en la novela las tres últimas décadas del dominio colonial francés en Saint Domingue. (3) Se da cuenta, además, de una reunión de esclavos negros que se celebró en Bois Caimán, y que fue encabezada por el jamaiquino Bouckman; dicha reunión fue seguida de una gran rebelión de esclavos, acompañada de grandes incendios en la Llanura Norte de Saint Domingue; el levantamiento fue duramente reprimido por los colonos blancos. (4) Es relatada la emigración de los colonos franceses a Cuba, ocurrida a raíz del clima de inestabilidad política reinante en la isla (1791). (5) Se da cuenta también de los acontecimientos finales de la presencia francesa en la isla de Saint-Domingue: la expedición de Leclerc, la visita de Paulina Bonaparte a Haití (a fines de 1801); el gobierno de Rochambeau y su derrota en Vertières; finalmente, la salida de los últimos colonos de la isla en el año 1803. (6) Finalmente, se menciona, sin desarrollar más allá la historia, a la elite mulata y la intención que tuvieron de imponer un régimen de trabajo rural obligatorio (1826).

[8] Anke Birkenmaier, «Carpentier y el Bureau d'ethnologie haïtienne: los cantos vodú de "El reino de este mundo"», en *En el centenario de Alejo Carpentier (1904-1980)*, de Patrick Collard y Rita de Maeseneer (New York: Rodopi, 2004), 19.

Extrañamente, si bien los hechos asociados a su persona ocupan un lugar importante en el relato, sobre el gobierno de Henri Christophe hay escasa información (1816-1820). Sólo sabemos por medio del relato que la suya fue una corte esplendorosa, tenemos noticias de la enfermedad del monarca, y se da cuenta de la insurrección que involucró a los miembros de su corte y que terminó con la que, en el relato, es descrita como la cruel tiranía del primer rey negro de Haití. De este modo, entre las temáticas relevantes que aborda y hacia las que apunta esta obra, se cuenta la revolución de Haití, que concedió a la masa anónima de los negros haitianos un lugar en la historia[9].

Los acontecimientos relatados se pueden organizar en cuatro secciones[10]. La primera corresponde al siglo XVIII, y abarca desde el año 1750 hasta, aproximadamente, la segunda mitad de los años 60. La segunda parte se enmarca en el contexto de la Revolución Francesa y abarca hasta 1802, año en que muere el General Leclerc. La tercera parte es dedicada al reinado de Henri Christophe, llegando hasta el momento de su caída, que acontece en el año 1820. La cuarta y última sección se sitúa en el siglo XIX, en torno a la primera mitad de los años 20, época de la historia de Haití en que asumen el poder los mestizos republicanos. Entre las tres primeras partes habría intervalos de tiempo de aproximadamente veinte años. En la cuarta parte el intervalo de tiempo es menor. Respecto de su ubicación geográfica, la mayor parte de la acción transcurre en la llanura central de Haití, en la ciudad de Cap-Haiten (antes Cap-Français). Se hace además alguna referencia a la ciudad de Santiago de Cuba.

Hasta aquí la presentación general de la obra. Teniendo como trasfondo lo que aquí hemos presentado, lo nuestro será una lectura interesada de la novela carpenteriana. Nuestro interés es re-comprender la salvación contando con el aporte de esta novela de Carpentier. En la primera parte de este estudio hemos definido una perspectiva (pre-comprensión de la salvación). A continuación observaremos el relato desde la óptica que permite esta perspectiva. Para ello, en este desarrollo nos detendremos en cuatro núcleos de la novela que, según hemos podido ver en un análisis preliminar, entrañan un particular potencial soteriológico: (1) La dinámica cíclica en la historia política de Haití; (2) El ciclo de Mackandal; (3) El poder del vudú; y (4) La figura de Ti Noël. Estos tópicos serán leídos por

[9] Cf. Sixto Plaza, *El acá y el allá en la narrativa de Alejo Carpentier* (Buenos Aires, República Argentina: Ediciones Agon, 1984), 44s.
[10] Se trata de la estructura propuesta en Volek, «Análisis e interpretación de 'El reino de este mundo' de Alejo Carpentier», 151.

nosotros en clave de salvación, teniendo en cuenta las imágenes y motivos recibidos de nuestro paso por la comprensión bíblico-teológica de la salvación desarrollada en la primera parte.

1. La dinámica cíclica en la historia política de Haití

Desarrollaremos este apartado en dos partes. En la primera trataremos acerca de los tres gobiernos que, de acuerdo con el relato, se sucedieron en la historia de Haití. La segunda será dedicada al esbozo de un buen gobierno que ofrece Ti Noël hacia el final del relato, y que, a nuestro entender, se presenta como un modelo de gobierno alternativo, que sería capaz de remontar la relación opresor-oprimido que se ha ido dando hasta el presente en la historia de Haití. En el relato se presentan tres secuencias de acontecimientos, en las que es posible observar tres modelos de gobierno que se dieron en la historia de Haití durante el período que aquí se relata: (1) el gobierno los colonos franceses; (2) el reinado de Henri Christophe, y (3) la llegada de la elite mulata que quiere imponer a los negros el trabajo agrícola obligatorio. En todos ellos (aunque el desenlace del último ciclo queda en suspenso), se observan ciertos patrones comunes. Sin excepción, el gobierno provoca una relación de esclavista/esclavo. Hay en todos ellos de un grupo más poderoso que intenta ejercer un control por medio de la fuerza sobre un grupo que no puede resistir por sí mismo a esta tiranía. Sin embargo, perdura una fuerza de choque que se opone a la dominación del grupo más poderoso. Se trata, en concreto, de los esclavos negros que luchan por su libertad. De acuerdo con esta dinámica y a partir de las constantes que se establecen, se configuran dos ciclos de ascenso/descenso que recorren quienes ostentan el poder, y un ciclo de ascenso del que aún no sabemos el desenlace.

La primera secuencia es la del gobierno de la aristocracia criolla. Se trata en este caso de miembros de la aristocracia venidos de Francia, que ocuparon la isla de Haití hasta las primeras décadas del siglo XIX. La aristocracia criolla es representada por el rico y próspero aristócrata-terrateniente llamado Lenormand de Mezy[11]. Acerca de Mezy no nos dice mucho el relato. Sólo sabemos que era un hombre rico, dueño de numerosos esclavos (entre los

[11] El personaje existió. Se trataría de Leonardo de Mezy. Un hombre rico de extrema longevidad. La figura de Mezy sirve a Carpentier para dar cuenta de una serie de acontecimientos que afectaron a los colonos de la isla de Haití durante la segunda mitad del siglo XVIII y primera mitad del siglo XIX. Así, la insurrección de los esclavos y el daño que causaron en la llanura norte, la salida de los colonos de Haití huyendo de la violencia ejercida por los negros contra ellos y la vida de los colonos en Santiago de Cuba.

cuales se cuentan Ti Noël y Mackandal) y que era dueño de una plantación de azúcar en la colonia francesa de Saint-Domingue. Lo que sí permite la descripción de Carpentier es conocer ciertos detalles relacionados con su estilo de vida. Hay en él señales de prosperidad y lujo, que van acompañadas de vicios frecuentes. Sabemos que se trata de una aristocracia decadente. De hecho, Mezy termina como un hombre fracasado y envuelto en la miseria. Lo vemos hacia el final de sus días, erradicado en Santiago de Cuba y dedicado al juego (donde pierde a Ti Noël). Respecto del grupo al que representa, la imagen de las cabezas de cera en las vitrinas con que se introduce el relato resulta, en este sentido, muy elocuente[12].

Avanzado el relato, somos testigos del levantamiento de los esclavos negros contra los colonos esclavistas. Si bien la insurrección es aplacada, ha sido sembrada la inestabilidad en el corazón del gobierno. Su poder y autoridad ha sido debilitada a tal punto que el desplome se vuelve algo inminente. El control de la situación por parte de los colonos es a estas alturas algo imposible de recuperar. Una vez debilitado aparato de poder, se sigue la anarquía. La violencia, el descontrol y la incertidumbre han llegado para quedarse[13]. En un desesperado e infructuoso intento por recuperar el control de la colonia, es enviada desde Francia la expedición del General Leclerc. Centrando su atención en la enigmática figura de Paulina, quien fuera esposa del General, Carpentier relata los hechos que rodean la presencia y acción de Leclerc en Haití[14]. Tras llamativos acontecimientos que dejan expuesta la figura de Paulina en su ingenuidad, y dan cuenta de lo inapropiada que resulta una dama francesa en un lugar como ese, se sigue el relato de la enfermedad y muerte del General Leclerc. Es así, entonces, que la expedición francesa termina en un fatídico desenlace. Con su marido muerto, Paulina Bonaparte regresa a Europa. Se sigue, finalmente, un último y desesperado intento por parte de los colonos franceses por recuperar el control de la isla. Por medio de perros y víboras los colonos pretenden realizar un exterminio total de los negros rebeldes. Acción que, una vez más, termina en el fracaso.

A la derrota de los colonos y el abandono que hacen de la isla se sigue un segundo ciclo, esta vez protagonizado por Henri Christophe. Se trata en este caso del que fuera conocido

[12] Cf. Alejo Carpentier, «El reino de este mundo», en *Obras escogidas: El reino de este mundo, los pasos perdidos, el siglo de las luces* (Santiago de Chile: Bello, 1993), 35ss.
[13] Cf. Ibíd, 74.
[14] Se sabe de Paulina Bonaparte que visitó Haití en 1801. Lo que se relata de Paulina, al parecer, Carpentier lo ha obtenido de la novela de J.-H. B. de Saint-Pierre, Paul et Virginia, publicada en 1787.

como el primer rey negro de Haití[15]. Los hechos que se relatan corresponden a los cuatro últimos años de su reinado. La importancia que Carpentier le atribuye al gobierno de Henri Christophe es evidente. Los cuatro años que aquí se relatan ocupan completa la tercera sección de la obra y el primer capítulo de la cuarta sección, una notoria extensión para una tan breve novela. Llama la atención que, aun cuando Henri Christophe no llegó a ser rey de toda la isla de Saint-Domingue, sino sólo de la parte norte, y habiendo existido personajes más protagónicos en la lucha por la liberación de Haití (Bouckman, Jean-François, Biassou y Toussaint L'Overture), Carpentier destina cinco capítulos de su novela a la historia de Henri Christophe. La razón de ello, según entiende A. Birkenmaier, se relacionaría con "la conflictiva alianza de Henri Christophe con el catolicismo y contra el vodú"[16]. Se introduce, así, el tema de la creencia en el vudú como determinante en el curso que sigue la historia de Haití y como un motivo central en relato carpenteriano. Quien relata los hechos es Ti Noël. Igual había sucedido en la primera secuencia, aunque esta vez lo vemos como un hombre ya anciano. Ti Noël a su regreso de Haití, habiendo conseguido mientras estuvo fuera de Haití su libertad –viene llegando de Santiago de Cuba, donde estuvo no sabemos cuánto tiempo con Lenormand de Mezy–, se encuentra con este nuevo sistema de gobierno. Quienes ahora tienen el poder lo obligan a trabajar, esta vez, en la construcción de la fortaleza de Sans-Souci (una de las grandes obras de Henri Christophe). Manda en él el desconcierto. Esperaba encontrar un país de hombres libres y, una vez más, ha sido esclavizado por los poderosos y obligado a trabajar para ellos. La situación a la que se ve expuesto se agrava aún más si se tiene en cuenta que, quien es ahora responsable de sus padecimientos y de los padecimientos del pueblo haitiano, es un hombre de su misma raza y de su mismo pueblo. Se hubiera esperado que el primer rey negro de Haití ejerciera un gobierno que favoreciera a los suyos.

[15] Henri Christophe es recordado como el primer rey de raza negra que tuvo Haití. Del tiempo anterior a su reinado no se sabe mucho. Por Carpentier sabemos que fue cocinero, artillero y después monarca de Haití. Formó parte del ejército francés, sin embargo, desertó de él para incorporarse a la lucha por la independencia de Haití. En 1811 se hizo proclamar rey de Haití y fue coronado el 2 de junio del mismo año. No llegó a ejercer el gobierno de la totalidad de la isla, sino sólo de la parte norte. Su reinado duró nueve años. Hay quienes lo recuerdan como un hombre violento y cruel, y existen incluso pruebas de que así fue. Sabemos de esto último por las cartas de Duncan Stewart a Thomas Clarkson. Una de ellas escrita meses antes de la enfermedad del monarca y la otra al poco tiempo de su muerte. Pero no todos lo recuerdan como un hombre violento. Hay quienes se refieren a Henri Christophe como un héroe de la patria, un gran gobernante y un personaje clave en la historia de Haití. Lo que es claro, durante su gobierno realizó una serie de reformas tendientes a mejorar las condiciones de vida de la población haitiana y construyó grandes palacios y castillos, siendo los más célebres Sans-Souci y la ciudadela La Ferrière. Además, durante su reinado el catolicismo fue declarado religión oficial del Estado, aunque se aceptó con relativa tolerancia la práctica del vudú. Más antecedentes sobre Henri Christophe en Speratti-Piñero, *Pasos hallados en El reino de este mundo*, 35s.

[16] Birkenmaier, «Carpentier y el Bureau d'ethnologie haïtienne: los cantos vodú de "El reino de este mundo"», 21.

Sin embargo, no hizo sino repetir los vicios de los gobernantes anteriores. La situación de los negros en Haití no ha encontrado mejora alguna con Henri Christophe. Ellos siguen siendo tan esclavos como antes, pero además, ahora son azotados por la mano de uno que decía ser de los suyos y que, como ellos, ha conocido la esclavitud:

> "Andando, andando, de arriba abajo y de abajo arriba, el negro comenzó a pensar que las orquestas de cámara de Sans-Souci, el fausto de los uniformes y las estatuas de blancas desnudas que se calentaban al sol sobre sus zócalos de almocárabes entre los bojes tallados de los canteros, se debían a una esclavitud tan abominable como la que había conocido en la hacienda Monsieur Lenormand de Mezy. Peor aún, puesto que había una infinita miseria en lo de verse apaleado por un negro, tan negro como uno, tan belfudo y pelicrespo, tan narizñato como uno; tan igual, tan mal nacido, tan marcado a hierro, posiblemente, como uno. Era como si en una misma casa los hijos pegaran a los padres, el nieto a la abuela, las nueras a la madre que cocinaba. Además, en tiempos pasados los colonos se cuidaban mucho de matar a sus esclavos —a menos de que se les fuera la mano—, por que matar a un esclavo era abrirse una gran herida en la escarcela. Mientras que aquí la muerte de un negro nada costaba al tesoro público: habiendo negras que parieran –y siempre las había y siempre las habría—, nunca faltarían trabajadores para llevar ladrillos a la cima del Gorro del Obispo"[17].

Es lo que descorazona a Ti Noël. ¿Cómo será posible remontar de esta miseria? ¿De dónde se puede esperar un cambio, si el castigo proviene de uno que forma parte de los tuyos, que comparte la misma casa y que conoce tu dolor? ¿Quién saldrá en su defensa si el primero de los suyos que ha logrado acceder al poder es quien protagoniza este escándalo? ¿Qué podrá poner límites a la violencia si ni siquiera la muerte es una amenaza, porque los mismos que aportan con la sangre de su sangre nuevos esclavos son quienes luego los esclavizan y maltratan?

Sin embargo, el pueblo haitiano no está solo. Es lo que revelan los acontecimientos que rodean la caída y muerte de Henri Christophe. Se siguen confusos acontecimientos en los que se evidencia el mal gobierno y la crueldad del monarca. Es lo que se observa, por ejemplo, en el trato propiciado al pueblo que trabaja en la construcción de la fortaleza de La Ferrière

[17] Carpentier, «El reino de este mundo», 103.

y en el despiadado trato que recibe el que fuera su confesor, Cornejo de Breille, a la par con el favor que deja sentir hacia quien ocuparía su lugar, Juan de Dios.

Se siguen en el relato una sucesión de eventos que, en su conjunto, explican el desplome del reinado de Henri Christophe. Carpentier parte dando cuenta de la ambivalente relación que tiene el rey con el catolicismo y el vudú, para relatar a continuación la enfermedad sufrida por el monarca, a la que se sigue el abandono de los suyos y, finalmente, el suicidio. El relato concluye con el traslado póstumo del monarca a la fortaleza de La Ferrière, y su sepultura en el patio superior de dicha fortaleza.

Entre los acontecimientos que rodean la vida y muerte de Henri Christophe, Carpentier se concentra en aquellos hechos que evidencian que el suyo es un mal reinado. ¿Cuál es la necesidad que ve Carpentier de prestar especial atención a los aspectos más oscuros de la figura de Henri Christophe? Al parecer éste es el medio elegido por el literato para justificar tanto la violenta reacción del pueblo haitiano contra el que fuera su rey, como la furia de los Loas que contra él se desata[18]. Se comprende, entonces, que, de un modo semejante a como había ocurrido antes con los colonos, el pueblo de Haití se levantara contra el que fuera una vez más su opresor. Henri Chistophe se ve entonces solo y abandonado por los suyos. A su alrededor hay evidentes señales de que su gobierno ha terminado en la ruina. Sin embargo, llama la atención que, a diferencia de lo observado en tiempo de los colonos, esta vez, lo que finalmente causa la caída del sistema de gobierno no es el esencial deterioro del grupo que ostenta el poder. La caída de Henri Christophe se debe a razones de otro carácter. Según lo presenta en su relato Carpentier, el gobierno del primer rey negro de Haití termina en el fracaso, porque Henri Christophe ha abandonado el vudú para confiarse al poder del cristianismo. Henri Christophe ha renegado de sus raíces para confiarse al poder y la fuerza, a la ideología y los ritos del hombre blanco. Un poder que, sin embargo, en el momento decisivo, lo traiciona. Bástenos aquí con dejar enunciado este punto. Volveremos sobre ello con más detalle al tratar directamente sobre el poder del vudú.

[18] En palabras de E. S. Speratti-Piñero: "La insistencia en los aspectos sombríos de la personalidad de Christophe y de su reinado se justifican ampliamente desde el punto de vista literario: Carpentier, apoyándose en las contradicciones íntimas del propio Henri y en algunos de sus actos, históricos o no, lo ha convertido no sólo en centro de una de las tiranías que perturban la vida de Ti Noel y sus congéneres, sino también en uno de los blancos contra el cual se dispara con justiciera y extraordinaria puntería la furia de los loas", Speratti-Piñero, *Pasos hallados en El reino de este mundo*, 47.

Tras la caída de Henri Christophe se inicia un nuevo ciclo, esta vez protagonizado por los mulatos republicanos. Se trata ahora de los nuevos amos que, venidos de la Llanura Norte, tienen la intención de obligar a los negros a realizar labores agrícolas. En esta ocasión, a diferencia de los dos ciclos anteriores, el ciclo queda sólo insinuado. Sin embargo, ello basta para dar una clara señal de la pertinacia del mal y de la incapacidad del ser humano para erradicarlo del mundo. De hecho, se ha vuelto a tal punto persistente que termina marcando el ritmo de la historia. Una y otra vez la humanidad levanta la misma piedra, y los seres humanos, en este caso la población negra de Haití, se tropiezan en ella. Al final del relato manda el pesimismo. En este período de la historia de Haití, del mismo modo que ha ocurrido en muchos otros tiempos y lugares de la historia de la humanidad, los ciclos de esclavistas y esclavos se van repitiendo una y otra vez, sin dar oportunidad para que la historia se presente como un lugar de libertad. Es lo que Carpentier pone en boca de Ti Noël:

> "Mackandal no había previsto esto del trabajo obligatorio. Tampoco Bouckman, el jamaiquino. Lo de los mulatos era novedad […] De seguro que ni siquiera Henri Christophe hubiera sospechado que las tierras de Santo Domingo irían a propiciar esa aristocracia entre dos aguas, esa casta cuarterona, que ahora se apoderaba de las antiguas haciendas, de los privilegios y de las investiduras. […] Por más que pensara, Ti Noel no veía la manera de ayudar a sus súbditos nuevamente encorvados bajo la tralla de alguien. El anciano comenzaba a desesperarse ante ese inacabable retoñar de cadenas, ese renacer de grillos, esa proliferación de miserias, que los más resignados acababan por aceptar como prueba de la inutilidad de toda rebeldía"[19].

Pueden cambiar los actores del drama –esta vez se trata de una *aristocracia entre dos aguas*–, pero siempre se forma la misma figura: un grupo poderoso que intenta obtener beneficios a costa de la esclavitud de sus semejantes. Para los negros de Haití esto significa verse *nuevamente encorvados bajo la tralla de alguien*. No hay verdadera historia, sino un ciclo que se repite, en el que se deja oír un *inacabable retoñar de cadenas* y que se traduce, finalmente, en una *proliferación de miserias*. ¿Esto es a lo único que pueden aspirar los pueblo oprimidos? ¿Deben resignarse ante una realidad que parece volver inútil toda rebeldía? En medio de tan desolador panorama, Carpentier deja entrever una luz que, aunque

[19] Carpentier, «El reino de este mundo», 135s.

tenue, es, ciertamente, una valiosa señal de esperanza. Si bien la injusticia se resiste a morir y una vez más el pueblo de Haití se ve enfrentado al abuso de los poderosos, sabemos por los desarrollos anteriores que esta situación no se prolongará por siempre. Se esperaría que, una vez más, al ascenso al poder de tales opresores se siga su caída. Esto porque, según se ha evidenciado en los ciclos precedentes, los débiles, los oprimidos, más aún si son protegidos por el vudú, siempre encontrarán la fuerza para resistir a la opresión, y nacerán de las entrañas del pueblo esclavo nuevos líderes capaces de impulsar y sostener su lucha contra los regímenes que los esclavizan y a favor de la libertad.

2. El ciclo de Mackandal

Mackandal es una figura relevante para el pueblo de Haití, a la vez que ocupa un lugar de importancia en el relato de Carpentier. De particular interés resulta su liderazgo en la historia del pueblo de Haití, que se destaca –y aquí lo sorprendente–, porque perduró más allá de su muerte. La clave en ello están en el lugar que ocupan las creencias –en este caso de las creencias en el vudú– en la legitimación del liderazgo de Mackandal. De hecho, Mackandal siguió ocupando su lugar en la lucha del pueblo haitiano por su liberación aun después de su muerte porque, según autoriza a creer el vudú, cuando fue quemado vivo no sólo sobrevivió a las llamas, sino que, además, salió fortalecido de esa prueba.

Pero, ¿quién es en realidad Mackandal? Se sabe que nació en Guinea, aunque se desconoce la fecha exacta. Fue vendido como esclavo en Saint-Domingue. Hacia 1750 pertenecía a Lenormand de Mézy y trabajaba en la hacienda que Mézy tenía en Limbé. Perdió un brazo accidentalmente en una presa de molino y fue destinado desde entonces al pastoreo de ganado. En torno a 1751 huyó a los montes y se convirtió en un esclavo cimarrón. Infundió temor y respeto entre los suyos. Llegó a ser muy influyente entre los esclavos de la llanura norte, así como entre los esclavos que, como él, habían huido de sus amos. Se decía de él que tenía poderes especiales. Se pensaba que podía predecir el porvenir. Había convencido a los suyos de que, si los blancos lo apresaban y sometían a la muerte, él no moriría, sino que en el último instante se convertiría en un *maringouin* (especie de mosquito) y, así, renacería con un superior y renovado poder[20]. Reclutó adeptos y encabezó diversas rebeliones de esclavos al noroeste de la isla de Saint-Domingue. Protagonizó una campaña de envenenamiento

[20] Cf. Speratti-Piñero, *Pasos hallados en El reino de este mundo*, 23.

contra los colonos que terminó con la vida de hombres y animales. Cuando, finalmente, la autoridad colonial lo logró apresar, fue acusado de sedición, profanación y envenenamiento. Fue condenado a muerte el 20 de enero de 1758 y ejecutado el mismo día. Murió en la hoguera.

Con la muerte de Mackandal se inaugura un evento de lo real maravilloso americano. A pesar de su muerte o, mejor aún, en virtud de ella, porque los suyos creyeron en sus palabras, su figura siguió fuertemente presente en medio de su pueblo. Mackandal después de su muerte siguió impulsando la lucha del pueblo de Haití por su libertad. Por lo tanto, de lo que se trata aquí es de cómo la figura del líder perdura más allá de su muerte en la fe de quienes confiaban en su poder y esperaban su regreso. Esa fe lo volvió inmortal y le permitió continuar como guía e inspiración de un movimiento de liberación que, una vez comenzado, se tornó incontrolable. De hecho, Mackandal fue reconocido por su pueblo como símbolo de la lucha negra anti-esclavista y como uno de los principales precursores y *gestores* de la revolución haitiana de 1791, que aconteció más de 30 años después de su muerte.

Cuando Carpentier escribe su novela, al desarrollar el ciclo de Mackandal su punto de partida es lo que se conoce de su figura. Es así, entonces, que lo vemos al comienzo del relato como un esclavo más. Se incluye en el relato el momento en que Mackandal pierde su brazo en un accidente, y se relata cómo desde entonces es destinado a trabajos menores (cuidado de animales). Sabemos también del momento en que, huyendo de su amo, se convierte en cimarrón. Es descrita su incursión en el terreno de la magia y se relatan las acciones que él protagoniza contra las familias acomodadas valiéndose de veneno. Así también, se da cuenta de la persecución que realizan las autoridades coloniales para dar con su paradero, así como su exitosa huida, desaparición y largo tiempo de ausencia. Sabemos del momento de su vuelta y de su aparición entre los suyos, y del momento en que es apresado y sacrificado públicamente. Sin embargo, es de notar que, si bien todos estos son datos que tienen un asidero en la historia, la novela carpenteriana no es un simple recuento histórico de la vida de un personaje notorio, que pertenece a la historia de Haití. La obra del literato parte de este fundamento histórico, pero no tiene por fin ofrecer un recuento detallado de los acontecimientos que rodearon la vida de Mackandal, sino ofrecer una lectura *literaria* de estos acontecimientos. Por nuestra parte, nos proponemos recuperar esa propuesta literaria, para indagar a partir de ella en el modo como se desarrolla la mediación de Mackandal en la

cruzada del pueblo haitiano por su libertad. Para eso nos detendremos en tres hitos fundamentales de su historia: el poder atribuido a Mackandal, la reaparición entre los suyos y, finalmente, su pública ejecución.

El poder teriantrópico atribuido a Mackandal

Su gente atribuía a Mackandal un particular poder. Se pensaba que él era capaz de transformarse en otros seres, asumiendo todo tipo de disfraces, poder que le permitían pasar desapercibido en medio de los hombres. Con el tiempo la leyenda fue creciendo. Se llegó a pensar, incluso, que su poder teriantrópico era prácticamente ilimitado:

> "Todos sabían que la iguana verde, la mariposa nocturna, el perro desconocido, el alcatraz inverosímil, no eran sino simples disfraces. Dotado del poder de transformarse en animal de pezuña, en ave, pez o insecto, Mackandal visitaba continuamente las haciendas de la Llanura para vigilar a sus fieles y saber si todavía confiaban en su regreso. De metamorfosis en metamorfosis, el manco estaba en todas partes, habiendo recobrado su integridad corpórea al vestir trajes de animales. Con alas un día, con agallas al otro, galopando o reptando, se había adueñado del curso de los ríos subterráneos, de las cavernas de la costa, de las copas de los árboles, y reinaba ya sobre la isla entera. Ahora, sus poderes eran ilimitados. Lo mismo podía cubrir una yegua que descansar en el frescor de un aljibe, posarse en las ramas ligeras de un aromo o colarse por el ojo de una cerradura. Los perros no le ladraban; mudaba de sombra según le conviniera. Por obra suya, una negra parió un niño con cara de jabalí. De noche solía aparecerse en los caminos bajo el pelo de un chivo negro con ascuas en los cuernos"[21].

Se dice que *todos sabían* de la particular habilidad de Mackandal. No se somete a discusión, no es necesaria una verificación, se trata de una creencia popular arraigada en la fe de ese pueblo. La población negra de Haití creía que Mackandal estaba permanentemente presente en medio de ellos bajo formas diversas, asumiendo la figura de variados animales, tan diversos como son la iguana, la mariposa, el perro y el alcatraz, mamífero, ave, pez, o insecto. En definitiva, todas las posibles formas estaban a disposición de su líder. Sobre el

[21] Carpentier, «El reino de este mundo», 53s.

alcance del poder atribuido a Mackandal son particularmente ilustrativas las siguientes palabras de Ti Noël:

> "En sus ciclos de metamorfosis, Mackandal se había adentrado muchas veces en el mundo arcano de los insectos, desquitándose de la falta de un brazo humano con la posesión de varias patas, de cuatro élitros o de largas antenas. Había sido mosca, ciempiés, falena, comején, tarántula, vaquita de San Antón y hasta cocuyo de grandes luces verdes"[22].

Ti Noël afirma con asombro que Mackandal se podía transformar incluso en un *cocuyo de grandes luces verdes*[23]. El cocuyo es un insecto fosforescente al que se le atribuye en Centroamérica un valor sagrado[24]. Representa en el mundo afroamericano un posible modo de presencia de los seres sobrenaturales, particularmente de los malos espíritus. Cuando Ti Noël dice que Mackandal se ha llegado a transformar *incluso* en cocuyo, está intentando destacar el gran alcance de su poder. Mackandal no sólo tiene el poder que normalmente poseen quienes son capaces de metamorfosis, sino que participa además de un poder que sólo poseían algunos brujos especialmente poderosos, que los hacía capaces de transformarse en ese misterioso insecto. Un poder que ellos usaban cuando querían satisfacer su sed de sangre. Es lo que sorprende a Ti Noël y a todos aquellos que creen en él. Mackandal domina, además, la magia maléfica. Su poder es mayor que el que se pensaba inicialmente, no sólo es ilimitado en cuanto a la infinitud de formas posibles de sus metamorfosis, es ilimitado además en su alcance. Esto es importante. Porque Mackandal posee tal poder no sólo será capaz de burlarse de los blancos pasando desapercibido en medio de ellos, podrá además vengarse de los blancos en nombre del pueblo de Haití, haciendo uso de su ilimitado poder.

A Mackandal no siempre se le veía bajo la misma figura. Iba variando y elegía cada vez aquella forma que resultaba más conveniente para hacerse presente sin ser visto. Muchas veces hacía esto para indagar acerca de la fe y confianza que su pueblo tenía en él. En ausencia de Mackandal el pueblo haitiano aguardaba su vuelta. Se decía que ello coincidiría

---

[22] Ibíd, 59.
[23] Para lo que sigue, Speratti-Piñero, *Pasos hallados en El reino de este mundo*, 113.
[24] Los insectos fluorescentes son nuevamente mencionados en un cuadro posterior que involucra a Henri Christophe. Nos referimos al confuso episodio de la irrupción de los rebeldes en Sans-Souci que ocurre de noche y en el que el fuego va consumiendo el lugar, y "una increíble cocuyera" parece "haberse apoderado de los pisos altos", cf. Carpentier, «El reino de este mundo», 119.

con el día día *del gran levantamiento*. Entonces, Mackandal volvería a tomar forma de hombre para encabezar la lucha de Haití contra sus enemigos. Cuando así aconteciera, se desencadenaría la gran fuerza transformadora que llevaría al pueblo a la libertad. Ese sería, a la par, el día del gran exterminio de los blancos y de la liberación del pueblo haitiano de su esclavitud.

Nos parece oportuno destacar una vez más el rol fundamental de la fe (en sus palabras y en su poder) que su gente tiene en Mackandal, ello como factor determinante en la eficacia del poder de su líder. El pueblo de Haití cree en Mackandal. Ellos esperan que él vuelva y que use de su poder para liberarlo de la opresión en que se encuentra. Ellos creen que Mackandal está presente en medio de ellos bajo formas diversas y que así hacer para asergurarse que permanecen fieles a él y que siguen confiando en su regreso. Cada nuevo signo que realiza (o que creen ha sido realizado por él) es leído desde esta perspectiva. La fe lo hace poderoso. De este modo, Mackandal se llega a transformar en el líder capaz de movilizar al pueblo de Haití en pro de su propia liberación. El pueblo de Haití sostenido por la fe en su líder (que piensan permanece con ellos incluso después de la muerte), es capaz de levantarse y luchar sin desistir por de su liberación hasta finalmente alcanzar la libertad.

La reaparición de Mackandal

Después de un tiempo largo en que no se tuvo noticias de Mackandal, una noche se le vio reaparecer. Su vuelta no ocurrió en una noche cualquiera. Aconteció cuando los negros se encontraban reunidos para celebrar el nacimiento del primer hijo varón del amo Dufrané. Esto ocurrió en la noche de calendas (noche previa a la navidad). Según dictara la profecía de la hechicera, precisamente esa noche el pueblo de Haití conquistaría su libertad[25]. Si bien la libertad no fue conquistada entonces, lo que ocurrió esa noche marcó el comienzo de lo que luego sería la conquista de la libertad por parte de Haití.

Aun cuando es un texto un tanto extenso, nos parece importante reproducir íntegramente el relato que Carpentier pone en boca de Ti Noël, en el que se da cuenta de la reaparición de Mackandal. Es de notar cómo en él palpita una esperanza cuasi-mesiánica y cómo esa

[25] Cf. Speratti-Piñero, *Pasos hallados en El reino de este mundo*, 116.

esperanza estalla en sorpresa y júbilo cuando, estando reunidos, son sorprendidos por el regreso de Mackandal:

> "Hacía más de dos horas que los parches tronaban a la luz de las antorchas y que las mujeres repetían en compás de hombros su continuo gesto de lava-lava, cuando un estremecimiento hizo temblar por un instante la voz de los cantadores. Detrás del Tambor Madre se había erguido la humana persona de Mackandal. El mandinga Mackandal. Mackandal Hombre. El Manco. El Restituido. El Acontecido. Nadie lo saludó, pero su mirada se encontró con la de todos. Y los tazones de aguardiente comenzaron a correr, de mano en mano, hacia su única mano que debía traer larga sed. Ti Noel lo veía por vez primera al cabo de sus metamorfosis. Algo parecía quedarle de sus residencias en misteriosas moradas; algo de sus sucesivas vestiduras de escamas, de cerda o de vellón. Su barba se aguzaba con felino alargamiento, y sus ojos debían haber subido un poco hacia las sienes, como los de ciertas aves de cuya apariencia se hubiera vestido. Las mujeres pasaban y volvían a pasar delante de él, contorneando el cuerpo al ritmo del baile. Pero había tantas interrogaciones en el ambiente que, de pronto, sin previo acuerdo, todas las voces se unieron en un yanvalú solemnemente aullado sobre la percusión. Al cabo de una espera de cuatro años, el canto se hacía cuadro de infinitas miserias:
>
> Yenvalo moin Papa!
> Moin pas mangé q'm bambó
> Yenvalou, Papá, yanvalou moin!
> Ou vlai moin lavé chaudier;
> Yenvalo moin?
>
> ¿Tendré que seguir lavando las calderas? ¿Tendré que seguir comiendo bambúes? Como salidas de las entrañas, las interrogaciones se apretaban, cobrando, en coro, el desgarrado gemir de los pueblos llevados al exilio para construir mausoleos, torres o interminables murallas. ¡Oh, padre, mi padre, cuan largo es el camino! ¡Oh, padre, mi padre cuan largo es el penar!"[26].

[26] Carpentier, «El reino de este mundo», 56s. Los cánticos son tomados del libro de Harold Courlander, *Haiti Singing*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1939, 105, cf. Birkenmaier, «Carpentier y el Bureau d'ethnologie haïtienne: los cantos vodú de "El reino de este mundo"», 22.

Lo que tenemos aquí es el lamento del pueblo que se ha visto forzado a dejar lo suyo para partir a tierra extranjera y levantar fortalezas que no le servirán a él de protección. Ante el dolor, impotencia y frustración que esta situación el provoca, se entona un cántico melancólico y suplicante, en el que se esconde la esperanza de ver algún día la libertad.

El regreso ocurre en medio de una reunión en la que se dejan oír cantos y tambores. Como veremos, esta no es la única vez en el relato en que los tambores anuncian que algo de particular importancia está a punto de ocurrir. Entonces, inesperadamente, Mackandal se hace presente en figura humana. Ellos sabían que su líder siempre había estado con ellos. Lo nuevo es que ahora, por fin, se hace presente bajo figura humana. ¿Por qué sorprende y regocija al pueblo reunido? Porque según ellos esperaban, sería entonces cuando ocurriría el Gran Levantamiento en el que el pueblo esclavo conquistaría la libertad. Aquí el comienzo de lo que años más tarde alcanzaría su definitiva concreción[27]. A Mackandal se le llama el Hombre, el Manco, el Restituido, el Acontecido. Nótese el uso de la mayúscula y los nombres utilizados. Se trata de títulos que parecen darle a su persona un aire de especial grandeza. Todo ello acompañado de un silencio reverente –no se atrevían siquiera a saludarlo–, esto último como expresión de temor y respeto. Las señales de sus metamorfosis que Ti Noël cree ver en su ahora humana figura le recuerdan al testigo de los hechos su ilimitado poder. En ese sublime momento, superado el impacto inicial, las voces de los negros ahí reunidos se levantan en un desgarrador canto que es, a la vez, memorial y súplica. Un canto nacido de la miseria que sufre el pueblo oprimido y en el que, a la vez, palpita su esperanza. El pueblo se pregunta, ¿debemos seguir sufriendo? Se trata, en definitiva, del miserere del pueblo esclavo que se dirige hacia quien creen puede mediar en su liberación: *¡Oh, padre, mi padre!*

La ejecución de Mackandal

Se esperaba que a la reaparición de Mackandal se siguiera la libertad. Sin embargo, el líder es capturado y ejecutado. Mackandal muere quemado en una hoguera. Aquí un dato objetivo. Mackandal fue sacrificado. Las autoridades organizaron un terrible espectáculo, que tenía por fin doblegar por medio del miedo a los negros rebeldes. Sin embargo, el resultado no fue el esperado y el efecto provocado en los negros fue totalmente contrario a lo que las autoridades habían presupuestado. ¿Qué ocurrió durante la ejecución de Mackandal? ¿Cómo

[27] Se trata de la noche de Calendas que, como hemos dicho, se pensaba sería la noche de liberación.

se explica tan inusitado resultado? Aquí el confuso episodio de la muerte de Mackandal, relatado magistralmente por Carpentier:

> "Mackandal estaba ya adosado al poste de torturas. El verdugo había agarrado un rescoldo con las tenazas. Repitiendo un gesto estudiado la víspera frente al espejo, el gobernador desenvainó su espada de corte y dio orden de que se cumpliera la sentencia. El fuego comenzó a subir hacia el manco, sollamándole las piernas. En ese momento Mackandal agitó su muñón que no habían podido atar, en un gesto combinatorio que no por menguado era menos terrible, aullando conjuros desconocidos y echando violentamente el torso hacia adelante. Sus ataduras cayeron, y el cuerpo del negro se espigó en el aire, volando por sobre las cabezas, antes de hundirse en las ondas negras de la masa de esclavos. Un solo grito llenó la plaza:
>
> - *Mackandal sauvé!*"[28].

Cada uno vio lo que era capaz de ver y, obviamente, no vio lo que no era capaz de ver. Para sus captores Mackandal simplemente murió ese día quemado en una hoguera. Para quienes creían en su poder, en cambio, lo que ocurrió ahí fue un verdadero milagro: *Mackandal sauvé!* Para ellos el Manco había demostrado su inigualable poder al soltarse de las ataduras y salir volando. Lo que los negros, en medio de la confusión del momento, no llegaron a ver, fue que luego de soltarse el manco fue nuevamente tomado por sus captores y arrojado de cabeza al fuego. Es lo que explica la fiesta que espontáneamente se armó. Celebraban la victoria de su líder. Los negros pensaron, además, que lo organizado por las autoridades para deshacerse de Mackandal era un esfuerzo del todo inútil. ¡Qué los hizo siquiera pensar que serían capaces de terminar con la vida de un hombre tan poderoso como él! Los blancos no se daban cuenta con quién se estaban midiendo. Ellos no tenían ni idea de lo que era capaz la fuerza oculta del vudú:

> "¿Qué sabían los blancos de cosas de negros? […] En el momento decisivo, las ataduras del mandinga, privadas de un cuerpo que atar, dibujarían por un segundo el contorno de un hombre de aire, antes de resbalar a lo largo del poste. Y Mackandal, transformado en

[28] Carpentier, «El reino de este mundo», 59. El acontecimiento que está a la base de esta escena se encuentra en Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Sanit-Domingue*, Filadelfia 1797, vol. 2, 630-631. Cf., González Echevarría, *Alejo Carpentier*, 186.

mosquito zumbón, iría a posarse en el mismo tricornio del jefe de las tropas, para gozar del desconcierto de los blancos. Eso era lo que ignoraban los amos; por ello habían despilfarrado tanto dinero en organizar aquel espectáculo inútil, que revelaba su total impotencia para luchar contra el hombre ungido por los grandes Loas"[29].

Vemos, así, cómo la muerte de Mackandal recibe una doble interpretación. Los negros entendieron lo ahí ocurrido como la definitiva muestra de su poder –que había sido precedida por el poder teriantrópico de Mackandal, que lo hace capaz de transformarse en diversas criaturas, y por las palabras que su líder les había dicho tiempo antes acerca de lo que ocurriría si los blancos intentaban eliminarlo–. Ellos lo vieron volar. Para ellos lo demás no era sino una apariencia de muerte. Mackandal se había transformado en un insecto y había salido volando, burlando así a sus captores. Los blancos, en cambio, lo vieron morir y se sintieron aliviados al pensarse libres de la amenaza, a la vez que creyeron ver fortalecido su poder gracias al cruel espectáculo que, según pensaron, había sembrado el terror entre los esclavos negros.

A la vista de esta doble interpretación de los hechos, se comprende la reacción de los negros al presenciar la muerte de su líder, así como el desconcierto de los blancos ante tal reacción. Los negros hicieron fiesta. Los blancos pensaron, ¡cómo pueden ser tan insensibles! ¡cómo pueden celebrar de ese modo, cuando han visto morir así a uno de los suyos! ¡Pero si no ha muerto –dirían los negros–, sino todo lo contrario! Los negros saben algo que los blancos ignoran. Mackandal no es un hombre cualquiera. Ha recibido la protección de los Grandes Loas, por lo tanto, no puede morir[30]. Al pasar por el fuego por fin ha sido liberado de las ataduras de su cuerpo. Ya nada ni nadie podrá detenerlo. Es por eso que "aquella tarde los esclavos regresaron a sus haciendas riendo por todo el camino. Mackandal había cumplido su promesa, permaneciendo en el reino de este mundo. Una vez más eran birlados

[29] Carpentier, «El reino de este mundo», 59.

[30] La población negra de Haití proviene de África. Se trata de negros que fueron trasladados al nuevo mundo procedentes de África occidental y central entre 1500 y 1850. Han heredado sus creencias de este origen africano. Sobre esas creencias cabe señalar lo siguiente. Al menos en África occidental se piensa que las fuerzas cósmicas se encuentran repartidas funcionalmente bajo dos categorías: (1) potencias directamente vinculadas a los seres humanos, integradas por los antepasados, las brujas y los hechiceros; (2) potencias que vienen del exterior y se manifiestan en el mundo de los hombres. Tendríamos, entonces, el dios supremo o dios del cielo, las demás divinidades que tienen nombre y poseen determinados rasgos distintivos (aquí los Loas) y las potencias anónimas que se dejan sentir en la atmósfera o naturaleza. Cf. Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, trad. por Jesús Valiente Malla (Barcelona (España): Paidós, 2011), 267–309.

los blancos por los Altos Poderes de la Otra Orilla"[31]. Esto es lo que autoriza a pensar a los esclavos haitianos que su líder está vivo. Ellos creen, además, que él es quien conduce a su pueblo hacia la libertad. Finalmente, creen que, si Mackandal ha salido victorioso de las llamas, entonces, en la lucha por la libertad ellos también encontrarán la victoria. Esto es así porque al sobrevivir a las llamas, Mackandal ha demostrado que existe un poder mucho más grande que el de los blancos. Lo que alienta su esperanza es que ese poder está de su lado.

Este relato nos hace pensar en la evidente fuerza que tienen las creencias en nuestra comprensión de la realidad. Nos vemos ante un poder capaz de conducir nuestra mirada y hacernos interpretar las señales de la historia de una determinada manera. La verdad objetiva permite más de una lectura, entre el *en sí* de las cosas y lo que somos capaces de ver en ellas hay una clara diferencia. A la vista de los hechos podemos preguntarnos, además, cómo las creencias condicionan –en incluso determinan– el curso de la historia, en cuanto a ellas se siguen decisiones personales y colectivas de las que depende su desenlace. Probablemente el pueblo de Haití no habría luchado con la fuerza y constancia con que lo hizo, ni hubiese perseverado en su lucha por tan largo tiempo, si no hubiera tenido la seguridad, sostenida en la fe en la palabra de Mackandal, que la victoria de antemano les pertenecía[32].

En este marco de interpretación resuena, además, la pregunta por el horizonte de esperanza que es capaz de ponernos en movimiento, incluso cuando nos encontramos en tan dramática situación como la que padecían los esclavos en Haití. En este caso, tal horizonte se relaciona con determinadas expectativas de salvación. La fuerza del deseo es proporcional al drama existencial que lo pone en movimiento. ¿Podemos pensar que, como pertenencia de lo humano, necesariamente debe existir un horizonte de esperanza hacia cuya dirección se ve tensionada la historia? ¿Qué señales de la historia son capaces de despertar esa esperanza cuando la frustración y el desencanto la apagan hasta casi hacerla desaparecer?

Cabe decir también una palabra más sobre el concepto de verdad que emerge de este relato. Todo aquello que pertenece a nuestro mundo entraña una verdad. En el caso de la

[31] Carpentier, «El reino de este mundo», 60.
[32] En palabras de A. Birkenmaier: "tenemos aquí la relación privilegiada entre la religión –sobre todo el vodú– y el subconsciente colectivo. En Haití se notaba, según los propios etnólogos haitianos, que la fuerza motriz de la historia haitiana era una dinámica colectiva particular lograda a través de la religión y no del progreso de la ilustración y educación del pueblo, es decir, la rebelión de Mackandal y luego de Bouckman más que el reino de Henri Christophe en Haití", Birkenmaier, «Carpentier y el Bureau d'ethnologie haïtienne: los cantos vodú de "El reino de este mundo"», 20.

creencia vinculada a la figura de Mackandal, esa verdad tiene que ver con la no-muerte del líder haitiano. Porque su pueblo creyó que él vivía, aun estando muerto siguió vivo en el imaginario de su pueblo. Así, aun muerto, fue capaz de alentar su lucha. La fe que tenían en su líder lo hizo poderoso, pero su muerte (interpretada desde esa fe) lo hizo inmortal. Se trata aquí de la fe en el poder del líder que, finalmente, se traduce en una particular lectura de la realidad. Desde determinados códigos las señales que envía la realidad reciben una particular interpretación.

Cuando se trata de acontecimientos históricos –como veíamos ocurre en la muerte de Mackandal– lo que tenemos son señales que se prestan para más de una lectura. Esto nos lleva a preguntar si realmente existe para la comprensión una verdad *objetiva*. Si bien existen los hechos objetivos (realidad-real), que representan, en definitiva, lo que podemos probar como realmente ocurrido, media en la comprensión de esos hechos reales la percepción subjetiva. Entre el mundo que habitamos y el modo como interpretamos ese mundo hay una gran diferencia. La comprensión de la realidad variará según sean los supuestos a partir de los cuales esa realidad es percibida. Por su parte, según sea nuestra comprensión de la realidad, tomaremos postura respecto de ella y juzgaremos las señales que esa realidad nos envía. A la vez, por el camino de la comprensión (como aprehensión interpretativa) iremos confirmando o modificando nuestra percepción de esa realidad. En el caso de Mackandal hay un hecho objetivo: el negro fue metido de cabeza en el fuego y fue consumido por las llamas. Sin embargo, para su gente ahí ocurrió algo muy diferente. El supuesto inicial era para el pueblo haitiano el invencible poder del líder. La interpretación de lo ocurrido en la pira encendida viene a confirmar lo que ellos ya sabían. Aquí una perspectiva abierta por la creencia del pueblo haitiano en el vudú que determina lo que ese pueblo está dispuesto a aceptar y, en definitiva, a afirmar creyentemente. Esa perspectiva y disposición creyente se traduce, finalmente, en una fuerza que pone a un pueblo en movimiento hacia su liberación. Entonces, ¿qué es más real? ¿los hechos objetivos o la percepción que tenemos de esos hechos, que, finalmente, define el derrotero de la historia? En este caso sería lo segundo. Queda así planteada la pregunta por el rol que juega la verdad objetiva y la verdad subjetiva en lo que hacemos o dejamos de hacer y el modo como eso impacta el devenir histórico.

Diremos, finalmente, una palabra en torno a la figura mediadora de Mackandal. Como hemos visto, el rol mediador que ejerce Mackandal en la revolución de Haití guarda relación

con la fuerza carismática del personaje, y los mitos y creencias que se levantaron en torno a su persona. Todo esto fue lo que permitió entender los acontecimientos que se sucedieron y en los que Mackandal se vio involucrado, particularmente el momento de su muerte, como un cumplimiento de sus promesas. Porque el pueblo haitiano creyó en él, le concedió un significativo espacio de incidencia en su lucha contra la esclavitud y a favor de la independencia. La acción mediadora de Mackandal depende de la fe de su gente y actúa en virtud de esa fe como aliento y esperanza. Porque así es, la de Mackandal es una presencia que sobrevive a su muerte. Mackandal se encuentra con ellos en el combate y, así, es capaz de movilizar determinadas fuerzas que el mismo pueblo tiene en su interior. La seguridad de la fe y la esperanza en la victoria le pertenecen al pueblo que lucha. El mediador no hace sino despertar y hacer operativas estas fuerzas que desde siempre palpitan en el corazón del pueblo. Por su parte, la seguridad que el pueblo de Haití pone en Mackandal depende de su fe en el vudú. Se trata, por lo tanto, de un poder misterioso, de fuerzas ocultas que el ser humano no conoce ni controla, y que, según dicta la fe en ellas, son fuerzas capaces de cambiar el curso de la historia. El pueblo de Haití cree que Mackandal ha recibido su poder del vudú y que ese poder lo vuelve superior a sus enemigos. Se evidencia, así, el lugar que ocupan las creencias en el acontecer histórico, como disposición subjetiva que abre la realidad a fuerzas trascendentes. De hecho, al menos en este caso, las creencias son un factor determinante para que la mediación de Mackandal tenga una real eficacia salvífica. Concluimos, entonces, que, en el rol mediador que ejerce Mackandal, a la par con los rasgos carismáticos de su persona, intervienen la fe que su pueblo tiene en él y las creencias asociadas al vudú y aplicadas a su persona, que le confieren un particular poder e incidencia en la historia social y política de Haití. Por nuestra parte, queda en pie la necesidad de considerar en toda comprensión de la salvación las creencias que condicionan la lectura e interpretación de la realidad y permiten entender los diversos acontecimientos como reales acontecimientos salvíficos.

3. El poder del vudú

Centraremos nuestra atención en un aspecto que, como se ha evidenciado en las páginas precedentes, tiene particular importancia en el tema que nos ocupa. En sucesivas ocasiones hemos hecho referencia a la creencia asociadas al poder del vudú como un aspecto clave a considerar en la lectura de la obra *El reino de este mundo*. Al considerar el vudú como uno

de los actores que definen el curso de la historia, se introduce un elemento sobrenatural y, al menos en este caso, el poder mágico que lo acompaña. De este modo, en virtud de la creencia del pueblo haitiano en el poder del vudú, entra el misterio sagrado en el modo de situarse en el mundo-circundante y en la comprensión subjetiva de la realidad.

Es de notar, además, que, en este relato carpenteriano el poder del vudú se presenta como una fuerza misteriosa que toma partido a favor de unos y en contra de otros. Al menos en los episodios que se relatan, el vudú se presenta como un poder sin rostro, que actúa por medio de la naturaleza, valiéndose de determinados objetos, o por medio de quienes son poseídos por su fuerza misteriosa y, así, participan de su poder.

La fuerza mágica del vudú es señal del favor o de la ira los Loas africanos. ¿De qué depende si su poder será favorable o adverso? Los Loas tienen puesta su mirada en quienes, aun en la diáspora, forman parte de *los suyos* y que, en cuanto tales, integran una misma raza y cultura. A ellos protegen y benefician con su poder. Por su parte, quienes traicionen este poder o amenacen al pueblo que es por él protegido verán caer sobre ellos su venganza.

Nos a resultado de especial interés el modo como se presenta esta fuerza sobrenatural en los acontecimientos y cómo su poder, finalmente, inclina la balanza de la historia a favor de quienes se reconocen bendecidos por él.

Antes de tratar directamente sobre los episodios de la novela *El reino de este mundo* en los que se evidencia la presencia y la acción de la fuerza misteriosa del vudú, diremos una palabra sobre el particular modo como se expresa el vudú en Haití. Según plantea E. S. Speratti-Piñero, el vudú entra tardíamente en Haití –en la segunda mitad del siglo XVII con la llegada de los negros a Saint-Domingue–. Proviene de África y se introduce en un territorio cristianizado. Se expresa aquí como una apropiación sincrética del cristianismo[33]. El vudú africo-cubano adquiere su configuración definitiva entre 1740 y 1790. Hablamos, por lo tanto, de una religiosidad de rostro sincrético, que depende tanto del vudú africano como del cristianismo. No se trata ni del vudú africano en sus múltiples expresiones, ni del cristianismo profesado por los conquistadores, sino del particular rostro que asume el vudú en Haití cuando entra en contacto con el cristianismo y hace suyos elementos que no le son propios, que son recibidos de la cultura local. Es de notar, además, a la vista del relato, que, si bien lo

[33] Para lo siguiente, Speratti-Piñero, *Pasos hallados en El reino de este mundo*, 111, nota 1.

que tenemos es el encuentro de dos universos religiosos, estos dos mundos no participan de igual manera ni al mismo nivel en la mixtura que provoca el encuentro. En la expresión sincrética al centro se ubica el vudú. Es entendido por quienes lo profesan como la religión de sus ancestros y es recibido como una herencia compartida, que es transmitida de padres a hijos. Por lo tanto, de la práctica del vudú depende su identidad de pueblo. Cuando el vudú entra en el territorio centroamericano (previamente cristianizado), en la raíz creyente del vudú se siembran elementos tomados del cristianismo[34]. La creencia en el vudú permanece, aunque, gracias a los aportes cristianos, adquiere nuevas modulaciones[35].

De acuerdo con la información que encontramos en el relato de Carpentier, en Haití el vudú se presenta como una fuerza superior que se manifiesta tanto por medio de la naturaleza, como a través de diversos objetos cargados con su poder. Se atribuye un poder sagrado a determinadas plantas, animales, y objetos. A la vez, hay quienes, habiendo sido iniciados en el poder del vudú, se encuentran bajo su protección y reciben su poder. Están, así, quienes son capaces de mezclarse con la naturaleza y pueden tomar la forma de determinados seres vivos. Aquí el poder de teriantropía y metamorfosis que vemos presente primero en Mackandal y, hacia el final del relato, también en Ti Noël. Los iniciados en el vudú cuentan, además, con el poder de comunicarse con los dioses. Creencia que descansa en la convicción que los dioses pueden y quieren comunicarse con los seres humanos, y que los seres humanos son capaces, tanto de comprender el lenguaje de los dioses, como de recibir de ellos un poder sobrenatural que los hace capaces de transfigurarse. Hay quienes reciben el poder del vudú. La posesión de estos especiales poderes supone ser un iniciado en la magia que se sostiene en ese poder. Esto se realiza por medio del conocimiento de las leyes y tradiciones asociadas al vudú[36].

En esta novela la magia del vudú tiene, además, una particularidad: es una fuerza oculta que sólo conocen los negros. Este conocimiento los hace sentir poderosos. Por eso, aun en el estado de esclavitud en que se encuentran, se saben superiores a los blancos y capaces de vencerlos. Ellos saben algo que los blancos ignoran: el poder del vudú los protege. Porque el

[34] Aquí el resultado del estudio hecho por Speratti-Piñero. Hay quienes postulan lo contrario, es decir, que el cristianismo en Haití toma elementos de la religión ancestral de origen africano, y crece y se enriquece con ese aporte. Es lo que encontramos, por ejemplo, en A. Torres Queiruga, Del terror de Isaac al Abba de Jesús (Navarra: EVD, 2000), 299.
[35] Un ejemplo de la apropiación sincrética del cristianismo lo encontramos en la atribución a imágenes y objetos sagrados provenientes del catolicismo de poderes y virtudes mágicos tomados del vudú.
[36] Es lo que reciben Mackandal y Ti Noël cuando visitan a Mamman Loi y ella les cuenta las leyendas de su pueblo.

vudú está de parte del pueblo haitiano y está en contra de quienes los oprimen, ellos serán capaces de luchar y vencer a quienes los tenían en ese momento sometidos a la esclavitud. De este modo, el vudú se traduce en Haití en una fuerza política de raigambre religiosa capaz de sostener la prolongada lucha del pueblo haitiano que tiene por objetivo conquistar un futuro nuevo. Se trataría, por lo tanto, de una mística subversiva, capaz de amalgamar a un pueblo y alentarlo en la lucha[37]. Nos vemos situados, así, en un punto de intersección entre las creencias religiosas y la acción humana en libertad de la que emana una fuerza que es capaz, incluso, de modificar el curso de la historia.

Un aspecto de particular interés respecto del vudú es el carácter de misterio y la sacralidad que lo acompaña, esto, una vez más, por el modo como dichas creencias condicionan o determinan la posición del ser humano en la historia. Nuestro interés en este apartado es indagar con mayor profundidad, a partir de los hechos que se relatan en la novela *El reino de este mundo*, acerca del lugar que ocupan (o pueden ocupar) las creencias *en lo sagrado*, en este caso la creencia en el poder del vudú, en la comprensión de sí que alcanza el ser humano. A la vez, en directa relación con esta auto-comprensión, indagar en torno al poder que tiene el imaginario religioso de incidir en el curso de la historia. En definitiva, se trata de preguntar por el modo cómo se expresan las creencias en las decisiones humanas, en algunos casos, desmantelando certezas a partir del miedo y, en otros, haciendo posible una participación comprometida en el acontecer histórico-temporal en virtud de la confianza. Me detendré para ello en tres acontecimientos que me parece son de especial interés para nuestro asunto, y que se relatan en la novela aquí trabajada: el triunfo sobre el fuego de Mamán Loi; el juramento de Bois Caiman; y la caída de Henri Christophe.

El triunfo sobre el fuego de Mamán Loi

En el tercer capítulo de la primera parte de la novela, Ti Noël cuenta como en sucesivas ocasiones se dirigió en compañía de Mackandal a un lugar alejado y remoto, para encontrarse con una mujer llamada Mamán Loi. Aquí el relato de Ti Noël:

[37] En palabras de E. Volek: "[el vudú] no sólo [es] una magia primitiva y un sistema de creencias que expresan la concepción del universo en determinado grado de la evolución del hombre, sino también una ideología secreta que une a los esclavos y los alienta en la lucha por la libertad, llegando a ser símbolo de la raza negra en oposición y en lucha, y hasta podríamos decir que es una expresión particular del anhelo de libertad del hombre como tal", Volek, «Análisis e interpretación de 'El reino de este mundo' de Alejo Carpentier», 158.

"Con el pretexto de bañar a los caballos, Ti Noel solía alejarse de la hacienda de Lenormand de Mezy durante largas horas, para reunirse con el manco. Ambos se encaminaban, entonces, hacia el lindero del valle, hacia donde la tierra se hacía fragosa, y la falda de los montes era socavada por grutas profundas. Se detenían en la casa de una anciana que vivía sola, aunque recibía visitas de gentes venidas de muy lejos. Varios sables colgaban de las paredes, entre banderas encarnadas, de astas pesadas, herraduras, meteoritas y lazos de alambre que apresaban cucharas enmohecidas, puestas en cruz, para ahuyentar al barón Samedi, al barón Piquant, al barón La Croix y otros amos de cementerios. Mackandal mostraba a la Mamán Loi las hojas, las yerbas, los hongos, los simples que traía en la bolsa. Ella los examinaba cuidadosamente, apretando y oliendo unos, arrojando otros. A veces, se hablaba de animales egregios que habían tenido descendencia humana. Y también de hombres que ciertos ensalmos dotaban de poderes licantrópicos. Se sabía de mujeres violadas por grandes felinos que habían trocado, en la noche, la palabra por el rugido. Cierta vez, la Maman Loi enmudeció de extraña manera cuando se iba llegando a lo mejor de un relato. Respondiendo a una orden misteriosa, corrió a la cocina, hundiendo los brazos en una olla llena de aceite hirviente. Ti Noel observó que su cara reflejaba una tersa indiferencia, y, lo que era más raro, que sus brazos, al ser sacados del aceite, no tenían ampollas ni huellas de quemaduras, a pesar del horroroso sonido de fritura que se había escuchado un poco antes. Como Mackandal parecía aceptar el hecho con la más absoluta calma, Ti Noel hizo esfuerzos por ocultar su asombro. Y la conversación siguió plácidamente, entre el mandinga y la bruja, con grandes pausas para mirar a lo lejos"[38].

Nos vemos ante la figura de una anciana misteriosa, que vive sola en un lugar apartado, cuya casa ha sido adornada con extraños objetos, y que es visitada de vez en cuanto por personas venidas desde muy lejos. El lector sospecha que se trata de un personaje que tiene relación con poderes desconocidos, que los objetos que adornan su casa tienen algún poder mágico y, por el contexto general del relato, que sus visitas –también la de Mackandal y Ti Noël– algo tienen que ver con el poder oculto del vudú. Las sospechas se ven confirmadas en el relato. La presencia de Mackandal y Ti Noël en su casa tienen un fin que se relaciona

[38] Carpentier, «El reino de este mundo», 44s.

con la magia que conoce y practica la mujer. Como avanzado el relato conoceremos, el interés de Mackandal en la mujer guarda relación con el poder de la naturaleza, en este caso con el poder de matar, que más tarde será usado por el manco contra los blancos. Esas hojas, yerbas y hongos están siendo analizadas en vista a la producción del veneno que eliminará hombres y animales, sembrando el miedo y el desconcierto entre los colonos. La conversación con la mujer gira en torno al poder del vudú, en este caso, al poder teriantrópico que se sabe poseen algunos, y que se expresa en la capacidad que tienen determinadas personas de transformarse en variados animales.

En una de las visitas a Mamán Loi ocurre algo inesperado. En presencia de Mackanal y de Ti Noël, la mujer introduce los brazos en aceite hirviendo sin sufrir ningún daño. El contexto en que acontece este episodio es interesante. La mujer está contando una historia y, de pronto, en la mejor parte del relato, se ve poseída y arrebatada por una fuerza extraña que la obliga a ir corriendo a la cocina e introducir los brazos en el aceite hirviendo. Sorprende la extraña posesión de la que la mujer es objeto, pero sorprende aún más que, habiendo introducido los brazos en aceite hirviendo, no sufriera ningún daño, y su rostro reflejara una tersa indiferencia. Mackandal, por su parte, acepta el hecho sin mostrar asombro alguno. Se nos introduce, de este modo, en uno de los misteriosos poderes asociados al vudú que la mujer posee y Mackandal conoce. La práctica del vudú confiere a quienes han sido iniciados en su magia el poder de soportar altas temperaturas y salir ilesos de las llamas[39].

A diferencia de lo que le ocurre a Mackandal, Ti Noël se sorprende ante tal muestra de extraordinario poder. Él hasta ese momento no había sido iniciado en la magia del vudú. . Sin embargo, esa experiencia le sirve de aprendizaje. Como nos hace ver Speratti-Piñero, aquí no sólo se trata de una muestra de inusitado poder, dicha experiencia prepara a Ti Noël "para aceptar lo increíble y en cierto modo le promete resistencia especial en sus diversas tribulaciones"[40]. Es así que, tiempo después, cuando Ti Noël presencia la ejecución de Mackandal y lo ve librarse de sus ataduras y volar por los aires, puede interpretar ese

[39] En palabras de E. S. Speratti-Piñero: "La experiencia pertenece al ritual vudú y a ella se someten los neófitos en trance de iniciación; los ya iniciados conservan el poder de soportar intolerables temperaturas y de empuñar barras de hierro al rojo blanco. Su inclusión en el pasaje aludido no se limita a indicar las cualidades extraordinarias que se obtienen a través del vudú, sino que anticipa el triunfo sobre el fuego atribuido a Mackandal, prepara a Ti Noël para aceptar lo increíble y en cierto modo le promete resistencia especial en sus diversas tribulaciones", Emma Susana Speratti-Piñero, «Creencias afro-antillanas en El reino de este mundo de Alejo Carpentier», *Nueva Revista de Filología Hispánica* 29, n°. 2 (1980): 575.
[40] Ibíd.

acontecimiento como una muestra de poder de su líder, que, habiendo hecho uso del poder del vudú que lo protege del fuego, ha salido victorioso de las llamas. La muestra de poder de Mamán Loi, de este modo, es un anticipo, preparación y clave hermenéutica que sirve a Ti Noël para comprender e interpretar la ejecución de Mackandal como su triunfo de su líder (y del poder del que participa el pueblo haitiano) contra el poder de los blancos.

El juramento de Bois Caiman

Un segundo acontecimiento en el que se evidencia el misterioso poder del vudú lo encontramos en el llamado juramento de Bois Caiman o pacto de sangre. El protagonista aquí es el jamaiquino Bouckman[41]. En su relato, Carpentier por medio de Ti Noël da cuenta con notorio detalle del carácter cuasi-sacramental del evento, a la vez que evidencia el alcance político-religioso que éste tiene. El contexto histórico en que se enmarca el juramento de Bois Caimán es la declaración de libertad para los esclavos negros por parte de Francia. Se trata de un derecho que los habitantes de Haití sabían que les correspondía (había sido declarado), pero que, en la práctica, les estaba siendo denegado. El pacto va acompañado de un particular ritual y concluye con una oración dirigida a los dioses africanos. Aquí el relato:

> "De pronto una voz potente se alzó en medio del congreso de sombras. Una voz, cuyo poder de pasar sin transición del registro grave al agudo daba un raro énfasis a las palabras. Había mucho de invocación y de ensalmo en aquel discurso lleno de inflexiones coléricas y de gritos. Era Bouckman el jamaiquino quien hablaba de esta manera. Aunque el trueno apagara frases enteras, Ti Noel creyó comprender que algo había ocurrido en Francia, y que unos señores muy influyentes habían declarado que debía darse la libertad a los negros, pero que los ricos propietarios del Cabo, que eran todos unos hideputas monárquicos, se negaban a obedecer. Llegado a este punto, Bouckman dejó caer la lluvia sobre los árboles durante algunos segundos, como para esperar un rayo que se abrió sobre el mar. Entonces, cuando hubo pasado el retumbo, declaró que un Pacto se había sellado entre los iniciados de acá y los grandes Loas del África, para que la guerra se iniciara bajo los signos propicios. Y de las aclamaciones que ahora lo rodeaban brotó la admonición final: El dios de los blancos ordena el crimen. Nuestros dioses nos piden

[41] Se conoce a Bouckman como el continuador de la lucha liberacionista protagonizada por Mackandal. Él fue quien dirigió la segunda revuelta de esclavos negros en Haití. Al igual que Mackandal fue capturado y asesinado por los colonos blancos. Se sabe que murió decapitado.

venganza. Ellos conducirán nuestros brazos y nos darán la asistencia. ¡Rompan la imagen del Dios de los blancos que tiene sed de nuestras lágrimas; escuchemos en nosotros mismos la llamada de la libertad!"[42].

La importancia de Bois Caiman es evidente. Se trata de un pacto que se realiza entre el pueblo esclavo de Haití y los dioses de sus ancestros. El pacto es sellado con sangre y, una vez más, se sostiene en la fe del pueblo de Haití en el poder del vudú. En Francia había sido declarada la libertad para los negros, sin embargo, los ricos propietarios del lugar les negaban este derecho. Entonces los negros, liderados por Bouckmann, imploran la ayuda de los Loas de África para una guerra que, en respuesta a esta situación de injusticia, ellos protagonizarán.

Al invocar el poder de los Loas y sellar con sangre con ellos una alianza, se espera que dicho conflicto bélico acontezca bajo los signos propicios, y que su resultado les sea favorable a los esclavos negros de Haití. La rogativa va precedida por una letanía que se dirige a Ogunes, y va acompañada de la invocación de los dioses del fuego y de la pólvora[43]. Se hace referencia a las deidades que forman parte de la familia de los Guedé, cuya magia se relaciona con la muerte[44]. Ti Noël es, una vez más, quien relata los hechos. Él comprende la importancia de lo que aquí ocurre, porque tiempo antes había sido instruido por Mackandal acerca de la presencia de los antepasados en medio de su pueblo y del poder que ellos podrían verter a favor de los suyos[45]. Se realiza entonces un ritual en el que los esclavos se confían

---

[42] Carpentier, «El reino de este mundo», 67s. Los acontecimientos que están a la base de este relato se encuentran en V. Schoelcher, *Vie de Toussant-Louverture*, Paris 1889, 30-31. Para esto último, cf. González Echevarría, *Alejo Carpentier*, 187.

[43] La rogativa es una práctica propia del vudú. No siempre se obtiene de ella el mismo resultado. De hecho, encontramos algo similar, pero con un resultado muy diferente en el episodio que protagoniza Solimán, servidor de Paulina Bonaparte. El negro hace uso de la hechicería e invoca al poder de los Loas para atender la enfermedad del General Leclerc, marido de Paulina. Sin embargo, su conjuro no tiene efecto. Es así porque no basta con invocar a los Loas para que ellos vengan en ayuda de quien realiza la rogativa. El ritual supone un complejo aparataje que debe ser cautelado, a la vez que supone la conexión con la tradición de la que depende el poder del vudú.

[44] Cf. Speratti-Piñero, *Pasos hallados en El reino de este mundo*, 122–23.

[45] Interesante en la descripción cómo se da cuenta de la herencia cultural transmitida de boca en boca que habla de libertad, de victoria, de un pueblo que cuenta con grandes líderes y con poderes que lo protegen. En el largo caminar del pueblo esclavo esto le sirve de sostén y de esperanza en la lucha. Es lo que encontramos en el relato que, aunque un tanto extenso, creemos oportuno consignar: "No hubiera sido necesaria la confirmación de lo que ya pensaba, porque el joven esclavo había recordado, de pronto, aquellos relatos que Mackandal salmodiaba en el molino de cañas, en horas en que el caballo más viejo de la hacienda de Lenormand de Mezy hacía girar los cilindros. Con voz fingidamente cansada para preparar mejor ciertos remates, el mandinga solía referir hechos que habían ocurrido en los grandes reinos de Popo, de Arada, de los Nagós, de los Fulas. Hablaba de vastas migraciones de pueblos, de guerras seculares, de prodigiosas batallas en que los animales habían ayudado a los hombres. Conocía la historia de Adonhueso, del Rey de Angola, del Rey Da, encarnación de la Serpiente, que es eterno principio, nunca acabar, y que se holgaba místicamente con una reina que era el Arco Iris, señora del agua y de todo parto. Pero sobre todo se hacía prolijo con la gesta de Kankán Muza, el fiero Muza, hacedor del invencible imperio de los mandinga, cuyos caballos se adornaban con monedas de plata y gualdrapas bordadas, y relinchaban más arriba del fragor de los hierros, llevando el trueno en los parches de dos tambores colgados de la cruz", Carpentier, «El reino

al poder de sus antepasados y apelan a su auxilio. La naturaleza da muestras de su poder. Los haitianos ahí reunidos creen y confían que la rogativa del pueblo ha sido escuchada y que ha sellado un compromiso firme y duradero entre los dioses africanos y el pueblo de Haití.

En el conjunto del relato la exhortación al rechazo y a la abierta contienda contra el Dios de los blancos tiene mucha fuerza. Es un Dios que *tiene sed de nuestras lágrimas*, que, por lo tanto, se sacia con el dolor del pueblo esclavo. Ese Dios no sólo no hará nada por los esclavos negros, sino que los perdujica, por eso ellos deben ser rechazados por el pueblo de Haití, porque sólo así ese pueblo encontrará la libertad. ¿Dónde debe buscar el pueblo esclavo su libertad? ¿De dónde provendrá la fuerza necesaria para llevarla adelante? Ciertamente, no del Dios de los blancos que bebe sus lágrimas, sino del mismo pueblo esclavo que anhela libertad. Si alguna oportunidad existe para el pueblo de Haití de conquistar su libertad, ello depende de sus propias fuerzas y de su capacidad de resistencia y rebeldía. Por lo tanto, hablamos de un *nosotros mismos* liberador, que se presenta como la contraparte de ese ser extraño y ajeno que no hace sino legitimar dicha esclavitud.

Impresiona la fuerza que adquiere en el relato la admonición final. Quienes en el ritual invocan a los dioses de sus antepasados y se confían en su poder, tienen la esperanza de ser parte de *aquel día* en que los dioses irán a la lucha por la liberación de Haití. Entonces, las tres divinidades irán a la cabeza en una enorme contienda de la que se espera provenga la justicia para el esclavo y el castigo para quienes lo oprimen:

> "Un día daría la señal del gran levantamiento, y los Señores de Allá, encabezados por Damballah, por el Amo de los Caminos y por Ogun de los Hierros, traerían el rayo y el trueno, para desencadenar el ciclón que completaría la obra de los hombres. En esa gran hora —decía Ti Noel— la sangre de los blancos correría hasta los arroyos, donde los Loas, ebrios de júbilo, la beberían de bruces, hasta llenarse los pulmones"[46].

Se habla del día *del gran levantamiento* en el que se espera se hará justicia al pueblo que se encuentra en la esclavitud. Encabezarán la marcha los Loas africanos, señores de un *Allá* que el pueblo haitiano recuerda como suyo con orgullo y nostalgia. Las fuerzas de la

---

de este mundo», 37s. Para una aproximación a la identidad de los personajes aquí nombrados y su vinculación con los Loas y el vudú, cf. Speratti-Piñero, *Pasos hallados en El reino de este mundo*, 121–22.

[46] Carpentier, «El reino de este mundo», 54.

naturaleza se manifestarán para completar con su poder la obra humana. Entonces correrá la sangre de los blancos en castigo por maltratar así a un pueblo que se encuentra bajo la protección de los Loas. La imagen final es elocuente. La sangre de los blancos corriendo por los arroyos y los Loas ebrios de júbilo bebiéndola de bruces hasta llenarse los pulmones. Tan abundante será la sangre derramada que llegará incluso a los pulmones de los dioses. La victoria será ante todo motivo de gozo para los Loas. Serán ellos los que celebrarán el triunfo bebiendo la sangre de los enemigos. Se evidencia, de este modo, el importante lugar que le asigna el pueblo de Haití a los dioses que los protegen.

La caída de Henri Christophe

El último episodio relativo al misterioso poder del vudú que desarrollaremos aquí se relaciona con el desplome del reinado de Henri Christophe, el primer rey negro de Haití. La caída de Henri Christophe es un asunto por lo menos extraño. Nos vemos ante un elemento mágico que se expresa por medio de la naturaleza y de determinados objetos, que ahora sabemos, están relacionados con el misterioso poder del vudú. Lo llamativo es que ese poder protector de los negros se vuelve contra un miembro del pueblo de Haití, más aún, se ensaña ni más ni menos que contra su rey. ¿Por qué sucede así? El comienzo del final es ya un indicador. Se trata del rito católico celebrado el día 15 de agosto, presidido por el sacerdote Juan de Dios González –que es el sacerdote que vino a suplir al presbítero que tiempo atrás muriera emparedado por designio del rey[47]–. Estando en la celebración y sin que medie motivo alguno, el rey experimenta *un inexplicable desasosiego*. Lo invade un inusitado sentimiento que parece augurar lo que vendrá a continuación. Pese a la armonía reinante y aunque en la Iglesia de Limonade en la que se celebra la ceremonia hay un ambiente fresco y grato, Henri Christophe se sentía *rodeado de fuerzas hostiles*. Algo extraño está ocurriendo y el rey lo percibe. Hay en ese lugar fuerzas extrañas que se alzan amenazantes, provocando en él inquietud. Por el relato nos enteramos que esas fuerzas provienen del pueblo esclavo de Haití. El rey sentía el rechazo de aquel pueblo que alguna vez lo aclamara con entusiasmo como su rey. Ahora, tras haber experimentado en su cuerpo la explotación del monarca, lo que ocurrió durante aquel tiempo en que fuera construida la Ciudadela, su pueblo *estaba lleno de malas intenciones*. El rey sospechaba, además, que la magia negra del vudú estaba siendo usada

[47] Según se relata en la crónica del 15 de agosto, en ese entonces, el sacerdote fue recluido en angostas paredes (emparedado) y murió dando fuertes gritos angustiosos y suplicantes.

contra él, y escuchaba a lo lejos *un pálpito de tambores* que, probablemente, sonaban para invocar a los dioses pidiendo a ellos que terminaran prontamente con su vida. Entonces lo que sospechaba comenzó a suceder. Estando en medio de la celebración de la misa de la Asunción, ocurre algo inesperado:

> "Frente al altar, de cara a los fieles otro sacerdote se había erguido, como nacido del aire, con pedazos de hombros y de brazos aun mal corporizados. Mientras el semblante iba adquiriendo firmeza y expresión, de su boca sin labios, sin dientes, negra como agujero de gatera, surgía una voz tremebunda que llenaba la nave con vibraciones de órgano a todo registro, haciendo temblar los vitrales en sus plomos"[48].

Se trata –por lo menos así fue interpretado por el rey– de la aparición del difunto Cornejo Breille. En medio del altar mayor se hacía presente la figura del antiguo confesor de Henri Christophe, que tiempo antes había sido condenado por el rey a morir de tan cruel manera y que, así, había terminado sus días dando alaridos y profiriendo oscuras amenazas entre dos paredes en la esquina del Arzobispado[49]. Al miedo y el estupor que asaltó a los presentes, se sumó un rayo ensordecedor que cayó sobre la Iglesia y la extraña dolencia del rey que, tendido sobre el piso, quedó *paralizado, con los ojos fijos en las vigas del techo*[50]. Así las cosas, mientras la reina intentaba ofrecer auxilio a su marido, el sonido de tambores seguía sonando en las montañas. Este fue el comienzo del fin del reinado de Henri Chistophe. Después de unos cuantos días de alivio, el domingo siguiente se produce *Ultima Ratio Regum* del rey, como se titula el capítulo VI de esta tercera parte del relato[51]. Si bien este episodio final es un tanto largo, por la riqueza de detalles relativos a nuestro asunto que posee, y los interesantes elementos que incorpora, creemos oportuno reproducirlo aquí por completo:

---

[48] Cf. Carpentier, «El reino de este mundo», 110.

[49] Cf. Ibíd, 108.

[50] El relato histórico de la sorpresiva dolencia del rey se encuentra en Charles Moran, *Black Triunvirate. A Study of Louverture, Dessalines, Christophe -The Men who made Haiti*, Exposition Press, Nueva York 1957, 145-146. Citado en González Echevarría, *Alejo Carpentier*, 192.

[51] La expresión latina *Ultima Ratio* se traduce literalmente como "Última razón" o "Último argumento". Como es sabido, la expresión, cuando resuena en el mundo del derecho, da cuenta de procesos o dictámenes inapelables. En el ámbito militar, por su parte, la expresión refiere a un arma de carácter superior que se presenta como último recurso posible, y que es capaz de dar a quien la posee superioridad bélica por sobre su oponente. Finalmente, en el contexto político, que es donde se encuentra ahora, la expresión Ultima Ratio *Regum* refiere a el último argumento bélico de los reyes, entendiendo por tal el uso de la fuerza y armamento bélico como última alternativa para conquistar la victoria.

“Pero, en ese momento, la noche se llenó de tambores. Llamándose unos a otros, respondiéndose de montaña a montaña, subiendo de las playas, saliendo de las cavernas, corriendo debajo de los árboles, descendiendo por las quebradas y cauces, tronaban los tambores radás, los tambores congos, los tambores de Bouckman, los tambores de los Grandes Pactos, los tambores todos del Vodú. Era una vasta percusión en redondo, que danzaba sobre Sans-Souci, apretando el cerco. Un horizonte de truenos que se estrechaba. Una tormenta, cuyo vórtice era, en aquel instante, el trono sin heraldos ni maceros. El rey volvió a su habitación y a su ventana. Ya había comenzado el incendio de sus granjas, de sus alquerías, de sus cañaverales. Ahora, delante de los tambores corría el fuego, saltando de casa a casa, de sembrado a sembrado. Una llamarada se había abierto en el almacén de granos, arrojando tablas rojinegras a la nave del forraje. El viento del norte levantaba la encendida paja de los maizales, trayéndola cada vez más cerca. Sobre las terrazas del palacio caían cenizas ardientes.

Henri Christophe volvió a pensar en la Ciudadela. Ultima Ratio Regum. Mas aquella fortaleza, única en el mundo, era demasiado vasta para un hombre solo, y el monarca no había pensado nunca que un día pudiese verse solo. La sangre de toros que habían bebido aquellas paredes tan espesas era de recurso infalible contra las armas de blancos. Pero esa sangre jamás había sido dirigida contra los negros, que al gritar, muy cerca ya, delante de los incendios en marcha, invocaban Poderes a los que se hacían sacrificios de sangre. Christophe, el reformador, había querido ignorar el vodú, formando, a fustazos, una casta de señores católicos. Ahora comprendía que los verdaderos traidores a su causa, aquella noche, eran San Pedro con su llave, los capuchinos de San Francisco y el negro San Benito, con la Virgen de semblante obscuro y manto azul, y los Evangelistas, cuyos libros había hecho besar en cada juramento de fidelidad; los mártires todos, a los que mandaba encender cirios que contenían trece monedas de oro. Después de lanzar una mirada de ira a la cúpula blanca de la capilla, llena de imágenes que le volvían las espaldas, de signos que se habían pasado al enemigo, el rey pidió ropa limpia y perfumes. Hizo salir a las princesas y vistió su más rico traje de ceremonias. Se terció la ancha cinta bicolor, emblema de su investidura, anudándola sobre la empuñadura de la espada. Los tambores estaban tan cerca ya que parecían percutir ahí, detrás de las rejas de la explanada de honor, al pie de la gran escalinata de piedra. En ese momento se incendiaron los espejos del

palacio, las lunas, los marcos de cristal, el cristal de las copas, el cristal de las lámparas, lo vidrios, los nácares de las consolas. Las llamas estaban en todas partes, sin que se supiera cuáles eran reflejo de las otras. Todos los espejos de Sans-Souci ardían a un tiempo. El edificio entero había desaparecido en ese fuego frío, que se ahondaba en la noche, haciendo de cada pared una cisterna de hogueras encrespadas.

Casi no se oyó el disparo, porque los tambores estaban ya demasiado cerca. La mano de Christophe soltó el arma, yendo a la sien abierta. Así, el cuerpo se levantó todavía, quedando como suspendido en el intento de un paso, antes de desplomarse, de cara adelante, con todas sus condecoraciones. Los pajes aparecieron en el umbral de la sala. El rey moría, de bruces en su propia sangre"[52].

Se deja oír el creciente retumbar de tambores que, de montaña en montaña, va ocupando todo el espacio hasta llenar la noche. Los tambores se van comunicando entre sí, dando cuenta con su sonar del poder del vudú que se acerca. El rey los escucha y comprende. Él conoce los secretos del vudú y, por lo tanto, sabe cuál es el alcance y significado de esos tambores. Porque sabe de las fuerzas de la naturaleza que se vuelcan contra quienes traicionan a sus divinidades, puede percibir cómo el final se acerca para él en la medida que el sonido de los tambores crece en intensidad.

El rey puede ver cómo esas fuerzas ocultas van consumiendo su reinado. Pero, ¿por qué el rey está siendo objeto de tal amenaza? ¿Por qué el vudú se ha ensañado con toda su fuerza contra el monarca? La causa última de la caída de Henri Chistophe se encuentra en la grave ofensa cometida contra las divinidades del Rayo y de la Forja. Henri Christophe ha traicionado la religión de sus ancestros, por eso el poder del vudú se ha vuelto contra él. Aquel bramido de toros que se dejó oír mientras era levantada su fortaleza, ya en su momento había presagiado que el destino del monarca sería la muerte. Los toros, que en ese entonces fueron ofrendados a Ogún-Shagón con el fin de hacer inviolable su fortaleza –una fortaleza

[52] Cf. Carpentier, «El reino de este mundo», 117s. Como hace notar R. González Echevarría, la parálisis del rey ocurre un 15 de Agosto. El rey muere una semana después, es decir, el 22 de agosto. Si bien no ha quedado consignado en el relato, se sabe que el Pacto Mayor de Bois Caimán fue un 14 de agosto y que ocho días después fue "La llamada de los caracoles" (sublevación de los negros liderados por Bouckmann), es decir, un 22 de agosto. Esta coincidencia no puede ser casual, más teniendo en cuenta que la fecha de la muerte de Henri Christophe no es la señalada por Carpentier en el relato (murió un 8 de octubre de 1820). La sublevación de los negros coincide en el relato con la fecha de la muerte de Henri Christophe. Aquí un motivo literario. Se genera una trama en la que participa la naturaleza, el ciclo de los días y los acontecimientos que se relatan. La complicidad entre el cosmos y la historia es una de las claves de articulación del relato. Cf. González Echevarría, *Alejo Carpentier*, 191ss.

construida con sangre de esclavos–, no protegería a Henri Christophe[53]. El pueblo al que debía servir y que finalmente traicionó también lo acusa. Henri Christophe no ha permanecido fiel al vudú, tampoco ha sabido servir a su pueblo, por ello debía ser castigado. La aparición de Cornejo Breile, el rayo y la parálisis del rey no fueron sino un anticipo de lo que ahora se consolidaba. Entonces el rey, en una noche de tambores, y a la vista del derrumbe de su reinado, se quita la vida.

En estas breves páginas hemos recorrido tres interesantes episodios que dan cuenta de la misteriosa fuerza que proviene del vudú. Teniendo en cuenta el poder del vudú cabe una nueva clave de lectura de los extraños acontecimientos que aquí se relatan. Es lo que ocurre en la no-muerte de Mackandal que lo vuelve más poderoso, el juramento de Bois Caiman como pacto de sangre entre el pueblo de Haití y los poderosos Loas africanos y, finalmente, los extraños sucesos que rodean la caída y el suicidio de Henri Christophe.

Aquí lo que está a la base de la confianza del pueblo de Haití en su victoria. Con fundamento en el poder del vudú, el pueblo de Haití se autoriza a pensar que, aun cuando desde sus fuerzas humanas él es un pueblo más débil que su contrincante, suya será la victoria. Finalmente, los colonos franceses serán derrotados, porque el pueblo de Haití se encuentra bajo la protección de los Loas africanos. Ellos saldrán en su ayuda en el momento oportuno procurando para su pueblo la victoria. Eso explica su obstinada esperanza, que persiste aun en medio de la situación de esclavitud en que se encuentra. El pueblo haitiano tiene puesta su confianza en una fuerza sobrenatural que lo protege. Se trata de una fuerza que es capaz de inclinar la balanza a favor de los que reconoce como suyos.

En este contexto adquiere a nuestro juicio una importancia central la alianza del pueblo haitiano con los Loas africanos que fuera sellada en Bois Caimán. Se trata de un pacto bilateral, que afirma una determinada identidad y compromete en fidelidad. Por medio de ese pacto el pueblo de Haití se ha confiado al poder de sus ancestros y, así, su esperanza de salvación se fortalece. El pueblo de Haití no sólo sabe del poder del vudú, tiene además la

[53] Se trata de Ogún, dios de la guerra y de los guerreros y de Shangó, dios de las tormentas, el trueno, el relámpago y el rayo. Shangó antes de ser deidad fue rey. Según la leyenda, se trató de un mago poderoso capaz de aniquilar a sus enemigos con el rayo y el fuego. Cf. Speratti-Piñero, *Pasos hallados en El reino de este mundo*, 124.

seguridad de que ese poder le será propicio, porque media un pacto sellado con sangre, que le asegura que contará siempre con la poderosa protección de los Loas africanos.

4. La figura de Ti Noël

Entre los pocos personajes ficticios del relato (la mayoría de ellos son personajes históricos), el principal, ciertamente, es Ti Noël. Se trata de un esclavo negro que actúa como testigo presencial de los hechos. Es él quien va narrando los acontecimientos y, así, va hilando y articulando la historia.

La figura de Ti Noël –cuya presencia es una constante en todo el relato– es quien da a la historia su unidad. Junto con este rol (que ya es de por sí de gran importancia) Ti Noël se presenta como el rostro autorizado de las historias que se relatan. El autor (Carpentier) sólo conoce de oída lo que se cuenta. Para dar cuenta de hechos de tanta hondura se requiere de un particular conocimiento. Carpentier es consciente que no puede ser él quien lleve la voz cantante en el relato. Por eso crea a Ti Noël[54]. Tenemos, así, a *uno de ellos*, que conoce muy de cerca el significado del vudú, que ha participado directamente de los acontecimientos que se relatan y que, por lo tanto, es un testigo autorizado de los hechos.

Al comienzo del relato vemos a Ti Noël como un hombre joven. Hacia el final se presenta como un anciano. Sin embargo, ese envejecer no se acompaña de una real evolución del personaje. En uno y en otro caso Ti Noël es básicamente el mismo[55]. Esto nos hace pensar que Ti Noël representa en el relato a *uno cualquiera*. Es al mismo tiempo *todos y ninguno*. Puede dar cuenta, de este modo, tanto del individuo que transita como él por esta historia, como del colectivo que ha participado en silencio de la historia que aquí se relata. Así, Ti Noël se presenta como aquel testigo presente y silencioso de una historia que se encamina hacia la liberación.

---

[54] En palabras de E. Rodríguez Monegal: "Al elegir a Ti Noël, Carpentier está creando un intermediario para salvar no sólo el problema técnico de la narración misma, sino algo más importante. ¿Cómo transmitir la maravilla del *vaudou* sin asumir la perspectiva del testigo comprometido, envuelto en la magia que describe? El fracaso de *¡Ecué-Yamba-Ó!*, derivaba precisamente de haber adoptado en aquella novela su propio punto de vista de narrador europeizado, de folklorista que registra los ritos afrocubanos pero que no participa radicalmente en ellos, de antropólogo distanciado emocionalmente del material que estudia. Al inventar el personaje de Ti Noel –que naturalmente es capaz de registrar la magia del *vaudou* a la misma altura emocional en que ésta funciona–, Carpentier evita el error de su primera novela, y consigue al mismo tiempo dotar a su relato histórico de la doble visión necesaria", Rodríguez Monegal, «Lo real y lo maravilloso en "El Reino de este mundo"», 121s.

[55] Cf. Fornet, «El reino revisitado», 59.

Su larguísima vida le permite dar cuenta de las tres secuencias históricas de esclavitud/liberación que se suceden en el tiempo y que son recogidas en el relato. Es testigo, además, del accidente sufrido por Mackandal, de los preparativos del veneno, de la reaparición de Mackandal. Participa y asume cierto protagonismo en la ceremonia en Bois Caimán y participa activamente del violento ataque que los esclavos protagonizan contra los colonos. Contempla y describe la corte de Henri Christophe y conoce en carne propia los penosos trabajos que deben realizar los esclavos haitianos en la construcción de la ciudadela. Es testigo de la agonía del sacerdote Cornejo Breille, así como de la invasión de los mulatos y su intento de establecer un régimen de trabajo rural obligatorio. Hay otros hechos de los que Ti Noël no es testigo directo, pero que conoce por oída. Así, por ejemplo, su conocimiento de la gloria y el esplendor que existió en los reinos africanos, de lo que se entera por Mackandal, la información que tiene sobre el estallido de un ciclón vengador venido de los dioses y la información que tiene acerca de la figura de Paulina Bonaparte.

En cuanto a su rol en la novela, la mayoría de las veces vemos a Ti Noël secundando iniciativas de otros. Sin embargo, hay momentos en los que él asume un rol protagónico. Lo vemos, por ejemplo, como discípulo y ayudante de Mackandal[56]. Pero lo encontramos también como quien da continuidad a las tradiciones en la medida que relata las historias a sus hijos. Es seguidor de Bouckman, participa de los acontecimientos que ocurren en el palacio de Sans-Souci y conoce desde dentro la corte de Henri Christophe. A la vez, es quien se rebela contra los mulatos republicanos que quieren volver a esclavizar a los negros. Hacia el final del relato se presenta un interesante episodio en el que Ti Noël asume un total protagonismo. Así como en su momento había acontecido con Mackandal, es posible ver cómo también actúa sobre él el poder del vudú. El esclavo abandona la forma humana para transformarse en un ave que eleva el vuelo y, así, oculto a los ojos de los hombres gracias a las formas que le ofrece la naturaleza, puede colaborar en la lucha por la liberación del pueblo de Haití. Esto es digno de atención. Con la partida de Mackandal el poder del vudú, que actúa en el pueblo por medio de sus elegidos, sigue presente. Esto autoriza a pensar que siempre habrá quienes, fieles a las creencias de sus antepasados, se presten para dar cauce al poder que protege y libera a los que reconoce como suyos.

[56] Cf. Carpentier, «El reino de este mundo», 38.

Un episodio digno de mención, que podría pasar desapercibido en el conjunto del relato, es aquel en el que Ti Noël, al volver de la ejecución de Mackandal, embaraza de mellizos a una de las sirvientas de la cocina[57]. Se trata de mellizos. Los habitantes de centroamérica que practican el vudú creen que los mellizos o gemelos son semejantes a los dioses (que también han nacido en parejas) y en cuanto tales portadores de bendición o de maldición para quien los recibe[58]. Los mellizos traen buena o mala suerte, por eso se les rinde culto. Se les atribuye, además, el poder de *amarrar* a las personas, es decir, de causarles mal por medio de la unión de sus voluntades[59]. Se les relaciona con el culto a los muertos, aunque en ocasiones superan incluso su poder. Al igual que veíamos en el caso de determinadas plantas y yerbas silvestres, dependerá del sentir de los Loas si dicho poder se manifiesta como fuerza favorable o se traduce en destrucción. Que dicho episodio se encuentre justo después de la misteriosa transformación de Mackandal no es casual. Mackandal ha dado muestras de su inigualable poder al salir victorioso de las llamas y, acto seguido, se nos relata la fecunda aventura de Ti Noël. El ritmo y curso del relato autoriza a pensar que existiría una relación entre el paso de Mackandal a un nuevo estado y la gestación de la nueva vida gracias a Ti Noël.

Finalmente, hacia el final del relato, encontramos una particular concentración de imágenes y palabras que tienen por protagonista a Ti Noël. Se nos informa acerca de la sorpresa que provoca a Ti Noël la llegada de los mulatos republicanos, del frustrado intento por parte de Ti Noël de encontrar un lugar entre los gansos y de las acaloradas palabras que salen de su boca. Lo vemos lanzar una declaración de guerra contra los nuevos amos del territorio que quieren imponer el trabajo agrario obligatorio a los hombres de Haití. Imposible no notar la llamativa imagen apocalíptica con que se cierra el relato: termina la historia con un huracán llevándose los bienes que le quedaban a Ti Noël. A ello se sigue la metamorfosis del protagonista y su desaparición sin dejar huella[60]. De este modo, en los acontecimientos

[57] Para lo que sigue Speratti-Piñero, *Pasos hallados en El reino de este mundo*, 116.

[58] Creencia que se encuentra tanto en África como en Haití, Cuba y Brasil.

[59] Sin embargo, aún más que los gemelos, es el hijo nacido a continuación: se piensa que además de sus propias facultades, ha recibido las de los hermanos que le preceden.

[60] Según dicta el vudú, para quienes han estado en contacto con los dioses (es el caso de Ti Noël, que ha sido poseído por el Rey de Angola), el tránsito se acompañará de la transformación en un animal y lo llevará a la isla submarina (isla bajo el agua en la que se encuentra el panteón de los dioses). Si lo desea puede volver a la tierra y vivir ahí bajo la figura que prefiera. Ti Noël ha descubierto que su misión debe cumplirla en la tierra y se ha transformado en un buitre (que es negro como él). Se esperaría, entonces, que decidiera volver a la tierra para, como antes lo hizo Mackandal, permanecer ahí esperando que se haga realidad el reino de este mundo. Cf. Speratti-Piñero, *Pasos hallados en El reino de este mundo*, 148.

finales Ti Noël es hecho partícipe del destino de Mackandal y, como él, es incorporado en la cruzada liberadora de Haití. El relato culmina, así, con una clara señal de esperanza. Los nuevos dominadores no lograrán hacer sucumbir los anhelos de libertad que palpitan en el pueblo de Haití, ni podrán contra la fuerza que sostiene la lucha de su pueblo, porque siempre habrá quien, habiendo sido elegido por los Loas e iniciado en el poder del vudú, llevará adelante el designio de libertad que ya ha comenzado a gestarse en la historia. Por lo tanto, no sólo el ciclo de los esclavistas se va repitiendo en la historia de Haití, también el ciclo de quienes irán tomando el relevo en la lucha contra esta esclavitud y a favor de la libertad. Este segundo ciclo, como la historia lo atestigua, finalmente, se traducirá en la victoria del pueblo de Haití contra la esclavitud. De ello da testimonio la revolución haitiana de 1791.

5. El reino de este mundo

La imagen del reino es de evidente importancia en el relato. Ya en el título de la obra encontramos el motivo. Se encuentra presente, además, en momentos señalados del relato. A la vez, vemos cómo Ti Noël en sucesivas ocasiones, menciona determinadas características esperables de un buen gobierno (y de un buen gobernante). Lo interesante es que el bosquejo que ofrece el protagonista es trazado poniendo en relación un *allá* europeo con otro *allá* africano. Se trata de dos contextos distintos y distantes que se encuentran por azar en un acá centroamericano que los enjuicia. Ti Noël ha tenido noticia de los reyes de Europa por boca de los colonos, especialmente Lenormand de Mezy. También ha escuchado acerca de los gobernantes africanos por boca de Mackandal, en concreto, cuando el Manco le contaba historias mientras trabajaban juntos en el molino de cañas. Ti Noël, por su parte, compara estos dos tipos de liderazgo que ha conocido por oída y reflexiona. En claro contraste con los reyes europeos, se presentan los reyes africanos que, según han contado a Ti Noël, eran hombres valientes y poderosos, que no sólo sostenían su gobierno en sus propias fuerzas, sino que contaban, además, con la ayuda de animales y con la protección de los dioses. El poder de la naturaleza y de las divinidades de sus ancestros era lo que los hacía invencibles:

> "Con voz fingidamente cansada para preparar mejor ciertos remates, el mandinga solía referir hechos que habían ocurrido en los grandes reinos de Popo, de Arada, de los Nagós,

La figura del rey de Angola tiene particular importancia. Se cree que es el Rey de Angola quien ayuda a que los fieles lleguen a la Guinea Mística y se encuentren con los dioses. Cf. Ibíd, 143ss.

de los Fulas. Hablaba de vastas migraciones de pueblos, de guerras seculares, de prodigiosas batallas en que los animales habían ayudado a los hombres. Conocía la historia de Adonhueso, del Rey de Angola, del Rey Da, encarnación de la Serpiente, que es eterno principio, nunca acabar, y que se holgaba místicamente con una reina que era el Arco Iris, señora del agua y de todo parto. Pero sobre todo se hacía prolijo con la gesta de Kankán Muza, el fiero Muza, hacedor del invencible imperio de los mandingas, cuyos caballos se adornaban con monedas de plata y gualdrapas bordadas, y relinchaban más arriba del fragor de los hierros, llevando el trueno en los parches de dos tambores colgados de la cruz. Aquellos reyes, además, cargaban con la lanza a la cabeza de sus hordas, hechos invulnerables por la ciencia de los Preparadores, y sólo caían heridos si de alguna manera hubieran ofendido a las divinidades del Rayo o las divinidades de la Forja. Reyes eran, reyes de verdad, y no esos soberanos cubiertos de pelos ajenos, que jugaban al boliche y sólo sabían hacer de dioses en los escenarios de sus teatros de corte, luciendo amaricada la pierna al compás de un rigodón. Más oían esos soberanos blancos las sinfonías de sus violones y las chifonías de los libelos, los chismes de sus queridas y los cantos de sus pájaros de cuerda, que el estampido de cañones disparando sobre el espolón de una media luna. Aunque sus luces fueran pocas, Tí Noel había sido instruido en esas verdades por el profundo saber de Mackandal. En el África, el rey era guerrero, cazador, juez y sacerdote; su simiente preciosa engrosaba, en centenares de vientres, una vigorosa estirpe de héroes. En Francia, en España, en cambio, el rey enviaba sus generales a combatir, era incompetente para dirimir litigios, se hacía regañar por cualquier fraile confesor, y, en cuanto a riñones, no pasaba de engendrar un príncipe debilucho, incapaz de acabar con un venado sin ayuda de sus monteros, al que designaban, con inconsciente ironía, por el nombre de un pez tan inofensivo y frívolo como era el delfín. Allá, en cambio — en *Gran Allá*—, había príncipes duros como el yunque, y príncipes que eran el leopardo, y príncipes que conocían el lenguaje de los árboles, y príncipes que mandaban sobre los cuatro puntos cardinales, dueños de la nube, de la semilla, del bronce y del fuego”[61].

[61] Carpentier, «El reino de este mundo», 37s.

Los recuerdos que Ti Noël ha recibido de Mackandal se remontan remontarse a tiempos y lugares remotos. Se trata de hechos ocurridos en los grandes reinos africanos, cuando los antepasados de los ahora esclavos gozaban de una notoria bonanza. En aquel entonces, su pueblo contaba con hombres poderosos que gobernaban a favor de su pueblo, de verdaderos líderes capaces de conducir a los suyos a la victoria. Estos recuerdos claramente contrastan con lo que Ti Noël tiene ahora ante sus ojos. Lo que ve en los reyes y gobernantes que dirigen (directa o indirectamente) los destinos del pueblo de Haití, en nada se parece a lo que recuerda de los líderes de su pueblo. Los de ahora son reyes *cubiertos de pelos ajenos*, que no son ni poderosos –no cuentan con el poder de la divinidad–, ni valientes –hay otros que luchan por ellos–, ni tienen una autoridad propia –viven a la sombra y bajo la autoridad del fraile de turno–. Ellos no son verdaderos reyes, al menos no como los de entonces. Es de notar, sin embargo, que el definitivo poder de los reyes de antaño no dependía, en último término, de sus propias cualidades y talentos. Los reyes africanos eran poderosos porque, como señores de la naturaleza, contaban con la fuerza de los grandes animales y eran protegidos por los Loas. Esto es, finalmente, lo que los hacía más fuertes y mejores que sus adversarios.

Entre los personajes que nombra aquí Ti Noël se encuentra el Rey de Angola[62]. Se trata del mismo rey africano que encontramos en las páginas finales de la novela, en el episodio en que Ti Noël poseído por este poderoso rey (que es conocido como el Loa de la tierra), da ejemplo de lo que debería existir en un buen gobierno real[63]. En ese episodio final nos encontramos con Ti Noël instalado en un pedazo de tierra que perteneciera a su antiguo amo, con unos vestidos que ha tomado del palacio de Henri Christophe y conduciéndose como un gobernante apacible y bondadoso:

> "Llevado a un toque de tambores, Ti Noël había caído en posesión del rey de Angola, pronunciando un largo discurso lleno de adivinanzas y de promesas. Luego, habían nacido rebaños sobre sus tierras. Porque aquellas nuevas reses que triscaban entre sus ruinas eran, indudablemente, presentes de sus súbditos. Instalado en su butaca, entreabierta la casaca, bien calado el sombrero de paja y rascándose la barriga desnuda

[62] Se trataría del Loa de la tierra, que pertenece al rito Petro, y que es llamado también Wangnol, Agovi Wangvol o Bazou Roi Wangol. Cf. Speratti-Piñero, *Pasos hallados en El reino de este mundo*, 141.

[63] Es interesante la mención a la posesión realizada por el rey de Angola. Ya hemos hablado de la particular importancia de este rey. Según dicta el vudú, la posesión por un Loa (en este caso por parte del rey de Angola) abre a la posibilidad de convertirse en un ser superior y al morir habitar en el panteón de los dioses (en la isla bajo el agua). Cf. Ibíd, 143ss.

con gesto lento, Ti Noël dictaba órdenes al viento. Pero eran edictos de un gobierno apacible, puesto que ninguna tiranía de blancos ni de negros parecía amenazar su libertad. El anciano llenaba de cosas hermosas los vacíos dejados entre los restos de paredes, haciendo de cualquier transeúnte ministro, de cualquier cortador de yerbas general, otorgando baronías, regalando guimaldas, bendiciendo a las niñas, imponiendo flores por servicios prestados. Así habían nacido la Orden de la Escoba Amarga, la Orden del Aguinaldo, la Orden del Mar Pacífico y la Orden del Galán de Noche. Pero la más requerida de todas era la orden del Girasol, por lo vistosa"[64].

Aquí Ti Noël, poseído por el rey de Angola e investido de autoridad, pronuncia un discurso *lleno de adivinanzas y de promesas*. Se trata de un discurso abierto al futuro, que requiere de un conocimiento de la historia y tradiciones heredadas para ser comprendido, y que abre a un futuro de esperanza. A la par con sus palabras, es de notar la idea de bonanza que se dibuja en la imagen de los rebaños que sus súbditos le han dado. Así, investido de poder y reconocido por los suyos, pone en ejercicio el poder real que ha recibido. El suyo es descrito como un gobierno apacible, en el que ya no están quienes –sean blancos o negros– ponen en peligro la libertad de su pueblo. Hemos de notar la mención que se hace hacia el final del texto de determinadas plantas medicinales. Con esta referencia al poder de la naturaleza se cierra el círculo abierto en el episodio relatado al principio de la novela, en el que, instruidos por Maman Loi, Ti Noël en compañía de Mackandal aprendió acerca de los poderes de la naturaleza. Se trata del poder de la naturaleza que puede ser utilizado tanto para sanar como para matar. Cuando el pueblo de Haití vio coartada su libertad por los colonos se usó para envenenar a hombres y animales. Ahora, en tiempo de bonanza, es usada para sanar[65].

Si bien en este episodio de Ti Noël reinando se dibuja un horizonte de esperanza y deja abierta la posibilidad de que, finalmente, se ponga fin a los ciclos de esclavitud y lucha por la libertad que hemos visto repetirse en el relato, el estado de paz no perdura y el anhelo de

[64] Cf. Carpentier, «El reino de este mundo», 133.

[65] Se trata de plantas medicinales. Según explica E. S. Speratti-Piñero, la escoba amarga es una planta curativa de origen cubano que alivia la fiebre y las enfermedades de la piel; el aguinaldo se utiliza contra la tosferina; el morado sirve contra las malas influencias, normaliza las palpitaciones del corazón, se usa para los emplastos y para acelerar los alumbramientos; el galán de la noche se utiliza para flexibilizar los músculos, calmar los nervios y para atender los ataques de epilepsia; finalmente, al girasol se le reconoce el poder de alejar los espíritus, sirve para ablandar los tumores y desinflama las vaginas. Cf. Speratti-Piñero, *Pasos hallados en El reino de este mundo*, 116.

paz, prosperidad y libertad no llega a cumplirse. La llegada de los mulatos republicanos queriendo imponer nuevas reglas a los negros ponen fin a esta idílica situación. Se sigue el ensayo de Ti Noël en el mundo de los gansos. Es sugerente la descripción que hace Ti Noël del modo cómo viven estos animales, que contrasta con lo observado en la convivencia (o más bien la falta de ella) que muchas veces existe entre los seres humanos:

> "Como no eran criaturas hechas al calor, las hembras sólo ponían cinco huevos cada dos años. Pero esa postura motivaba una serie ritos cuyo ceremonial era transmitido de generación a generación. En una orilla poca agua tenían lugar las previas nupcias, en presencia de todo el clan de ocas y ánsares. Un joven macho se unía a su esposa para la vida entera, cubriéndola en medio de un coro de graznidos jubilosos, acompañado de una liturgia danzaría, hecha de giraciones, pataleos y arabescos del cuello. Luego, el clan entero procedía al acomodo del nido. Durante la incubación, la desposada era custodiada por los machos, alertas en la noche, aunque metieran el ojo redondo debajo del ala. Cuando un peligro amenazaba a los torpes pichones, vestidos de vellón canario, el ánsar más viejo dirigía cargas de pico y pecho, que no vacilaban ante un mastín, un jinete, un carricoche. Los gansos eran gente de orden, de fundamento y de sistema, cuya existencia era ajena a todo sometimiento de individuos a individuos de la misma especie. El principio de autoridad, personificado en el Ánsar Mayor, era el meramente necesario para mantener el orden dentro del clan, procediéndose en esto a la manera del rey o capataz de los viejos cabildos africanos"[66].

Uno de los rasgos que se destacan de la convivencia de los gansos es el valor de las tradiciones que definen una identidad común. Se trata de costumbres compartidas que se prolongan en el tiempo y trascienden a los individuos que las encarnan. Se destaca, además, el cuidado que la bandada prodiga a sus miembros del grupo, que se realiza a partir de prácticas que han sido heredadas de quienes los precedieron. Todo ello sirve de base y fundamento de profundos y arraigados vínculos de unidad que hacen del grupo un verdadero clan. El tipo de relación que existe entre los que forman parte de la bandada no permite que existan relaciones de sometimiento en las que hay quienes abusan de sus semejantes. Manda en la relación la conciencia de pertenecer a una misma especie y de ser miembros de un

[66] Carpentier, «El reino de este mundo», 137s.

mismo grupo. La unidad se construye sobre la igualdad y ella es custodiada por quien ejercen la autoridad en medio de sus iguales.

Acompañado de un sentimiento de frustración que le queda a raíz de los años vividos entre los seres humanos, viendo cómo se reproduce una y otra vez la relación de esclavistas y esclavos, y cansado de ser parte de aquella historia que se va repitiendo una y otra vez, Ti Noël intenta ocupar un lugar entre los gansos. Gracias al poder teriantrópico que al igual que Mackandal ha recibido, se convierte en ganso e intenta ocupar un lugar en esa comunidad[67]. Sin embargo, no lo logra. Los gansos no lo reconocen como uno de los suyos, aun cuando tiene su misma apariencia. El motivo es porque no conoce sus tradiciones. ¿Qué limitación supone este hecho? Se trata de una vida regida por la herencia recibida de quienes les han precedido. Ti Noël no conoce esa historia, por eso no podrá nunca ser un miembro de ese grupo. Entonces, Ti Noël comprende que para alcanzar lo que busca ese no es el camino. Carpentier, por medio de Ti Noël, parece querer decir al lector que la respuesta al anhelo de libertad que palpita en el corazón humano, que tensiona la historia hacia su transformación, no la hemos de buscar huyendo de la historia, sino, por el contrario, a través del esfuerzo continuo por poner al servicio de esa misma historia, aún con sus contradicciones, nuestras mejores capacidades, de tal manera que nuestro paso por este mundo se traduzca en un real acto de servicio a la comunidad humana:

> "Ti Noel comprendió obscuramente que aquel repudio de los gansos era un castigo a su cobardía. Mackandal se había disfrazado de animal, durante años, para servir a los hombres, no para desertar del terreno de los hombres. En aquel momento, vuelto a la condición humana, el anciano tuvo un supremo instante de lucidez"[68].

[67] Así relatado en la obra de Carpentier: "Pero cuando quiso ocupar un sitio en el clan, se vio hostilizado por picos de bordes dentellados y cuellos de guardar distancias. Se le tuvo en la orilla de un potrero, alzándose una muralla de plumas blancas entorno a las hembras indiferentes. Entonces Ti Noel trató de ser discreto, de no imponer demasiado su presencia, de aprobar lo que los otros decían. Solo halló desprecio y encogerse de alas. De nada sirvió que revelara a las hembras el escondite de ciertos berros de muy tiernas raíces. Las colas grises se movían con disgusto, y los ojos amarillos miraban con una altanera desconfianza, que reiteraban los ojos que estaban del otro lado de la cabeza. El clan aparecía ahora como una comunidad aristocrática, absolutamente cerrada a todo individuo de otra casta. El Gran Ánsar de Sans-Souci no hubiera querido el menor trato con el Gran Ánsar del Dondón. De haberse encontrado frente a frente, hubiera estallado una guerra. Por ello Ti Noel comprendió pronto que, aunque insistiera durante años jamás tendría el menor acceso a las funciones y ritos del clan. Se le había dado a entender claramente que no le bastaba ser ganso para creerse que todos los gansos fueran iguales. Ningún ganso conocido había cantado ni bailado el día de sus bodas. Nadie, de los vivos, lo había visto nacer. Se presentaba, sin el menor expediente de limpieza de sangre, ante cuatro generaciones en palmas. En suma, era un meteco", Ibíd, 138.

[68] Ibíd, 139.

Termina el relato con el último y definitivo intento de Ti Noël por ocupar su lugar en la historia y con unas notorias palabras finales, en las que se deja oír la voz del mismo Carpentier. Los acontecimientos finales son el reflejo de la sabiduría recibida tras su larguísimo paso por la vida de los hombres y son un reflejo del juicio que ha podido hacer últimamente de esa historia y de su lugar en ella. Un juicio que alcanza su madurez a raíz de su incursión en el mundo de los gansos y el aprendizaje acerca del sentido comunitario recibido de esos animales. En estas palabras encontramos interesantes pistas acerca de las reales posibilidades que ve Ti Noël (o más bien Carpentier) de ver realizado en esta historia ese ideal:

> "Vivió, en el espacio de un palpito, los momentos capitales de su vida; volvió a ver a los héroes que le habían revelado la fuerza y la abundancia de sus lejanos antepasados del África, haciéndole creer en las posibles germinaciones del porvenir. Se sintió viejo de siglos incontables. Un cansancio cósmico, de planeta cargado de piedras, caía sobre sus hombros descarnados por tantos golpes, sudores y rebeldías. Tí Noel había gastado su herencia y, a pesar de haber llegado a la última miseria, dejaba la misma herencia recibida. Era un cuerpo de carne transcurrida. Y comprendía, ahora, que el hombre nunca sabe para quién padece y espera. Padece y espera y trabaja para gentes que nunca conocerá, y que a su vez padecerán y esperarán y trabajarán para otros que tampoco serán felices, pues el hombre ansía siempre una felicidad situada más allá de la porción que le es otorgada. Pero la grandeza del hombre está precisamente en querer mejorar lo que es. En imponerse Tareas. En el Reino de los Cielos no hay grandeza que conquistar, puesto que allá todo es jerarquía establecida, incógnita despejada, existir sin término, imposibilidad de sacrificio, reposo y deleite. Por ello, agobiado de penas y de Tareas, hermoso dentro de su miseria, capaz de amar en medio de las plagas, el hombre sólo puede hallar su grandeza, su máxima medida en el Reino de este Mundo"[69].

Estas palabras finales pronunciadas por el ya anciano Ti Noël son el reflejo de *un supremo instante de lucidez*. Aquí una señal evidente de una sabiduría recibida de una vida en la que ha llegado a ser testigo de *la fuerza y la abundancia de sus lejanos antepasados del África*. Existimos en esta vida y transitamos por una misma y única historia. En esa existencia somos

[69] Ibíd.

sostenidos por un horizonte de esperanza que recibimos de la fe *en las posibles germinaciones del porvenir*. Tendemos hacia ese horizonte con la esperanza de verlo realizado. Nos mantenemos en camino, aun cuando en el trayecto existan numerosos "no cumplimientos" que hacen de la nuestra una esperanza malherida. Recibimos numerosos *golpes* y *sudores*, y lo que queda en nosotros es un sinnúmero *rebeldías*. ¿Qué llegaremos a ser al final de esta historia sino *un cuerpo de carne transcurrida*? Somos un tejido de dolores y esperanzas sembrados en una historia de la que no conocemos el desenlace. A nuestro paso dejamos esta historia como herencia a quienes vendrán después de nosotros y vivirán la misma suerte. Sin embargo, aun a riesgo de fracasar en el empeño, no podemos dejar de apostar por un mejor porvenir. Esto, porque lo que nos engrandece como miembros de esta raza es, justamente, *querer mejorar lo que es*. Sólo en esta historia, en la medida que el ser humano se realiza en ella desde lo que es, en orden a lo que puede y debe ser, puede hallar su propia grandeza, que es, en definitiva, *su máxima medida en el Reino de este Mundo*. Nos encontramos, así con la imagen del Reino de este mundo. Una fórmula que en este contexto nos habla de un ideal hacia el que debe tender el ser humano, sin embargo, dicho ideal no lo debemos buscar en algún sitio al margen de la historia, sino que se trata de un reino a realizar en ésta nuestra historia, con sus *penas y Tareas*. En esta única historia, en la medida que brilla el amor y el compromiso, el ser humano se verá hermoso dentro de su miseria y se destacará en él lo auténticamente humano.

De este recorrido aprendemos que, cuando se trata de postular a un horizonte de salvación, sólo resonarán como verdaderas aquellas imágenes que movilizan un real compromiso a favor de un mundo de sujetos libres. En esta comprensión de la salvación tendrá valor tanto lo plenamente realizado, como todo intento (aun los que terminan en el fracaso) por mejorar lo que es. Por lo tanto, la historia en su verdad última no se explica postulando la existencia de un *más allá* que en nada se relaciona con el *más acá*, ni se comprende desde una perspectiva pesimista o fatalista. La historia tiene en sí misma un sentido, que sólo se descubre dando lugar a las transformaciones que dependen del compromiso del ser humano en ella. Se trata, en definitiva, de rechazar toda búsqueda de felicidad que nos hace poner la mirada más allá de la porción de existencia que nos es otorgada. Sólo así el ciclo de esclavitudes, que en este caso el pueblo de Haití padece, no se prolongará al infinito.

6. Motivos soteriológicos que aporta la obra

Para finalizar este capítulo dedicado a la novela *El reino de este mundo* recogeremos algunos importantes motivos soteriológicos que aporta esta obra. Por el momento bástenos con dar cuenta de ellos. Llegará el momento en que volveremos a comprensión teológica de la salvación con la pregunta por el aporte que en ese marco interpretativo hacen estos motivos.

Respecto de la comprensión de la salvación que aquí encontramos, evidentemente se trata de la salvación como liberación. Hablamos, en definitiva, de una salvación-de una situación histórica de no-salvación, acontecida en una época determinada, y que condiciona la vida digna de un pueblo. En este caso, nos vemos ante la esclavitud que padece el pueblo de Haití desde mediados del siglo XVIII hasta 1830 aproximadamente. Lo llamativo es que se trata de una situación que una y otra vez lanza a ese pueblo a la lucha por su liberación.

Cuando se intenta describir la idea de salvación que aquí se expresa, vemos que el relato tiene la virtud de conectarnos con la necesidad de salvación de un modo dinámico y vital. El dinamismo se evidencia cuando nos ponemos a la escucha del clamor del pueblo oprimido que sufre a causa de la esclavitud que padece. El clamor del pueblo esclavo es un motivo que se destaca. Ese grito le imprime una urgencia e intensidad nueva a la palabra salvación. A la vez, ese clamor, toda vez que se deja oír en el tiempo y en el mundo, tensiona la historia hacia su liberación. Cuando se trata del cumplimiento del anhelo de libertad que se expresa en el grito, el relato nos recuerda que la historia no es lineal. Más bien, lo que encontramos es una dinámica cíclica, con sucesivos gobiernos que, una y otra vez, esclavizan al pueblo haitiano. Se sigue por parte del pueblo esclavo una lucha sostenida por su libertad.

Se presentan, además, determinados referentes históricos, a la luz de los cuales la situación que se observa puede ser vista, al mismo tiempo, como algo no-debido y como una realidad posible de ser modificada. Es lo que provocan tanto el *allá* africano, como el ejemplo obtenido del mundo de los gansos. Del referente histórico se tiene noticia de la existencia de líderes capaces de gobernar rectamente a su pueblo. Del mundo de los gansos, la posibilidad de prodigar un real cuidado a los que son reconocidos como parte de lo nuestro, y de generar un tipo de relación con los de la misma especie en la que no manda el sometimiento sino la mutua colaboración, esto hecho posible en virtud de un principio de autoridad que es puesto al servicio del orden común, y contando con un espacio de convivencia en el que reina la

igualdad y existe real unidad, dos factores fundamentales para la existencia de un auténtico clan. Al final del relato, finalmente, tenemos a Ti Noël haciendo uso de las pertenencias de Henri Christophe, situado en las tierras de Lenormand de Mezy y poseído por el Rey de Angola. Son así, a modo de corolario final, representados los tres ejes principales del relato que, en su conjunto, componen una elocuente imagen final capaz de hablar del horizonte de esperanza hacia el que mira la historia, en este caso, del pueblo de Haití. La esperanza que mueve a la lucha por la libertad supone la recuperación de la tierra que era suya, la presencia de buenos líderes que porten con real derecho los emblemas de la realeza y con el reconocimiento de la herencia africana, de la que vendrán esos líderes y gobernantes capaces de conducir al pueblo y prodigarle la paz.

Se destacan también a lo largo del relato los personajes que intervienen en la historia como mediadores de la salvación (liberación). Se trata de líderes carismáticos nacidos del mismo pueblo esclavo que sucesivamente van liderando la lucha del pueblo haitiano por su libertad. Esos personajes contrastan con los representantes del gobierno actual. Los gobernantes han sido nombrados para servir a su pueblo, sin embargo, una y otra vez lo esclavizan.

De los mediadores de la salvación (liberación de Haití) el más destacado, ciertamente, es Mackandal. Los nombres que se le dan (el Hombre, el Manco, el Restituido, el Acontecido) le imprime a su persona un particular aire de grandeza. Hemos visto cómo el poder que se le atribuye (poderes extraordinarios provenientes del vudú) le imprime particular eficacia a su mediación, y le permite jugar un rol de vital importancia en la liberación de Haití, participación que continúa incluso después de su muerte. Así, la fe que el pueblo tiene en él y en el poder que ha recibido del vudú lo hace poderoso. Este hecho nos da ocasión de reflexionar en torno al modo como inciden las creencias en la lectura que hacemos de las cosas, también en la comprensión de la salvación.

En el relato se abren al menos tres caminos de indagación posibles: (1) La realidad envía señales que pueden ser interpretadas de una u otra manera. La comprensión puede variar, porque ante lo que vemos existen alternativas de interpretación. Lo que finalmente se concretará como comprensión de la realidad dependerá tanto de los pre-juicios que preceden la experiencia, de las referencias que se posean y de las certezas y esperanzas que nos

alienten. Por lo tanto, cuando se trate de indagar en torno a la comprensión de la salvación, debemos preguntar por el modo como inciden las creencias, referencias y esperanzas en la interpretación que demos a un acontecimiento. (2) Queda planteada además la pregunta por el concepto de verdad con el que estamos operando cuando juzgamos la realidad. Lo que vieron los haitianos (posibilitado por su creencia en el poder del vudú) fue la no-muerte de su líder. Para los blancos, en cambio, Mackandal murió quemado en la hoguera. Entonces, ¿cuál es la verdad? ¿la verdad objetiva o la verdad creída? Una y otra sirven de soporte para una postura y posición existencial. Una y otra despliega sus efectos en el tiempo y en el mundo dando forma a la historia. Entonces, ¿qué es lo real? ¿de qué realidad se trata? Esto nos hace pensar que, para dar cuenta de la realidad, habría que sumar a lo real conocido por experiencia, lo real imaginario y lo real nacido de nuestras creencias. (3) La interpretación de los acontecimientos y la comprensión de la realidad que a ella se sigue, depende de las nuevas señales que confirman o desmienten nuestras certezas. Los esclavos vieron volar a Mackandal, pero no vieron cuando fue tomado nuevamente por las autoridades y metido de cabeza en la pira encendida… Lo que llegaron a ver y la interpretación que dieron a lo que vieron marcó la diferencia. ¡Era verdad lo que nos había dicho cuando prometió que él no moriría si era apresado por las autoridades, sino que se transformaría en algún animal o insecto y llegaría a ser aún más poderoso! Para el pueblo haitiano eso se ve confirmado cuando, tras larga batalla, finalmente logran conquistar la libertad.

Estos tres elementos nos llevan a ver la importancia de, al momento de valorizar una determinada comprensión (en nuestro caso de la salvación), considerar el modo como se interpreta lo que se ve y al modo como se llega a una determinada convicción respecto de lo que eso que se ve significa. La comprensión tiene a la base determinados supuestos. Ellos operan al juzgar lo que vemos. Se produce un círculo hermenéutico formado por lo que vemos y lo que creemos. A partir de lo que vemos las creencias pueden ser puestas en cuestión o pueden verse confirmadas. A la vez, lo que vemos recibe una particular interpretación a partir de las creencias que nos acompañan. La comprensión de la salvación resulta de este diálogo entre las creencias previas y los datos que aporta la realidad. Por nuestra parte, nos hemos propuesto indagar acerca de la comprensión de la salvación. Se sigue para nosotros la necesidad de atender, tanto a los supuestos que están a la base de una determinada comprensión, como al juego que se produce entre estos supuestos y la realidad,

de los que resulta una determinada comprensión. Nos parece fascinante ese espacio que se crea entre lo que vemos y el cómo lo vemos (que depende de la pre-comprensión) y lo que finalmente resulta como certeza. Aquí una posibilidad para nuestra reflexión que queda abierta.

Otro elemento a considerar que también se relaciona con las creencias es la tensión que se provoca entre el miedo y la confianza. Se trata de dos sentimientos que nacen de la interpretación que hacemos de los acontecimientos, y que condicionan nuestra respuesta a las provocaciones de la realidad. Si un determinado acontecimiento es recibido como una amenaza, se sigue el miedo y la huida, en cambio, si es recibido como una oportunidad y se sigue la seguridad y la confianza, y es más probable que, finalmente, resulte la decisión de permanecer y el compromiso. El modo como interpretemos la realidad incide en nuestra disposición frente a ella. Cuando Henri Christophe escuchó el sonido de los tambores y vio las señales que daban cuenta de que su reino se desmoronaba, fue tal su pavor que terminó quitándose la vida. En la confianza en el poder del vudú que hacía a los haitianos más poderosos que los blancos, el pueblo de Haití encontró la fuerza para luchar hasta obtener la victoria. La misma creencia (en el poder del vudú), en un caso desata el miedo que sustrae, y en el otro la confianza que mueve a una participación comprometida en los acontecimientos históricos. ¿De qué depende que exista esa confianza que alienta la esperanza y mueve al compromiso? Aquí otro aspecto que importante de considerar.

Nos hemos referido al protagonista del relato, Ti Noël. Ti Noël es simplemente *uno más*. Se trata de un representante del hombre común. Es un esclavo que habla en nombre de tantos y tantas que son una y otra vez esclavizados, en definitiva, tenemos en él el rostro y la voz de un colectivo que recorre en silencio la larga historia que aquí se relata. La figura de Ti Noël se presenta para nosotros como una valiosa provocación para prestar oído a aquellos que la sociedad silencia, olvida e incluso descarta. Podemos ver gracias a Ti Noël que hay en ellos una voz privilegiada capaz de dar testimonio de una historia que clama por liberación. ¿Qué pasa cuando la historia de la salvación es contada por un Ti Noël? Probablemente, los rasgos que se destacarán de ella serán otros. Se sigue el desafío de dar la palabra a los cualquiera, que son, finalmente, quienes llevan el peso de las grandes transformaciones que ocurren en la historia de la humanidad. Ello significaría atender a la experiencia del pueblo

sencillo, para dar forma desde esa experiencia a nuevas versiones de la historia de la salvación (liberación).

En este recorrido nos hemos encontrado con un concepto dinámico de salvación, que sale a la luz en la medida que acontece aquella gesta liberacionista que es protagonizada por quienes se ven directamente beneficiados por ella. Se trata, además, de una lucha que es conducida por líderes carismáticos nacidos del seno del pueblo esclavo. El horizonte de esperanza es intra-mundano. Se espera que la salvación nazca de las entrañas del mundo, del contexto de esclavitud en el que, en este caso, se inscribe en la historia del pueblo de Haití. El sentido de la historia que aquí se relata se encuentra, precisamente, en ese horizonte intra-histórico que según se espera, llegará el momento en que se verá transformado en un espacio de liberación. Subyacen aquí dos convicciones fundamentales: (1) la realidad puede transformarse en un espacio de salvación; (2) todo posible más allá de la historia, que margina al ser humano de su compromiso con el aquí y el ahora que clama por libertad, debe ser rechazado. Es la enseñanza que recibe Ti Noël de su paso por el mundo de los gansos. Cuando intenta escaparse del mundo humano convirtiéndose en ganso y es rechazado, comprende que el suyo ha sido un acto de cobardía. Entonces comprende que el poder teriantrópico que le permite vestir un disfraz de animal (es lo que hizo Mackandal), le ha sido dado para servir a su pueblo, no para desertar de la lucha por un mejor pasar. Sólo así habrá para los suyos un futuro diferente. En la medida que se asume un real compromiso por la liberación de quienes son una y otra vez esclavizados por los poderosos, será posible romper el ciclo de esclavitudes que una y otra vez se repite, en la que vemos a los poderosos (que siempre los habrá) oprimiendo a los débiles, y a los débiles como víctimas de su egoísmo y ambición. Por lo tanto, en la historia y no al margen de ella se dibuja el horizonte de salvación.

Sin embargo, la afirmación de la liberación en la historia no supone la negación de la presencia de determinadas fuerzas sobrenaturales que actúan en ella y que, así, participan de la contienda que el ser humano debe dar para conquistar su libertad. Se cree en poderes ocultos y se piensa que ellos son capaces torcerle la mano al destino, inclinando la balanza a favor de los más débiles y, finalmente, confiriéndole a ellos la victoria. Es el caso del vudú, que se presenta aquí como un poder divino que proviene de los Loas africanos y que actúa a favor de unos (los que están bajo su protección) y contra otros (los que amenazan a los

protegidos de los Loas africanos). Se trata de la fe en los poderes sobrenaturales presentes en el mundo, que de diversas maneras intervienen en la historia humana.

En el caso del vudú se trata de un poder sin rostro, que actúa por medio de la naturaleza, de objetos a los que se atribuye un significado religioso y de personas que son poseídas por él y participan de su poder. Queda abierta la pregunta por la imagen de lo divino que está detrás de una determinada comprensión de la salvación. Entre las señales de la presencia del vudú se destaca el retumbar de los tambores. Al carácter ritual nacido de este acompasado sonar, se suma a la dimensión sacramental que en determinados momentos asume la relación del pueblo haitiano con el vudú. Es lo que veíamos reflejado en el juramento de Bois Caiman o pacto de sangre. Se trata aquí de la rogativa del pueblo haitiano a los Loas africanos. Los haitianos piden su auxilio, se confían a su poder, preparándose, así, para la batalla que deberán librar contra los colonos franceses. La salvación, de este modo, se presenta como una realidad a la que aspiran quienes se encuentran en una desventajosa situación. En la esperanza de alcanzarla interviene en el relato la disposición creyente, capaz de reconocer las señales que remiten a la presencia de la divinidad. El elemento ritual nos habla de la convivencia con los poderes supramundanos que participan de la lucha justa que, en este caso, el pueblo de Haití debe librar. A los dioses les importa la suerte de su pueblo, luchan de su lado y, así como tendrán lugar en su batalla, la tendrán también en su victoria, alegrándose y celebrando sentidamente la liberación del pueblo esclavo de Haití.

La salvación (liberación) supone la superación de esa situación de no-salvación, en este caso definida por la esclavitud a la que el pueblo haitiano se ve sometido. Esto será realizado contando, tanto con el compromiso del pueblo en la lucha por su liberación, como con el poder oculto de fuerzas sobrenaturales que los protegen. Para que exista tal protección, sin embargo, el pueblo debe confiar en el poder del vudú. Es lo que aprendemos de la caída del rey Henri Christophe. El monarca, por ignorar el poder del vudú y confiarse a la protección del catolicismo, ofendió a los Loas, traicionó al pueblo que debía servir y conoció en carne propia el poder de destrucción del vudú. La liberación se espera como resultado de la victoria en el combate. Sin embargo, tal victoria no sería posible sin la lucha del pueblo, los líderes que lo conducen y el poder del vudú que se ha comprometido a estar de su lado.

Hemos visto, además, como la participación en el poder del vudú supone ser introducido en su magia. Es lo que ocurre a Ti Noël cuando visita junto con Mackandal a la bruja Maman Loi. Cabe destacar aquí el valor que encuentran en el relato las tradiciones compartidas, que son transmitidas de una generación a otra y que suponen participación en un mismo grupo o comunidad en un ámbito compartido. Lo mismo que observamos en Ti Noël cuando es introducido en la magia del vudú, lo vemos en la comunidad de los gansos. Se trata de una vida regida por la herencia recibida de quienes nos han precedido. De faltar tal identidad común, aunque exista similitud aparente, lo que tenemos es sólo un disfraz, pero no una real pertenencia a un grupo. El valor mayor de la participación de una misma herencia se encuentra en el conocimiento y asimilación de un determinado modo de proceder. Por eso Ti Noël no encuentra lugar en el mundo de los gansos, aun cuando pueda tomar su forma y mezclarse con el clan.

Llama la atención, finalmente, la severa crítica que se deja sentir contra la religión dominante (catolicismo). Las fuerzas divinas que participan en el relato provienen de dos lugares: por un lado están las creencia, ritos, magia y divinidades protectoras (vudú) y por otra parte las divinidades de los blancos, que oprimen y matan. Porque Henri Christophe abandonó la religión de sus ancestros para confiarse al catolicismo fue castigado. Su reinado terminó en la ruina. El pueblo haitiano espera ver la victoria de la mano de los dioses africanos. Los dioses del catolicismo son una amenaza para el pueblo haitiano (son los dioses de sus opresores). El pueblo de Haití cuenta con un poder sobrenatural que los alienta en su lucha por la libertad (y contra sus opresores). Pero esto no basta. Para alcanzar la victoria el pueblo haitiano debe destruir a los señores católicos y la corte de los santos. A ello se debe seguir la real confianza en el poder y protección de sus dioses. ¿Por qué este rechazo radical de Dios y de los santos católicos? Porque los que profesan esa fe, bajo pretexto de transmitir sus creencias, explotaron al pueblo y lo privaron de su libertad. Ahora el pueblo de Haití lucha por recuperar lo que les fue arrebatado. No esperan (y con razón) que los dioses de los esclavistas les ayuden en tal propósito. Más aún, la alianza con esos dioses es interpretada como una traición a su pueblo que tiene sus propios dioses. Nos encontramos, así, con un relato que es construido desde la perspectiva del pueblo esclavo y en el que se somete a juicio la verdad del catolicismo y su discurso sobre Dios. Al menos dos consecuencias se siguen a ello. Cuando se trata de hablar de salvación, no sólo importará la significatividad de las

palabras que se digan sobre Dios y su salvación, será fundamental el agente que sirva de mediación en ese anuncio (en este caso el catolicismo). Lo segundo, caerá bajo la sospecha de ideológico un discurso salvífico que finalmente termina en dominación.

CAPÍTULO 6

LOS PASOS PERDIDOS (1953)

La novela *Los pasos perdidos* fue escrita por Carpentier en el año 1953[1]. Para escribir esta novela, Carpentier se inspiró en los viajes que realizó a Venezuela en los años 1947 y 1948[2]. La obra fue publicada por primera vez en México en 1953 con gran éxito editorial. Traducida al francés y premiada en París como el mejor libro extranjero en 1956[3]. Traducida al alemán y proclamada como el mejor libro del mes por un jurado de críticos literarios de Darmstadt (RFA) en 1958. Traducida al inglés, siendo, una vez más, aplaudida por los críticos. Traducida, además, al noruego, sueco, danés, holandés, finlandés, italiano, servo-croata, checo, polaco, húngaro y ruso. Para muchos esta novela es la obra principal de Carpentier y una de las más importantes de la literatura hispanoamericana contemporánea[4].

1. El protagonista como espejo de una cultura en crisis

Del protagonista del relato no se llega a conocer el nombre. Sabemos que esto, como suele ocurrir en las novelas de Carpentier, no es accidental. Podemos pensar que se trata de un sujeto sin-nombre porque él es simplemente *un hombre* que representa a una época de crisis y a una humanidad que anda en busca de sí misma[5]. ¿De qué hombre se trata? La novela ha sido ambientada en el tiempo de la postguerra. Se trata de una época particularmente oscura para una humanidad. En la modernidad, gracias al desarrollo de la ciencia y la técnica, la

[1] Sobre *Los pasos perdidos*, ver, ante todo, el excelente trabajo de González Echevarría, *Alejo Carpentier*.

[2] En palabras de Carpentier: "En 1945 un amigo mío, Carlos E. Frías, me propuso ir a Venezuela a organizar una estación de radio. Conocer Venezuela completaba mi visión de América, ya que este país es como un compendio del Continente: allí están sus grandes ríos, sus llanos interminables, sus gigantescas montañas, la selva. La tierra venezolana fue para mí como una toma de contacto con el suelo de América, y meterme en sus selvas conocer el cuarto día de la Creación. Realicé un viaje al Alto Orinoco y allí conviví un mes con las tribus más elementales del Nuevo Mundo. Entonces surgió en mí la primera idea de Los pasos perdidos", Leante, «Confesiones sencillas de un escritor barroco», 27. De acuerdo con las investigaciones de R. González Echevarría habrían sido dos viajes a Venezuela (realizados en 1947 y 1948) la inspiración para *El libro de la gran Sabana* (en *Carteles*, 25 de enero de 1948), y, posteriormente, para *Los pasos perdidos*. Cf. González Echevarría, *Alejo Carpentier*, 226ss.

[3] La publicación en francés tiene por título *Le Partage des Eaux*. El título fue modificado contando con la venia de su autor, para evitar que esta obra de Carpentier fuera confundida con la de A. Breton *Les pas Perdus* de 1924.

[4] Cf., González Echevarría, «Introducción», 15.

[5] Carlos Santander, «Lo maravilloso en la obra de Alejo Carpentier», en *Homenaje a Alejo Carpentier*, de Helmy F. Giacoman (New York: Las Americas Publishing CO., 1970), 118. Es de notar la diferencia en la caracterización del protagonista respecto de las obras del mismo autor que la preceden. En este caso, como destaca R. González Echevarría, no se trataría simplemente de sujetos que forman parte del andamiaje de la historia o de uno que es testigo de acontecimientos que simplemente suceden a su alrededor y de los que sólo tiene un juicio crítico al final, como es el caso de Ti Noël en *El reino de este mundo*. En *Los pasos perdidos* conocemos cómo piensa el protagonista en un relato autobiográfico en el que se van trenzando la historia, la acción y la vida interior del personaje. Sobre esto último, cf. González Echevarría, *Alejo Carpentier*, 213s. Como subraya González Echevarría, de lo que se trata aquí es de una novela autobiográfica en la que el mismo Carpentier se identifica con el protagonista y en él refleja su propia búsqueda identitaria, cf. Ibíd, 52.

humanidad había llegado a pensar que ella sería capaz de un progreso prácticamente ilimitado. Sin embargo, nos encontramos ante acontecimientos que hablan de un nivel de destrucción y de daño del ser humano contra los de su raza que no tiene paralelo. Esto es más grave aún, si pensamos que el causante de ese mal ha sido uno que se entiende a sí mismo como un sujeto civilizado. La guerra acusa a la humanidad: ella, teniéndolo todo para desarrollarse en dirección a lo auténticamente humano, ha terminado despeñándose hasta lo más bajo. En un gesto de suprema estupidez, el ser humano ha elegido apartarse, a la vez, de lo que ya había conquistado y de aquello a lo que debería aspirar como su vocación y destino.

El que ha llegado a nuestras manos es un relato bajo forma autobiográfica. Esto tiene una importancia no menor. Tenemos una historia singular, que inaugura una determinada perspectiva de observación de la realidad. En este caso, se trata de lo que logra ver un musicólogo fracasado que, al parecer, vive en Nueva York[6]. Según él mismo relata, cuando estalló la segunda guerra mundial se encontraba trabajando en la composición de una cantata basada en el *Prometheus Unbound*. Hablamos del *Prometeo Desencadenado* de Shelley que, como es sabido, trata sobre la liberación del cautivo y las posibilidades de restaurar la vida con que cuenta uno que la ha perdido[7]. La relación que esto tiene con el relato es evidente. Las guerras mundiales dejaron a su paso una generación agónica (a la que también pertenece el protagonista). Para el musicólogo, el impacto de la guerra fue tal que ya no se sintió capaz de seguir componiendo piezas musicales. Desde entonces reinó en él la desesperanza y se apagó para él la creatividad. Como él mismo explica: "[al volver de la Guerra] me *sentía* tan distinto, que el preludio terminado y los guiones de la escena inicial habían quedado empaquetados dentro de un armario, mientras me dejaba derivar hacia las técnicas y sucedáneos del cine y de la radio"[8]. ¡Imposible continuar dando vida a la belleza (en su caso por medio de la música), cuando se ha sido testigo de tanta oscuridad!

---

[6] Si bien no se precisa de qué metrópoli se trata, según entienden la mayoría de los críticos, por las características aportadas en el relato, se puede deducir que se trata de una ciudad norteamericana, probablemente Nueva York. El lugar preciso, sin embargo, no es lo fundamental, sino lo que éste representa, esto es, "cualquier ciudad contemporánea cuyos más altos valores sean la técnica y el confort". Esta ciudad es puesta en contraste con aquella a la que llegará el protagonista que representa, por su parte, "cualquiera del continente; la selva y su interior, cualquier recóndito lugar de América", Santander, «Lo maravilloso en la obra de Alejo Carpentier», 108.

[7] En el relato, encontramos la figura del Prometeo desencadenado, por ejemplo, en Alejo Carpentier, «Los pasos perdidos», en *Obras escogidas: El reino de este mundo, los pasos perdidos, el siglo de las luces* (Santiago de Chile: Bello, 1993), 358.

[8] Ibíd, 158. En el relato, el protagonista, estando ya en Sudamérica, mientras escucha la IX Sinfonía de Beethoven que casualmente suena en un aparato de radio, da cuenta de las atrocidades de la guerra y de cómo ella influyó en su persona. Excepto aquellos a quienes se les arrebató la vida, no hay aquí inocentes. Están quienes torturaron y exterminaron en masa, y hay quienes no hicieron caso a las señales de que esto estaba ocurriendo. Cf. Ibíd, 234ss.

En el relato, en dos ocasiones al referir a los horrores de la guerra se hace mención de la Novena Sinfonía de Beethoven[9]. En ambos casos ella es presentada como una señal de contradicción. La melodía confronta al ser humano –capaz de tan sublime creación– con las atrocidades que ha causado a los de su raza. La pieza musical le recuerda al protagonista la terrible tortura y muerte que debió padecer una parte de la humanidad. El drama –aquí el desconcierto mayor– está en que ello ha sido realizado por uno que ha sido capaz de tan sublime creación y que se hace llamar a sí mismo Hombre:

> "Esa suerte de sinfonía en ruinas que ahora se atraviesa en la sinfonía total […] Pero los horrores de la guerra son obra del hombre. Cada época ha dejado los suyos burilados en el cobre o sombreados por las tintas del aguafuerte. Lo nuevo aquíí, lo inédito, lo moderno, era aquel antro del horror, aquella cancillería del horror, aquel coto vedado del horror que nos tocara conocer en nuestro avance: la Mansión del Calofrío, donde todo era testimonio de torturas, exterminios en masa, cremaciones, entre murallas salpicadas de sangre y de excrementos, montones de huesos, dentaduras humanas arrinconadas a paletadas, sin hablar de las muertes peores, logradas en frío, por manos enguantadas de caucho, en la blancura aséptica, neta, luminosa, de las cámaras de operaciones"[10].

La culpa no sería tan grande si no fuera deudor de tanta grandeza. A la vez, si no pudiera acceder a la totalidad en la que se inscribe este pedazo de historia, no sería para él tan evidente el drama de la enemistad, la destrucción y la muerte del que ha sido protagonista. La suya es ahora una *sinfonía en ruinas,* que se deja oír en el conjunto de una sinfonía total a la que también pertenece la composición de Beethoven.

Una de las señales más evidentes de la decadencia del mundo civilizado es, ciertamente, la guerra. Sin embargo, en el presente la guerra en sí misma no es el escándalo mayor. La guerra, si bien representa lo no-debido de cara a la vocación y destino de la humanidad, ella no es una creación moderna, ni algo que sorprenda realmente por su novedad. Lo que, ciertamente, es nuevo, es el nivel de horror inigualado que la acompaña. En el tiempo de la postguerra, la vergüenza de nuestra raza es el masivo exterminio que protagonizó el ser

[9] En el relato se encuentra en: Carpentier, «Los pasos perdidos», 1993, 125 y 225ss. La pieza musical corresponde a la Sinfonía nº 9 en re menor, opus 125, que es conocida también como Sinfonía Coral por la masa coral que, en el último movimiento, entona la Oda a la Alegría [*An die Freude*] de Schiller. La Oda quiere expresar la idea de una fraternidad universal. La Sinfonía fue estrenada en Viena el 7 de mayo de 1924.
[10] Ibíd, 235.

humano contra un grupo humano cuyo único pecado fue existir. Peor aún, ese acto de brutal destrucción fue realizado bajo pretexto de mejorar la raza humana. De este modo, se dio forma a un *antro, cancillería, coto vedado del horror*. Fue creada una auténtica *Mansión del Calofrío* donde reinó por un tiempo prácticamente interminable la tortura y la muerte. ¿Cómo puede el ser humano explicarse a sí mismo el haber sido parte por tanto tiempo de este escándalo? Pero lo fue. El ser humano es el autor de la guerra tanto como directo protagonista de las atrocidades cometidas, como en cuanto testigo mudo e indiferente del horror, es decir, como uno que, si bien sospechaba (o directamente sabía) que tales cosas estaban ocurriendo, eligió permanecer ciego, sordo y mudo, y, así, continuó con su vida, dando curso a las pequeñas historias que le eran propias como si nada:

> "A dos pasos de aquí, una humanidad sensible y cultivada —sin hacer caso del humo abyecto de ciertas chimeneas, por las que habían brotado, un poco antes, plegarias aulladas en yiddish— seguía coleccionando sellos, estudiando las glorias de la raza, tocando pequeñas músicas nocturnas de Mozart, leyendo La Sirenita de Andersen a los niños. Esto otro también era nuevo, siniestramente moderno, pavorosamente inédito"[11].

Lo decíamos, la contradicción mayor está en que todo esto ha sido protagonizado por la misma humanidad que ha sido capaz de dar forma a los supremos valores de nuestra raza, y que guarda en su interior la huella de la belleza que ha podido crear. Algo en esa humanidad se ha fracturado. De hecho, al permitirse tanta maldad, el ser humano no volverá a ser el mismo. Respecto de su capacidad de provocar daño a sus semejantes y en cuanto a su alianza con el poder del mal, ciertamente, el ser humano ha llegado a un nuevo nivel:

> "De niño me habían aterrorizado las historias que entonces corrían acerca de las atrocidades cometidas por Pancho Villa, cuyo nombre se asociaba en mi memoria a la sombra velluda y nocturnal de Mandinga. «Cultura obliga», solía decir mi padre ante las fotos de fusilamientos que entonces difundía la prensa, traduciendo, con ese lema de una nueva caballería del espíritu, su fe en el ocaso de la iniquidad por obra de los Libros. Maniqueísta a su manera, veía el mundo como el campo de una lucha entre la luz de la imprenta y las tinieblas de una animalidad original, propiciadora de toda crueldad en quienes vivían ignorantes de cátedras, músicas y laboratorios. El Mal, para él, estaba

[11] Ibíd.

personificado por quien, al arrimar sus enemigos al paredón de las ejecuciones, remozaba, al cabo de los siglos, el gesto del príncipe asirio cegando a sus prisioneros con una lanza, o del feroz cruzado que emparedara a los cátaros en las cavernas del Mont- Segur. El Mal, del que estaba ya librada la Europa de Beethoven, tenía su último reducto en el Continente-de-poca-Historia... Pero luego de haberme visto en la Mansión del Calofrío, en este campo imaginado, creado, organizado por gente que sabía de tantas cosas nobles, los disparos de los Charros de Oro, las ciudades tomadas a porfía, los trenes descarrilados entre cactos y chumberas, las balaceras en noche de mitote, me parecían alegres estampas de novela de aventura, llenas de sol de cabalgatas, de viriles alardes, de muertes limpias sobre el cuero sudado de las monturas, junto al rebozo de las soldaderas recién paridas a orillas del camino. Y lo peor fue que la noche de mi encuentro con la más fría barbarie de la historia, los victimarios y guardianes, y también los que se llevaban los algodones ensangrentados en cubos, y los que tomaban notas en sus cuadernos forrados de hule negro, que estaban presos en un hangar, se dieron a cantar después del rancho"[12].

El disgusto del protagonista al escuchar la Novena Sinfonía tiene que ver, ante todo, con esto. Los horrores de la guerra representan una contradicción. Ella se deja sentir cuanto tenemos ante nosotros la belleza de una pieza musical como ésta. La guerra en sí misma es terrible, sin embargo, lo peor no es la guerra, sino el que, quien ha introducido en el mundo tan densa oscuridad, se atreva a cantar el Himno a la Alegría del coral de la Novena Sinfonía. Se trata del *Freunde, Schöner Götterfunken, Tochter aus Elysium!* [¡Alegría, bella chispa divina, hija del Elíseo!]. Resulta ser un molesto sarcasmo, de ahí la reacción de rechazo que vemos en el protagonista toda vez que se deja oír la cantata con su "aire «sublime»"[13]. El ser humano después de ser parte de esa masacre, ya no es digno de cantar que *todos los hombres serán hermanos*, porque en un momento señalado de su historia cruzó la línea y, al así hacer, se desvió para siempre del camino de siglos que aspiraba a encaminarlo "hacia la tolerancia, la bondad, el entendimiento de lo ajeno"[14].

---

[12] Ibíd, 236.

[13] Ibíd, 155. En el relato, como contraparte de lo sublime están los oficios hueros. A ellos se refiere en sucesivas ocasiones el protagonista. Es lo que le hace sentir que la suya se parece a la suerte de Sísifo, que sube la misma cuesta una y otra vez, empujando una pesada piedra. Sobre esta relación entre su oficio como algo que lo aleja de lo bello y sublime en que introduce la música, ver, por ejemplo, Ibíd, 166s.

[14] Aquí la letra del coral y la reacción del protagonista: "¡Alegría! El más bello fulgor divino, hija del Eliseo. Ebrios de tu fuego penetramos, ¡oh Celestial!, en tu santuario... Todos los hombres serán hermanos donde se cierne tu vuelo suave. Las estrofas de Schiller me laceraban a sarcasmos. Eran la culminación de una ascensión de siglos durante la cual se había

Las guerras mundiales y el holocausto judío son una clara señal de decadencia. Esto, según entiende Carpentier, no es sólo un hecho circunstancial. Para la generación de Carpentier era lectura obligada la obra del filósofo alemán O. Spengler titulada *La decadencia de occidente* (1918/1923)[15]. De acuerdo con la tesis del autor, las culturas son organismos vivos, que poseen un ciclo de desarrollo que involucra el nacimiento, el clímax y, finalmente, la muerte. La decadencia de las civilizaciones es inevitable. Lo que estamos observando en el mundo occidental no sería sino un indicador de que la cultura occidental se encuentra en su etapa final. No hay culpa en ello. Lo que estamos viendo forma parte de un proceso natural, que termina en decadencia y muerte. La situación no es remontable. La civilización occidental ha perdido para siempre los estilos de vida que la hacían capaz de dar a luz una auténtica humanidad. Así también lo entiende el protagonista de *Los pasos perdidos*:

> "El *Cronos* de Goya me devolvió a la época, por el camino de vastas cocinas ennoblecidas de bodegones. Encendía su pipa el síndico con una brasa, escaldaba la fámula una liebre en el hervor de un gran caldero, y por una ventana abierta, veíase el departir de las hilanderas en el silencio del patio sombreado por un olmo. Ante las conocidas imágenes me preguntaba si, en épocas pasadas, los hombres añorarían las épocas pasadas, como yo, en esta mañana de estío, añoraba —como por haberlos conocido — ciertos modos de vivir que el hombre había perdido para siempre"[16].

Con la figura de Cronos –que es mencionada aquí como de paso–, se introduce un motivo que es central en el relato. Nos referimos a la idea del tiempo como amenaza. Las culturas se desgastan y degeneran con el tiempo. Así también ocurre con el protagonista, que entiende

---

marchado sin cesar hacia la tolerancia, la bondad, el entendimiento de lo ajeno. La Novena Sinfonía era el tibio hojaldre de Montaigne, el azur de la Utopía, la esencia del Elzevir, la voz de Voltaire en el proceso Calas. Ahora crecía, henchido de júbilo, el *alie Menschen werden Brüder wo dein sanfter Flügel weilt*, como la noche aquella en que perdí la fe en quienes mentían al hablar de sus principios, invocando textos cuyo sentido profundo estaba olvidado", Carpentier, «Los pasos perdidos», 1993, 237.

[15] Cf. Oswald Spengler et al., *The Decline of the West*, Oxford Paperbacks (New York: Oxford University Press, 1991). De acuerdo con Spengler, se trata de un ciclo que debiera durar en torno a los 1000 años. La tesis de Spengler es la siguiente: "Aparecen, empero, los primeros síntomas de un alma declinante cuando despierta un sentimiento de extrañeza ante esas formas [de la cultura], el sentimiento de un peso que anula la libertad creadora, la obligación de examinar y criticar con el intelecto la realidad actual, para aplicarle conscientemente, la tiranía de una reflexión fatal para todo elemento misteriosamente creador. El que siente sus miembros es porque está enfermo. Construir una religión ametafísica y rebelarse contra los cultos y dogmas; oponer un derecho natural a los derechos históricos; inventar estilos artísticos por no poder ya soportar y conminar el estilo; concebir el Estado como un «orden social» que puede combinarse […] todo eso demuestra que algo se ha destruido para siempre", O. Spengler, La decadencia de Occidente, Espasa Calpe, Madrid 1923, vol. I, 442. Citado en González Echevarría, *Alejo Carpentier*, 175.

[16] Carpentier, «Los pasos perdidos», 1993, 175.

que la principal amenaza que Chronos representa para el ser humano tiene que ver con esa estela de desgaste, muerte y pérdida de sentido que el paso del tiempo deja tras de sí: "no me asustaban los años, sino la inútil rapidez de su transcurso"[17]. Después de la sorprendente aventura vivida en Sudamérica, el protagonista ha llegado a comprender que, si de algo debe huir el ser humano es, justamente, de esa vida que se agota en sí misma, pasión inútil (Sartre) que termina en el vacío y el sinsentido: "No quiero volver a hacer mala música, sabiendo que hago mala música. Huyo de los oficios inútiles, de los que hablan por aturdirse, de los días hueros, del gesto sin sentido, y del Apocalipsis que sobre todo aquello se cierne"[18].

El protagonista en más de una ocasión compara su situación con la suerte de Sísifo[19]. Por revelar a los seres humanos los secretos de los dioses Sísifo ha sido castigado. Se ve obligado a subir por toda la eternidad una empinada cuesta empujando una pesada piedra. Cuando logra alcanzar la cima, la piedra se suelta de sus manos y rueda cuesta abajo. Cada vez que así sucede debe comenzar nuevamente su dura labor. De igual manera ocurre a Prometeo (originalmente en Platón, Protágoras 321a-d)[20]. Prometeo fue castigado por robarle el fuego a los dioses. Un águila come una y otra vez sus entrañas. En uno y en otro caso el castigo es el perpetuo sufrimiento. Como detallaremos más adelante, esta obra carpenteriana tiene numerosas referencias al relato de la creación del libro del Génesis. La idea de un castigo por haber desobedecido a los dioses también se encuentra en la narración bíblica. Esta vez se trata del mito de Adán y Eva en el que vemos a la primera pareja humana que, habiendo comido del árbol prohibido, es expulsada del paraíso. Adán debe trabajar la tierra con el sudor de su frente y Eva dará a luz con dolor. Si comparamos los tres castigos divinos llegamos a lo siguiente. En los dos primeros resulta un sufrimiento que no trae consigo ningún fruto. En el caso de Adán y Eva, en cambio, el cumplimiento del castigo se acompaña de la fecundidad: la tierra produce fruto y del doloroso parto nace la vida.

En el relato llama también la atención que la decadencia de occidente no es descrita como un evento parcial y transitorio, sino como algo que configura una auténtica *era*: se trata de *la era del Hombre-Avispa y el Hombre-Ninguno*[21]. El sujeto se ha transformado en un *Ninguno*,

[17] Ibíd, 158.
[18] Ibíd, 408.
[19] Cf. Ibíd, 172. 339. 419.
[20] Ibíd, 152. 262. 358. 361. 413.
[21] Cf. Ibíd, 149. 397.

es decir, en uno cuya identidad personal se ha disuelto en una masa de seres humanos que, como él, han vendido su alma al mejor postor.

Así las cosas podríamos pensar que ya todo está perdido. Para la gran mayoría así es. Sin embargo, en el relato palpita una esperanza. Aquí la novedad que aporta Carpentier. Existe un lugar remoto, por muchos desconocido, en el que aún se deja sentir el aroma de la vida[22]. Sin embargo, a ese lugar muy pocos llegan y si lo abandonan ya no pueden volver. Es la experiencia del protagonista. Para él su paso por el Amazonas es una suerte de *regreso de entre las sombras*. El sujeto ha podido salir de la sociedad de los que viven sin vivir, ha dejado atrás la piedra que pesaba sobre sus hombros y ha sido recibido en un paraíso terrenal. De este modo, de acuerdo con su testimonio, hay en los pueblos del Amazona una esperanza para el mundo civilizado. ¿Por qué es así? Se debe a que esos pueblos no se encuentran en el mismo estado de desarrollo (y decadencia) propia de la civilización occidental, por lo tanto, no participan de los vicios de la cultura moderna.

El renacer, sin embargo, sólo es posible si media un retorno al origen. Esto el Amazona lo permite: en él se dejan oír los *coros de montañas, de manantiales y de tormentas*, y resuena la *voz de la tierra, que es Madre a la vez, arcilla y matriz, como las Madres de Dioses que aún reinan en la selva*[23]. Cabe, entonces, un renacer de la vida para quienes son parte de una agónica civilización, porque existe un lugar en el mundo en el que habita una porción de humanidad que parece haber salido del tiempo y que aún conserva virgen y puro lo más auténtico de nuestra raza[24].

2. El motivo del viaje

En el conjunto del relato se destaca el motivo del viaje. El protagonista realiza dos viajes. El primero es, ciertamente, el más importante. Comienza cuando el musicólogo, una vez aceptada la misión que le ha confiado el Curador del Museo Organográfico, se pone en

[22] En la misma línea el epígrafe con que se inaugura el capítulo segundo: "*Ha! I scent life!*" (Shelley). Es justamente esto lo que ocurre al protagonista en la medida que, remontando el Orinoco, se va internando en el Amazona.
[23] Carpentier, «Los pasos perdidos», 1993, 358.
[24] El protagonista en sucesivas ocasiones presenta a Rosario (la mujer que conoce al llegar a Sudamérica y de la que se enamora) como una mujer en la que se puede ver lo más auténtico de la raza. Como ejemplo de ello, el siguiente texto: "Entre su carne y la tierra que se pisaba se establecían relaciones escritas en las pieles ensombrecidas por la luz, en la semejanza de las cabelleras visibles, en la unidad de formas que daba a los talles, a los hombros, a los muslos que aquí se alababan, una factura común de obra salida de un mismo torno", Ibíd, 248. A lo largo del relato se va evidenciando el valor simbólico que ocupan en el relato la figuras femeninas en relación con el origen de la vida. Así, como veremos, también lo es Rosario, en cuanto resulta ser para el protagonista una inigualable oportunidad de recuperar la vitalidad perdida.

camino para conseguir unos extraños instrumentos musicales que se encuentran en un remoto lugar de Sudamérica. El segundo viaje, mucho más breve, se ubica hacia el final de la novela. Se trata, esta vez, del intento fallido del protagonista por retornar a la vida que dejó suspendida al volver a la civilización. Con ese segundo viaje, al ver frustrado su propósito, la aventura del protagonista concluye en el que parece ser su definitivo regreso a la civilización.

Al momento de valorizar el significado del viaje para el protagonista, es de notar que, si bien el sujeto, tras el fracaso final, vuelve al lugar del que partió, no regresa a su vida de siempre. Ha perdido lo que antes tenía. A raíz de lo vivido en América, se ve despojado de las claves de significación y las seguridades que tenía antes de partir[25]. En ese sentido, el suyo es un viaje sin retorno.

A la vista del dramático final, nos podríamos preguntar si hubiera sido mejor para el protagonista nunca haber emprendido tal aventura. Necesario es decir, en respuesta a esta pregunta, que, si bien la experiencia ha dejado al protagonista situado en un incómodo lugar, antes del viaje el musicólogo no se encontraba mejor. Además, el viaje no ha sido inútil. El sujeto cuenta ahora con una experiencia que le ha aportado nueva claridad respecto de lo que verdaderamente importa a la existencia y lo ha dejado mejor dotado para arremeter nuevamente, se espera que con mayor suerte, en la aventura de vivir. Finalmente, es de notar que en el relato el desenlace final queda pendiente. No sabemos si el protagonista finalmente será capaz de tomar su vida en sus manos, para, haciendo acopio de lo recibido en América, cultivar aquello que le puede dar sentido a su existencia, o se atascará nuevamente en aquella vida sin fundamentos que la desgastada civilización occidental propicia. Finalmente, un dato a considerar es que el protagonista, cual cronista de Indias, ha ido registrando lo vivido en un diario que le sirve de memoria de la experiencia vivida. El lector ha podido acceder a la crónica del viajero y, así, ha sido hecho partícipe de su experiencia[26]. Independiente de lo

[25] Aquí el relato del reencuentro con la que era su vida antes de partir: "Y ahora vuelvo a encontrar la que fue mi casa, como si entrara en casa de otro. Ninguno de los objetos que aquí veo tiene para mí el significado de antes, ni tengo deseos de recuperar esto o aquello. Entre los libros alineados en los entrepaños de la biblioteca hay centenares que para mí han muerto. Toda una literatura que yo tenía por lo más inteligente y sutil que hubiera producido la época, se me viene abajo con sus arsenales de falsas maravillas. El olor peculiar de este apartamento me devuelve a una vida que no quiero vivir por segunda vez...", Ibíd, 387.

[26] El diario del viajero es una suerte de escrito autobiográfico al estilo de las Crónicas de Indias. Se inicia para el protagonista en el segundo capítulo del relato (cuando el musicólogo ya se encuentra en Sudamérica), es fechado por días o por segmentos de día y, junto con dar cuenta de las anécdotas y aventuras vividas por el protagonista, va introduciendo al lector, poco a poco, en el mundo interior de quien relata la experiencia. Respecto de cómo entender este diario escrito por el protagonista,

que haga o deje de hacer el protagonista de la novela, la experiencia por él vivida ha llegado a otras manos. Podemos pensar, entonces, que el definitivo final de la historia dependerá de lo que el lector haga con aquello que accidentalmente ha recibido.

El viaje es un motivo que recibe por parte de Carpentier un cuidado trabajo literario. En el relato se establece un claro paralelo entre el protagonista y Ulises –legendario personaje que encarna el ideal del viajero–. Igual que Ulises, el protagonista se aventura en un largo viaje, con el fin de cumplir una importante misión. La relación se ve fortalecida con la incorporación de un personaje secundario que interviene en el relato. Nos referimos al griego Yannes, un minero buscador de diamantes que regala al protagonista y a Rosario un ejemplar de la Odisea que siempre traía con él[27].

En el relato se destaca el ideal del viajero. Se trata de un modo de vida con el que el protagonista tiene ocasión de medirse a partir de su encuentro con otros personajes. Así, por ejemplo, ocurre con el Adelantado, que se presenta en la novela como un ejemplo del viajero, conquistador de nuevas tierras, capaz de arriesgar lo que tiene para ir más allá de lo ya conocido, y que ha llegado, incluso, a fundar una ciudad (lo que provoca en el protagonista gran admiración). Del mismo modo ocurre con Rosario, su madre y sus hermanas, mujeres del lugar que, sin temor a lo desconocido, se desplazan grandes distancias, y lo hacen ligeras de equipaje[28]. Se destaca la virtud de quienes como ellas recorren esas tierras con conciencia

---

resulta interesante el sugerente análisis de G. Pérez de Firmat, «El lenguaje secreto de Los pasos perdidos», *Modern Language Notes* 99, 2, n°. Hispanic Issue (marzo de 1984): 342–57. De acuerdo con este autor, aun cuando la intención del protagonista es hacer pensar al lector que lo suyo es un diario de viaje, al momento de escribir el diario, quien relata los hechos estaría, más bien, en un presente posterior al viaje, mirando hacia pasado (a la experiencia ya vivida). El diario sería, entonces, una "ficción retrospectiva" a la que recurre el protagonista para anular la distancia temporal que lo separa de los hechos narrados. El diario, entonces, sería "una reconstrucción muy posterior a las aventuras en la selva" (349). Lo pretendido por el protagonista es acercar la experiencia, reviviendo, de este modo, algo que resulta para él irrecuperable. Sería la estrategia "[de] quien [estando] ya fuera de la selva e incapaz de regresar a Santa Mónica, intenta transitar por la palabra el camino que le ha sido físicamente vedado. Todo el diario se reduce a un pasaje que le permite entrar nuevamente en Santa Mónica. Al igual que el empleo constante del presente histórico, la ficci6n del diario tiene como propósito el producir una espuria inmediatez a lo americano", Ibíd, 349.

[27] La figura del griego Yannes es interesante. El relato es puesto en paralelo con la historia de Ulises. Ulises es presentado como "[el] visitador de países portentosos, nada enemigo del oro, capaz de ignorar a las sirenas por no perder su hacienda de Itaca", Carpentier, «Los pasos perdidos», 1993, 296. La relación con el protagonista es evidente. Igual que Ulises, el musicólogo proviene de un país lejano y, habiendo llegado a un lugar prometedor, ha sido sordo a aquellas voces que son capaces de despertarle el corazón. En el caso del protagonista, lo que lo lleva a desistir de su misión no es el deseo de conservar una hacienda en Itaca, sino la incapacidad de renunciar a lo que le ofrece la civilización (le falta papel para escribir su Treno).

[28] Así relatado en la obra: "Una vez más me admiro ante la naturalidad con que las gentes de estas tierras consideran el ancho mundo, echándose a navegar o a rodar durante semanas largas, con sus hamacas enrolladas en el hombro, sin los sustos del hombre cultivado ante las distancias que los precarios medios de transporte hacen inmensas. Además, el plantar la tienda en otra parte, pasar del estuario a la cabecera de un río, mudar la vivienda a la otra banda de un llano que tarda días en cruzarse, forma parte del innato concepto de libertad de seres ante cuyos ojos se presenta la tierra sin cercados, cipos ni deslindes. El suelo, aquí es de quien quiera tomarlo: a fuego y a machete se limpia una orilla de río, se para una cobija sobre

de que habitan en una tierra sin fronteras. Sorprende ver cómo ese puñado de mujeres se sienten con el derecho de tomar posesión de un territorio, como lo harían quienes se saben sus dueños[29]. A la vez, como admirable ejemplo de aventura, se menciona la migración del pueblo de los Caribes. Se trata de una gran epopeya ocurrida mucho tiempo atrás de la que los indios del lugar aún guardan recuerdo[30]. En todos los casos, particularmente en este último, lo que tenemos es una inigualable capacidad de riesgo y aventura, que es alentada por un proyecto, un anhelo, un horizonte y/o una profunda libertad. En todos ellos, en definitiva, palpita una esperanza.

Encontramos algo similar, aunque con una modulación un tanto diferente, en quienes se aventuran en suelos americanos por ir tras la promesa que anuncia el mito de El Dorado. Esta aventura también involucra un viaje. Para dar cuenta de este horizonte de ilusión y esperanza que atrajo por tanto tiempo a viajeros venidos de lejos, el literato dibuja un llamativo cuadro. Se hace mención de aventureros reunidos alrededor de una hoguera, en palabras del protagonista, "unidos por la necesidad ancestral de saber el fuego vivo en la noche"[31]. En los mitos e historias que se van contando en torno al fuego "pronto aparece, remoto, teñido de luna, el espejismo del Dorado"[32]. Se trata de la ciudad de Manoa, que se pensaba estaba ubicada en el Virreinato de Nueva Granada (entre Colombia y Venezuela), y que fue largamente buscada por los conquistadores entre los siglos XVI y XIX. Así, en los relatos se

cuatro horcones, y esto es ya *un hato* que lleva el nombre de quien se proclama su dueño, como los antiguos Conquistadores, rezando un Padrenuestro y arrojando ramas al viento", Ibíd, 405.

[29] La suprema libertad de quien va por la vida ligero de equipaje en la descripción que el protagonista hace de Rosario: "Para Rosario no existe la noción de estar lejos de algún lugar prestigioso, particularmente propicio a la plenitud de la existencia. Para ella, que ha cruzado fronteras sin dejar de hablar 'el mismo idioma y que jamás pensó en atravesar el Océano, el centro del mundo está donde el sol, a mediodía, la alumbra desde arriba. Es mujer de tierra, y mientras se ande sobre la tierra y se coma, y haya salud, y haya hombres a quien servir de molde y medida con la recompensa de aquello que llama «el gusto del cuerpo», se cumple un destino que más vale no andar analizando demasiado, porque es regido por «cosas grandes», cuyo mecanismo es oscuro, y que, en todo caso, rebasan la capacidad de interpretación del ser humano. Por lo mismo, suele decir que «es malo pensar en ciertas cosas». […] Este vivir en el presente, sin poseer nada, sin arrastrar el ayer, sin pensar en el mañana, me resulta asombroso", Ibíd, 322s.

[30] El relato de la migración de los Caribes consignada en esta obra: "Una tarde descubrí con asombro que los indios de aquí conservan el recuerdo de una oscura epopeya que fray Pedro está reconstruyendo a fragmentos. Es la historia de una migración caribe, en marcha hacia el Norte, que lo arrasa todo a su paso y jalona de prodigios su marcha victoriosa. Se habla de montañas levantadas por la mano de héroes portentosos, de ríos desviados de su curso, de combates singulares en que intervinieron los astros. La portentosa unidad de los mitos se afirma en esos relatos, que encierran raptos de princesas, inventos de ardides de guerra, duelos memorables, alianzas con animales. Las noches en que se emborracha ritualmente con un polvo sorbido por huesos de pájaros, el Capitán de los Indios se hace bardo, y de su boca recoge el misionero jirones del cantar de gesta, de la saga, del poema épico, que vive oscuramente —anterior a su expresión escrita— en la memoria de los Notables de la Selva...", Ibíd, 351. El relato de la peregrinación de los Caribes se encuentra también en *El reino de este mundo* y *El siglo de las luces*.

[31] Ibíd, 282.

[32] Ibíd, 283.

va dejando sentir lo Desconocido que atrae y pone en movimiento. No hay seguridad si las historias que se cuentan son o no verdaderas. De lo que no hay duda es que la mera sospecha de que sí lo fueran, ha sido capaz de movilizar a muchos. Un antecedente a considerar en este fenómeno es que en las historias que circulan no todo es fantasía. Ellas tienen un asidero en la realidad. Existen en este remoto lugar señales evidentes de que en estas tierras algo grande ha existido. Se trata de una impresionante civilización, que adoraba a sus dioses y había erigido en su honor grandes monumentos. De seguro debieron dejar a su paso enormes riquezas[33]. Los aventureros llegan a ese lugar porque han sido seducidos por las historias, y porque existen señales evidentes que apuntan a un misterio que permanece oculto y aún inexplorado, cuya sola mención provoca un verdadero conjuro[34].

El viaje, finalmente, representa un puente que vincula el *acá* de la civilización occidental con el *allá* americano. Es de notar como, en la medida que transcurre el relato, el que fuera el *acá* del protagonista se convierte en su *allá*, y cómo aquello que hasta entonces no ocupaba ningún espacio en su *existencia civilizada*, se convierte en el *aquí y ahora* desde el que quiere y puede reinterpretar su vida. Así ocurre en la medida que el protagonista se reencuentra con sus raíces[35]. Entonces, el que era inicialmente un *Allá*, si no desconocido, por lo menos

[33] La leyenda del Dorado en el relato de Carpentier: "De la selva de los Mayas surgían escalinatas, atracaderos, monumentos, templos llenos de pinturas portentosas, que representaban ritos de sacerdotes-peces y de sacerdotes-langostas. Unas cabezas enormes aparecían de pronto, tras de los árboles derribados, mirando a los que acababan de hallarla con ojos de párpados caídos, más terribles aún que dos pupilas fijas, por su contemplación interior de la Muerte. En otra parte había largas Avenidas de Dioses, erguidos frente a frente, lado a lado, cuyos nombres quedarían por siempre ignorados —dioses derrocados, fenecidos, luego de que, por siglos y siglos, hubiesen sido la imagen de una inmortalidad negada a los hombres. Descubríanse en las costas del Pacífico unos dibujos gigantescos, tan vastos que se había transitado sobre ellos desde siempre sin saber de su presencia bajo los pasos, trazados como para ser vistos desde otro planeta por los pueblos que hubieran escrito con nudos, castigando toda invención de alfabetos con la pena máxima. Cada día aparecían nuevas piedras talladas en la selva; la Serpiente Emplumada se pintaba en remotos acantilados, y nadie había logrado descifrar los millares de petroglifos que hablaban, por formas de animales, figuraciones astrales, signos misteriosos, en las orillas de los Grandes Ríos", Ibíd, 286..

[34] Aquí la mención de los relatos capaces de atraer a los aventureros. Interesante la relación que establece el autor entre el poder del mito y su pervivencia en el recuerdo de quienes escuchan estas historias: "El doctor Montsalvatje, erguido junto a la hoguera, señalaba las mesetas lejanas que se pintaban en azul profundo hacia donde iba la luna: «Nadie sabe lo que hay detrás de esas Formas», decía, con un tono que nos devolvió una emoción olvidada desde la infancia. Todos tuvimos ganas de pararnos, de echar a andar, de llegar antes del alba a la puerta de los prodigios. Una vez más rebrillaban las aguas de la Laguna de Parima. Una vez más se edificaban, en nosotros, los alcázares de Manoa. La posibilidad de su existencia quedaba nuevamente planteada, ya que su mito vivía en la imaginación de cuantos moraban en las cercanías de la selva —es decir: de lo Desconocido—. Y no pude menos que pensar que el Adelantado, los mineros griegos, los dos caucheros y todos los que, cada año, tomaban los rumbos de la Espesura, al cabo de las lluvias, no eran sino buscadores del Dorado, como los primeros que marcharon al conjuro de su nombre". Ibíd, 286s.

[35] Un aspecto que se destaca en cuanto a su capacidad de introducir en la cultura es el lenguaje. Así lo vivencia el protagonista. Al llegar a Sudamérica, lo recibe el idioma de su niñez: "Y una fuerza me penetra lentamente por los oídos, por los poros: el idioma. He aquí, pues, el idioma que hablé en mi infancia; el idioma en que aprendí a leer y a solfear; el idioma enmohecido en mi mente por el poco uso, dejado de lado como herramienta inútil, en país donde de poco pudiera servirme", Ibíd, 180. Junto al reencuentro con el idioma, los olores, sabores y colores que, desde su familiaridad y la novedad

olvidado, se va transformando en su *Acá* amigable y familiar. A la vez, el que en principio era entendido como su *Acá* que, aunque vacío y gastado, era vivenciado como lugar de pertenencia, se torna un *Allá* ajeno y distante, al cual el protagonista ya no quiere volver[36].

Por su parte, el eje espacial propio del viaje se entrecruza en el relato con un eje temporal. El viaje por la ribera del Orinoco es experimentado por el protagonista como una experiencia de retroceso en el tiempo[37]. De este modo, el desplazamiento espacial hace posible al protagonista la transgresión de las fronteras temporales a las que normalmente se ve sometido. El viaje, de este modo, contempla tanto un desplazamiento espacial como un dinamismo temporal, tiene consistencia y realidad objetiva (el personaje efectivamente se desplaza físicamente), a la vez que se acompaña de un correlato subjetivo que depende de la percepción de la realidad y de lo que la maravilla americana permite.

3. El rol paradigmático de los personajes

En el relato los personajes son caracterizados cuidadosamente. Si bien todos los personajes juegan un rol de importancia, en el conjunto del relato se destacan las tres mujeres –Ruth, Mouche y Rosario–, y el misionero Fray Pedro de Henestosa. Diremos una palabra sobre todos ellos.

Las tres mujeres: Ruth, Mouche y Rosario

Tres son las mujeres que participan en el relato: Ruth, Mouche y Rosario. Es claro que las tres, pero ante todo Rosario, ocupan un lugar fundamental en la vida del protagonista y tienen un valor simbólico en el conjunto del relato. El musicólogo está casado con una mujer llamada Ruth. De ella sólo sabemos que es actriz de profesión y que con ella huyó el protagonista al regresar de la guerra, como él mismo relata, destrozando de paso la vida de

que provoca el encuentro con esa experiencia familiar, van haciendo al protagonista permeable a la nueva realidad con la que se va encontrando paso a paso, cf. Ibíd, 182. 187s.

[36] Carpentier, «Los pasos perdidos», 1993, 339.

[37] Es lo que el protagonista describe con asombro cuando se encuentra con las tribus indígenas del lugar: "Y he aquí que ese pasado, de súbito, se hace presente. Que lo palpo y aspiro. Que vislumbro ahora la estupefaciente posibilidad de viajar en el tiempo, como otros viajan en el espacio...", Ibíd, 320. Aquí una interesante nota de lo real maravilloso americano: sin salir del tiempo es posible atravesar las diversas épocas que recorren la historia de América, y encontrarse así con "el hombre prehistórico, contemporáneo nuestro", Ibíd, 340. De ello también da cuenta el entorno natural con el que se va encontrando el protagonista: "Hace dos días que andamos sobre el armazón del planeta, olvidados de la Historia y hasta de las oscuras migraciones de las eras sin crónica. […] Lavadas de su vestidura —cuando la tuvieron— por milenios de lluvias, son Formas de roca desnuda, reducidas a la grandiosa elementalidad de una geometría telúrica. Son los monumentos primeros que se alzaron sobre la corteza terrestre, cuando aún no hubiera ojos que pudieran contemplarlos, y su misma vejez, su abolengo impar, les confiere una aplastante majestad", Ibíd, 326ss.

un muy buen hombre[38]. Según cuenta el protagonista, la relación entre ellos se ha ido desgastando por culpa de la rutina. En el presente del relato su vida en pareja se ve reducida a lo que el protagonista llama *la convivencia del séptimo día*, que consiste en un encuentro conyugal cada domingo que, según reconoce el mismo protagonista, sólo sirve para reavivar por un momento la desgastada relación[39]. El protagonista relata cómo la soledad que siente cuando se encuentra al lado de su esposa (a la par que el desencanto que encuentra en su trabajo), lo han llevado a buscar consuelo en los brazos de otra mujer. Así explica la presencia de Mouche (su amante) en su vida. El nombre de las dos mujeres merece atención. Ruth es un nombre de origen bíblico. En el Antiguo Testamento la mujer llamada Ruth es la personificación de la compañera fiel[40]. Observando la relación que existe entre ellos y considerando el significado del nombre, podemos pensar que en el relato Ruth representa el espacio en el que, aunque falte todo lo demás, es posible encontrar estabilidad. El significado del nombre Mouche, en cambio –que significa mosca o lunar postizo en francés–, habla de lo inauténtico o de algo que resulta molesto y desagradable. Mientras el protagonista vivió acomodado en el mundo civilizado, Mouche sirvió al protagonista de puerta de escape de la soledad y el sinsentido de su vida y profesión[41]. En Sudamérica, en cambio, cuando el protagonista conoce a Rosario, tanto Ruth –rostro de lo estable pero vacío de significado–, como Mouche –expresión de lo inauténtico que, finalmente, se torna molesto y desagradable– son expulsadas de su vida.

Así, en la experiencia del protagonista, como tiempo atrás le ocurriera con María del Carmen (amor de su infancia), estando en América, la significatividad se viste de mujer. Se trata en este caso de una mujer nativa del lugar llamada Rosario, en quien el protagonista encuentra un trozo de lo más puro de Sudamérica[42]. Rosario se hace llamar a sí misma "tu

[38] Cf. Carpentier, «Los pasos perdidos», 1993, 159.

[39] Cf. Ibíd, 146. Se está haciendo referencia al relato de la creación del libro del Génesis: el séptimo día, después de su obra creadora, Dios descansó. Cf. Gen. 2,2. En este caso el descanso consiste en un instante de convivencia conyugal. Entonces, ¿de qué descansa el protagonista? A la vista del relato podemos pensar que se trata de descansar de la soledad en la que se encuentra este hombre en lo cotidiano de su existencia.

[40] Es lo que tenemos en el pasaje bíblico de Rut 1, 1-7; 4, 9-10

[41] Así lo relata el mismo protagonista: "Mi alma diurna estaba vendida al Contable –pensaba en burla de mí mismo–; pero el Contable ignoraba que, de noche, yo emprendía raros viajes por los meandros de una ciudad invisible para él, ciudad dentro de la ciudad, con moradas para olvidar el día como el Venusherg y la Casa de las Constelaciones, cuando un vicioso antojo, encendido por el licor, no me llevaba a los apartamentos secretos, donde se pierde el apellido al entrar", Carpentier, «Los pasos perdidos», 1993, 149.

[42] Es interesante cómo en la descripción que el autor hace de Rosario se refleja el rostro de lo mestizo americano. La raza americana es aquí considerada como una raza única, digna de ser nombrada como tal: "Desde donde me hallaba sólo acertaba a ver algo menos de la mitad de su semblante, de pómulo muy marcado bajo un ojo alargado hacia la sien, que se ahondaba

mujer"[43]. Así, en el relato la mujer americana ocupa un lugar similar al que, de acuerdo con la narración del Génesis, ocupara en el origen la que recibió del Creador el nombre de Mujer, y que fue reconocida por el primer hombre como su auténtica compañera[44]. El contraste –como rostro de lo inapropiado e inauténtico– lo encontramos en Mouche. Ocurre al protagonista que el progresivo alejamiento de Mouche se acompaña de la creciente atracción que siente por Rosario. Así, corren en paralelo el distanciamiento de lo inauténtico y la penetración en lo que le permite arraigar en su origen y su verdad[45]. Así las cosas, se comprende por qué la partida de Mouche fue para el protagonista un motivo de alivio y una

---

en profunda sombra bajo la voluntariosa arcada de la ceja. El perfil era un dibujo muy puro, desde la frente a la nariz; pero, inesperadamente, bajo los rasgos impasibles y orgullosos, la boca se hacía espesa y sensual, alcanzando una mejilla delgada, en fuga hacia la oreja, que acusaba en fuertes valores el modelado de aquel rostro enmarcado en una pesada cabellera negra, recogida, aquí y allá, por peinetas de celuloide. Era evidente que varias razas se encontraban mezcladas en esa mujer, india por el pelo y los pómulos, mediterránea por la frente y la nariz, negra por la sólida redondez de los hombros y una peculiar anchura de la cadera, que acababa de advertir al verla levantarse para poner el hato de ropa y el paraguas en la rejilla de los equipajes. Lo cierto era que esa viviente suma de razas tenía raza. Al ver sus sorprendentes ojos sin matices de negrura evocaba las figuras de ciertos frescos arcaicos, que tanto y tan bien miran, de frente y de costado, con un círculo de tinta pintado en la sien. Esa asociación de imágenes me hizo pensar en la Parisiense de Creta, llevándome a notar que esa viajera surgida del páramo y de la niebla no era de sangre más mezclada que las razas que durante siglos se habían mestizado en la cuenca mediterránea. Más aún: llegaba a preguntarme si ciertas amalgamas de razas menores, sin transplante de las cepas, eran muy preferibles a los formidables encuentros habidos en los grandes lugares de reunión de América, entre celtas, negros, latinos, indios y hasta «cristianos nuevos», en la primera hora. Porque aquí no se habían volcado, en realidad, pueblos consanguíneos, como los que la historia malaxara en ciertas encrucijadas del mar de Ulises, sino las grandes razas del mundo, las más apartadas, las más distintas, las que durante milenios permanecieron ignorantes de su convivencia en el planeta", Ibíd, 222s.

[43] Así lo relata el protagonista: "Ella se llama a sí misma *Tu mujer* refiriéndose a ella en tercera persona: «*Tu mujer* se estaba durmiendo; *Tu mujer* te buscaba»... Y en esa constante reiteración del posesivo encuentro como una solidez de concepto, una cabal definición de situaciones, que nunca me diera la palabra esposa. Tu mujer es afirmación anterior a todo contrato, a todo sacramento. Tiene la verdad primera de esa matriz que los traductores mojigatos de la Biblia sustituyen por entrañas, restando fragor a ciertos gritos proféticos", Ibíd, 322. Se sigue al encuentro del protagonista con Rosario la siguiente cita del Quijote: "En un lugar de la Mancha, de cuyo nombre no quiero acordarme, no ha mucho que vivía un hidalgo de los de lanza en astillero, adarga antigua, rocín flaco y galgo corredor…", Ibíd.. Esto nos autoriza a pensar que en el relato Rosario es para el protagonista como la Dulcinea de Cervantes.

[44] Recordar el relato de la creación de Gén 2, 18-24: "Después, el Señor Dios dijo: «No es bueno que el hombre esté solo. Haré una ayuda ideal para él». Entonces el Señor Dios formó de la tierra todos los animales salvajes y todas las aves del cielo. Los puso frente al hombre para ver cómo los llamaría, y el hombre escogió un nombre para cada uno de ellos. Puso nombre a todos los animales domésticos, a todas las aves del cielo y a todos los animales salvajes; pero aún no había una ayuda ideal para él. Entonces el Señor Dios hizo que el hombre cayera en un profundo sueño. Mientras el hombre dormía, el Señor Dios le sacó una de sus costillas y cerró la abertura. Entonces el Señor Dios hizo de la costilla a una mujer, y la presentó al hombre. «¡Al fin! —exclamó el hombre—. ¡Esta es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Ella será llamada "mujer" porque fue tomada del hombre». Esto explica por qué el hombre deja a su padre y a su madre, y se une a su esposa, y los dos se convierten en uno solo".

[45] La dialéctica que se provoca entre las dos mujeres en el siguiente pasaje: "Por lo demás, la joven crecía ante mis ojos a medida que transcurrían las horas, al establecer con el ambiente ciertas relaciones que me eran cada vez más perceptibles. Mouche, en cambio, iba resultando tremendamente forastera dentro de un creciente desajuste entre su persona y cuanto nos circundaba. […] Rosario, en cambio, era como la Cecilia o la Lucía que vuelve a engastarse en sus cristales cuando termina de restaurarse un vitral. De la mañana a la tarde y de la tarde a la noche se hacía más auténtica, más verdadera, más cabalmente dibujada en un paisaje que fijaba sus constantes a medida que nos acercábamos al río. Entre su carne y la tierra que se pisaba se establecían relaciones escritas en las pieles ensombrecidas por la luz, en la semejanza de las cabelleras visibles, en la unidad de formas que daba a los talles, a los hombros, a los muslos que aquí se alababan, una factura común de obra salida de un mismo torno. Me sentía cada vez más cerca de Rosario, que embellecía de hora en hora, frente a la otra que se difuminaba en su distancia presente, aprobando cuanto decía y expresaba", Carpentier, «Los pasos perdidos», 1993, 247s.

causa de liberación[46]. Vemos de este modo que, en la renovación interior que experimenta el protagonista, media la experiencia de encuentro con el verdadero amor. En Rosario el protagonista cree encontrar un hogar. En relación con el arraigo que genera identidad, es significativo el episodio en que Rosario por primera vez lo llama por su nombre (más teniendo en cuenta que, como hemos dicho, a lo largo del relato nunca se menciona el nombre del protagonista):

> "Hoy, por vez primera, Rosario me ha llamado por mi nombre, repitiéndolo mucho, como si sus sílabas tuvieran que tornar a ser modeladas —y mi nombre, en su boca, ha cobrado una sonoridad tan singular, tan inesperada, que me siento como ensalmado por la palabra que más conozco, al oírla tan nueva como si acabara de ser creada. Vivimos el júbilo impar de la sed compartida y saciada, y cuando nos asomamos a lo que nos rodea, creemos recordar un país de sabores nuevos"[47].

Llama la atención cómo en boca de Rosario el nombre del protagonista adquiere una sonoridad singular. A la vez, al ser reconocido (nombrado), el sujeto descubre de sí mismo algo que se encontraba oculto a sus ojos. Así, el encuentro Yo-Tú se revela como un espacio de identidad y como un lugar en el que es posible recuperar la propia singularidad. De este modo, el que es amado es recreado por el Tú amante en la experiencia del amor. En la experiencia del protagonista, el encuentro Yo-Tú se presenta como un espacio de singularidad, identidad y renacer, y Sudamérica se transforma en un lugar capaz de rescatar a quien se sabe extraviado. Si bien para el protagonista su estadía en este paraíso no se prolonga para siempre, el breve tiempo que dura su visita define para él un nuevo comienzo. Al regresar de este viaje su vida ya no es la misma: rotas las amarras y desmanteladas las antiguas certezas, no le queda sino recomenzar.

En el relato llama la atención la tensión interior que en un determinado momento se produce en el protagonista entre el amor que siente por Rosario y la potencia creadora del artista que también vive en él. El músico que siempre fue en un determinado momento despertó y, como nacido de un sueño –lo que, por el constante paralelo con el relato del

[46] En el relato de la partida de Mouche se deja sentir el alivio del protagonista al verse liberado de su presencia: "La barca ha desaparecido ahora en la lejanía de un estero, cerrando con su partida una etapa de mi existencia. Jamás me he sentido tan ligero, tan bien instalado en mi cuerpo, como esta mañana", Ibíd, 295.
[47] Ibíd, 298.

Génesis, recuerda el sueño de Adán del que nació la mujer–, adquirió vida el Treno. Entonces, el protagonista se ve enfrentado a dos proyectos posibles. Ambos se han abierto inesperadamente y debe elegir. El primero, sostenido en el amor, se dibuja como una vida sencilla en Santa Mónica de los Venados al lado de Rosario. El segundo se presenta como un incierto futuro, que se abre a partir de la creatividad artística que desde siempre palpitó en su interior, pero que ahora lo desborda. En ambos casos es vida en movimiento. No hay una respuesta absoluta sobre qué debe elegir. Lo único evidente –que aprendió estando en la civilización– es que, de no prestar oído a su yo profundo, su vida se verá nuevamente reducida al vacío y el sinsentido. En Sudamérica, al calor de sus raíces, se ha despertado su pasión y ella reclama un espacio de manifestación. El hombre ha aprendido del Adelantado que el ser humano debe forjarse un destino. Ha descubierto al lado de Rosario que cabe para él un nuevo comienzo y que puede cultivar una vida diferente en la sencillez de Santa Mónica. Sin embargo, su historia y verdad lo traicionan. Él es un artista y su genio despertó con él. Así, el lector comprende que para quien ya es deudor de una historia no cabe un origen absoluto. Es lo que representan su esposa Ruth y su vocación por la música. El sujeto, finalmente, debe volver a su realidad. Queda claro, de este modo, que no basta con un cambio de posición para que ocurra una real transformación. Si no media una conversión de fondo, se corre el peligro de reproducir, una y otra vez, el destino de Sísifo.

La figura de Fray Pedro

Fray Pedro es un enigmático personaje. Si bien su rol en el relato no es protagónico, tiene significativas intervenciones[48]. Cuando los viajeros van de camino y son azotados por una tempestad, vemos a fray Pedro con el bastón dominando las aguas: "Tomando el oficio de baqueano, fray Pedro, con un pie afianzado en cada borde, va arrumbando las canoas con el bastón"[49]. La escena nos hace pensar en el pasaje bíblico veterotestamentario en que se muestra a Moisés golpeando la roca con el bastón y dominando así el flujo de las aguas[50]. Una vez más se evidencia la relación que existe entre fray Pedro y Moisés cuando, estando los viajeros reunidos en torno al fuego, fray Pedro levanta con su vara una serpiente que

[48] El personaje fray Pedro es inspirado en el monje franciscano fray Diego de Valdearenas, que Carpentier conoció en uno de sus viajes a Venezuela (el viaje realizado en julio de 1947). Cf. González Echevarría, *Alejo Carpentier*, 227.
[49] Carpentier, «Los pasos perdidos», 1993, 310.
[50] Ver la cita bíblica de Núm 20, 1-11

acaba de matar[51]. Esta relación se ve confirmada al atender al detalle, en la misma escena, de la mención de las ranas (del todo innecesaria en el marco del relato), que hace pensar en la salida de Israel de Egipto encabezada por Moisés, provocada por las diez plagas enviadas por Yahvé sobre los egipcios para que dejaran ir a los hebreos, la segunda de las cuales corresponde a la plaga de las ranas[52].

Encontramos, además, dos situaciones en las que se establece un evidente paralelo entre fray Pedro y Jesús. La primera se encuentra en la escena de la tormenta que azota la barca en que van los viajeros cuando van remontando el Orinoco. Vemos a fray Pedro, igual que en su momento Jesús, de pie en la barca haciendo frente a la tempestad[53]. Es un momento en que la vida de los aventureros se ve amenazada. El protagonista siente miedo y se refugia como un niño en los brazos de Rosario. El gesto del protagonista hace que sobresalga la actitud del fraile, que permanece firme en su puesto dirigiendo la embarcación. Igual que ocurre en la escena bíblica de la tempestad calmada, una vez que ha cesado la tormenta, se describe cómo la barca llega a tierra firme. Se confirma la relación que existe entre lo que viven los viajeros y el relato bíblico cuando, en la Eucaristía de acción de gracias que es presidida por el capuchino al llegar a la aldea, éste elige el texto bíblico de Jesús calmando la tempestad[54]. Finalmente, la referencia al miedo en las palabras con que el capuchino intenta motivar al protagonista a participar en la misa de acción de gracias, conecta lo que vivieron los viajeros en su precaria embarcación con la vivencia de los discípulos de Jesús en la barca (particularmente Pedro):

> "Fray Pedro se volvió hacia mí: «Hijo, estos indios rehúsan el bautismo; no quisiera que te vieran indiferente. Si no quieres hacerlo por Dios, hazlo por mí.» Y apelando a la más universal de las dudas, añadió, con acento más áspero: «Recuerda que tú estabas en las mismas barcas y también tuviste miedo»"[55].

[51] Así relatado: "Y cuando sus pepitas volvieron al cristal, pareció́ que el fuego alumbraba menos y que la noche se tornaba más fría. En el río mugían enormes ranas. De súbito, fray Pedro arrojó su bastón al fuego, y el bastón se hizo vara de Moisés al levantar la serpiente que acababa de matar", Carpentier, «Los pasos perdidos», 1993, 287.
[52] Relatado en Ex 8, 1-15
[53] Cf. Carpentier, «Los pasos perdidos», 1993, 311s. La cita bíblica corresponde a Mt 8, 23-27; Mc 4, 35-41; Lc 8, 22-25.
[54] Aquí el relato del episodio: "Nuestras naves han sido azotadas por una tempestad y nos narra el monje ahora, a tenor de la sacra escritura, cómo fue hecho en el mar tan gran movimiento que el barco se cubría de las ondas; mas El dormía, y llegándose sus discípulos le despertaron diciendo: Señor, sálvanos que perecemos; y El les dice: ¿Por qué teméis, hombres de poca fe?, y entonces, levantándose, reprendió́ a los vientos y a la mar y fue grande bonanza", Ibíd, 318.
[55] Ibíd, 317s.

Fray Pedro se destaca, ante todo, por su valor y entrega. Esto se evidencia a lo largo de todo el relato, pero se nota especialmente al final, cuando sale al encuentro de la muerte. El misionero, siguiendo un deseo por largo tiempo atesorado, finalmente, se interna en tierras peligrosas y pierde la vida en manos de una tribu de indios guerreros (los indios bravíos del Cerro de los Petroglifos). El protagonista, admirado, enaltece el gesto como ejemplo de una muerte (y una vida) con sentido:

> "Por un buscador de oro —decía el artículo— llegado recientemente a Puerto Asunción, se sabía que el cuerpo de fray Pedro de Henestrosa había sido hallado, atrozmente mutilado, en una canoa echada al río por sus matadores, para que llegara a tierra de blancos, a modo de horrenda advertencia. […] Pienso que los matadores deben haber desnudado a fray Pedro, luego de flecharlo, y levantando sus costillas flacas con un pedernal, deben haberle arrancado el corazón, en remembranza de un viejísimo acto ritual. Tal vez lo hayan castrado; tal vez lo hayan desollado, escuadrado, desmenuzado, como una res. Puedo imaginar las posibilidades más crueles, las ablaciones más sangrientas, las peores mutilaciones impuestas a su viejo cuerpo. Pero no acabo de hallar en su terrible muerte el horror que me causaron otras muertes de hombres que no sabían por qué morían, invocando a la madre o tratando de detener, con las manos, el desfiguro de un rostro ya sin nariz ni mejillas. Fray Pedro de Henestrosa había tenido la suprema merced que el hombre puede otorgarse a sí mismo: la de salir al encuentro de su propia muerte, retarla y caer traspasado en lucha que sea, para el vencido, asaeteada victoria de Sebastián: confusión y derrota final de la muerte"[56].

El mensaje que se comunica al lector es importante. Lo peor que le puede pasar al ser humano no es morir, sino morir sin saber por qué se está muriendo. Cuando el capuchino sale en busca de su propia muerte, al enrostrarla de esa forma, triunfa sobre el miedo y la confusión que la acompaña. Venció sobre la muerte al resignificarla por medio de una causa justa que mereció la entrega de la propia vida. La luz que aporta fray Pedro a la cuestión de la muerte se vuelve aún más evidente cuando esta escena es puesta en relación con otras dos referencias a la muerte que encontramos en el relato. Una de ellas se encuentra en el velatorio

[56] Ibíd, 404.

del padre de Rosario. En este episodio la muerte es ubicada al centro de la escena, como protagonista y anfitriona en ese doloroso momento:

> "En aquel caserón de ocho ventanas enrejadas seguía trabajando la muerte. Estaba en todas partes, diligente, solícita, ordenando sus pompas, agrupando los llantos, encendiendo los cirios, velando por que cupiera el pueblo entero en las vastas estancias de poyos profundos y anchos umbrales para contemplar mejor su obra"[57].

Junto con la falta de empatía y desconexión de quienes hablan a los muertos desde la mera angustia que les provoca la partida de un ser querido, el sujeto en la modernidad ha olvidado el lenguaje de la muerte que es nacido del contacto con la ultimidad en la que introduce la muerte[58]. Aquí radica uno de sus más serios problemas del sujeto en la modernidad. Los pueblos primitivos saben del origen y del valor del presente, porque saben dialogar con ese desgarrador final. A la vez, porque prestan oído a la muerte, conocen el misterio y la dignidad de la vida, y por eso la respetan.

Finalmente, encontramos una nueva escena clave relativa a la muerte en el momento en que el protagonista, al llegar a la aldea donde se encuentran los instrumentos musicales que busca, participa en un particular ritual mortuorio. Se trata de la lucha del hechicero de la aldea contra el emisario de la muerte. Llama poderosamente la atención del protagonista los esfuerzos del hechicero por arrebatarle a la muerte su presa. El protagonista se sabe testigo de la vida que se resiste a morir y que lucha contra la muerte, y que, así, se hace partícipe del final de la vida. En la resistencia ante lo inapelable de la muerte expresada en este combate, se evidencia una nota fundamental de lo humano: lo más propio del ser humano es la vida. Sin embargo, a esa vida le pertenece la muerte como una de las más auténticas y originarias leyes que forman parte de la aventura de existir[59]. Aquí el relato que, aunque es un poco extenso, vale la pena tener delante para comprender bien este punto:

---

[57] Ibíd, 270.

[58] El siguiente texto da cuenta del contraste que representa lo que encuentra aquí el protagonista respecto de lo propio de la civilización en lo relativo a su no-relación con la muerte: "Recordaba, a la vez, cuán mezquina y mediocre cosa se había vuelto la muerte para los hombres de mi Orilla —mi gente—, con sus grandes negocios fríos, de bronces, pompas y oraciones, que mal ocultaban, eras de sus coronas y lechos de hielo, una mera agremiación de preparadores enlutados, con solemnidades de cumplido, objetos usados por muchos, y algunas manos tendidas sobre el cadáver, en espera de monedas", Ibíd, 273.

[59] Cf. Ibíd, 335.

"Pero he aquí que todos echan a correr. Detrás de mí, bajo un amasijo de hojas colgadas de ramas que sirven de techo, acaban de tender el cuerpo hinchado y negro de un cazador mordido por un crótalo. Fray Pedro dice que ha muerto hace varias horas. Sin embargo, el Hechicero comienza a sacudir una calabaza llena de gravilla —único instrumento que conoce esta gente— para tratar de ahuyentar a los mandatarios de la Muerte. Hay un silencio ritual, preparador del ensalmo, que lleva la expectación de los que esperan a su colmo. Y en la gran selva que se llena de espantos nocturnos, surge la Palabra. Una palabra que es ya más que palabra. Una palabra que imita la voz de quien dice, y también la que se atribuye al espíritu que posee el cadáver. Una sale de la garganta del ensalmador; la otra, de su vientre. Una es grave y confusa como un subterráneo hervor de lava; la otra, de timbre mediano, es colérica y destemplada. Se alternan. Se responden. Una increpa cuando la otra gime; la del vientre se hace sarcasmo cuando la que surge del gaznate parece apremiar. Hay como portamentos guturales, prolongados en aullidos; sílabas que, de pronto, se repiten mucho, llegando a crear un ritmo; hay trinos de súbito cortados por cuatro notas que son el embrión de una melodía. Pero luego es el vibrar de la lengua entre los labios, el ronquido hacia adentro, el jadeo a contratiempo sobre la maraca. Es algo situado mucho más allá del lenguaje, y que, sin embargo, está muy lejos aún del canto. Algo que ignora la vocalización, pero es ya algo más que palabra. A poco de prolongarse, resulta horrible, pavorosa, esa grita sobre el cadáver rodeado de perros mudos. Ahora, el Hechicero se le encara, vocifera, golpea con los talones en el suelo, en lo más desgarrado de un furor imprecatorio que es ya la verdad profunda de toda tragedia —intento primordial de lucha contra las potencias de aniquilamiento que se atraviesan en los cálculos del hombre—. Trato de mantenerme fuera de esto, de guardar distancias. Y, sin embargo, no puedo sustraerme a la horrenda fascinación que esta ceremonia ejerce sobre mí... Ante la terquedad de la Muerte, que se niega a soltar su presa, la Palabra, de pronto, se ablanda y descorazona. En boca del Hechicero, del órfico ensalmador, estertora y cae, convulsivamente, el Treno —pues esto y no otra cosa es un treno—, dejándome deslumbrado por la revelación de que acabo de asistir al Nacimiento de la Música"[60].

[60] Ibíd, 325s.

En la lucha se deja oír la Palabra que está sobre toda palabra. Llegado un momento, quien en abierto combate ha creído ser capaz de encarar a la muerte como su igual, debe silenciar su voz ante el Misterio. La voz humana, entonces, deja de ser ella misma, para transformarse en una voz que transmite una Palabra que proviene de un lugar que se encuentra más allá de todo lenguaje. En definitiva, se trata de la paradójica Palabra en la que, finalmente, lo que reina es el silencio. El encuentro entre la palabra humana y la misteriosa Palabra de la muerte acontece en un contexto ritual. El protagonista es, así, testigo del rito liderado por el hechicero del pueblo, en el que es recreada la lucha primordial entre la vida y la muerte. Entonces, el protagonista con gran asombro se da cuenta que de esa crisis fundamental ha nacido la música (cultura) y que, precisamente esa cercanía con el misterio de la muerte es lo que hace sagrado al instrumento:

> "Y ahí estaba, sobre todo, dotada de la cierta gravedad desagradable que reviste todo aquello que de cerca toca a la muerte, la jarra de sonido bronco y siniestro, con algo ya de resonancia de sepultura, con sus dos cañas encajadas en los costados, tal cual estaba representada en el libro que la describiera por vez primera"[61].

La muerte representa un acontecimiento irrenunciable de la existencia. Se trata de un momento en que el ser humano recibe una oportunidad única de apertura al misterio que en la muerte se expresa. Por eso, conocer el lenguaje de los que saben hablar a los muertos y prestar oído a lo que la muerte tiene que decir a la existencia resulta fundamental. Esto, que no han perdido estos pueblos no-civilizados, es condición de posibilidad para que exista un real vínculo de comunión con el fundamento y destino de la existencia.

La clave de articulación de estos dos mensajes sobre la muerte y lo que observábamos hace un momento en fray Pedro la encontramos en el epígrafe del último capítulo: "Y lo que llamáis morir es acabar de morir / y lo que llamáis nacer es empezar a morir, / y lo que llamáis vivir es morir viviendo" (Quevedo. –Los sueños). Somos ciudadanos de esta historia, pero sólo vamos de paso por esta vida. En todo tiempo nos vemos enfrentados al poder aniquilador de la muerte. El drama de la vida está, precisamente, en la muerte que palpita en ella. Se pierde la batalla contra la muerte cuando la única vida que por tan corto trecho nos ha sido dada, es malgastada inútilmente. Se alcanza la victoria cuando esa muerte inevitable es una

[61] Ibíd, 316.

muerte preñada de sentido. Es lo que en nuestra opinión representa en el conjunto del relato la muerte de Fray Pedro.

4. En torno al origen

Hay en esta obra interesantes aproximaciones al tema del origen. Entre ellas se destacan dos perspectivas complementarias: (1) el origen como fundamento último de la realidad creada (creación), y (2) la generación de la vida de la que el mismo ser humano participa en virtud de su genio creador. Sobre ellas diremos a continuación una palabra.

El origen como creación

Hay en el relato interesantes figuras que refieren al origen de la existencia. En primer lugar, hay numerosas alusiones al relato bíblico del libro del Génesis y la cosmogonía de Popol Vuh (libro sagrado de los Mayas)[62]. Lo que encontramos aquí son dos significativos intentos del ser humano por comprender y explicar el origen del mundo. En la obra carpenteriana, la referencia al libro del Génesis la vemos en la mención del silencio que precede a la Palabra creadora[63]; la separación de las aguas en el segundo día de la creación[64]; las alusiones a la primera pareja humana como ejemplo de inocencia que los indios evocan en su desnudez ignorada[65]; el acto de poner nombre a las especies de animales, cosa que deben realizar los

[62] Cf. Miguel Ángel Asturias y J. M. González, trads., *Popul Vuh*, 3.ª. ed., Biblioteca Clásica Contemporánea (Buenos Aires: Losada, 1973).

[63] Notar la tensión entre palabra y silencio que aquí se provoca y la explícita mención al acto creador: "*Silencio* es palabra de mi vocabulario. Habiendo trabajado la música, la he usado más que los hombres de otros oficios. Sé cómo puede especularse con el silencio; cómo se le mide y encuadra. Pero ahora, sentado en esta piedra, vivo el silencio; un silencio venido de tan lejos, espeso de tantos silencios, que en él cobraría la palabra un fragor de creación", Carpentier, «Los pasos perdidos», 1993, 250.

[64] Aquí se hace referencia al relato del Génesis, primero al día tercero y luego al día cuarto de la creación. Si recordamos, el día tercero corresponde a la separación de la tierra y las aguas y a la producción de hierba verde y árboles frutales. El día cuarto, por su parte, es dedicado a la creación de las lumbreras en el cielo (sol y luna) que deberían alumbrar la tierra y separar la luz de las tinieblas. Así descrito en el relato: "Y encima de todo, como si lo asombroso de abajo fuera poco, yo descubría un nuevo mundo de nubes: esas nubes tan distintas, tan propias, tan olvidadas por los hombres, que todavía se amasan sobre la humedad de las inmensas selvas, ricas en agua como los primeros capítulos del Génesis; nubes hechas como de un mármol desgastado, rectas en su base, y que se dibujaban hasta tremendas alturas, inmóviles, monumentales, con formas que eran las de la materia en que empieza a redondearse la forma de un ánfora a poco de girar el torno del alfarero. Esas nubes, rara vez enlazadas entre sí, estaban detenidas en el espacio, como edificadas en el cielo, semejantes a sí mismas, desde los tiempos inmemoriales en que presidieran la separación de las aguas y el misterio de las primeras confluencias", Ibíd, 308s.; "Acaban de apartarse las aguas, aparecidas es la Seca, hecha en la yerba verde, y, por vez primera, se prueban las lumbreras que habrán de señorear en el día y en la noche. Estamos en el mundo del Génesis, al fin del Cuarto Día de la Creación. Si retrocediéramos un poco más, llegaríamos adonde comenzara la terrible soledad del Creador —la tristeza sideral de los tiempos sin incienso y sin alabanzas, cuando la tierra era desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la haz del abismo", Ibíd, 328.

[65] Se conjugan en el siguiente texto la desnudez con la inocencia de Adán y Eva previo al pecado del origen: "Esos individuos con piernas y brazos que veo ahora, tan semejantes a mí; esas mujeres cuyos senos son ubres fláccidas que cuelgan sobre vientres hinchados; esos niños que se estiran y ovillan con gestos felinos; esas gentes que aún no han cobrado el pudor primordial de ocultar los órganos de la generación, que están desnudas sin saberlo, como Adán y Eva antes del pecado", Carpentier, «Los pasos perdidos», 1993, 323.

indios cuando ven por primera vez los animales que trae el Adelantado a Santa Mónica para su crianza[66]; en la misma línea, la mención de Adán poniendo nombre a las cosas en relación con la importancia que tiene para el protagonista que el Treno sea ejecutado[67]; el protagonista situado en el medio natural, viéndose a sí mismo y a Rosario como la primera pareja humana (Adán y Eva) antes de que fuera cometido el pecado original[68]. Así también ocurre con la cosmogonía de Popol-Vuh. A las referencias a Popol-Vuh de los epígrafes, se suma la siguiente que, nos parece, es de gran importancia en el conjunto, en cuanto representa *la cara oscura* de la obra de la creación, que depende de la libre, autónoma y fallida acción del ser humano:

> "Fray Pedro me pregunta si he leído un libro llamado el *Popol-Vuh*, cuyo mismo nombre me era desconocido. «En ese texto sagrado de los antiguos quitchés —afirma el fraile—, se inscribe ya, con trágica adivinación, el mito del robot; más aún: creo que es la única cosmogonía que haya presentido la amenaza de la máquina y la tragedia del Aprendiz de Brujo». Y, sorprendiéndome con un lenguaje de estudioso, que debió ser el suyo antes de endurecer en la selva, me cuenta de un capítulo inicial de la Creación, en que los objetos y enseres inventados por el hombre, y usados con ayuda del fuego, se rebelan contra él y le dan muerte; las tinajas, los comales, los platos, las ollas, las piedras de moler y las casas mismas, en pavoroso apocalipsis que atruenan con sus ladridos los perros enrabecidos y sublevados, aniquilan una generación humana..."[69].

[66] Aquí el relato, que interesa en cuanto da cuenta del acto de dominio que hay detrás de la necesidad de poner nombre a las cosas: "Al regreso del segundo viaje trae una pareja de cerdos atados de patas en el fondo de la barca. Luego, es la cabra preñada y el becerro destetado, para el cual tienen los indios, como Adán, que inventar un nombre, pues jamás vieron semejante animal", Ibíd, 334.

[67] "Lo hecho no acababa de estar hecho mientras otro no lo mirara. Pero bastaba que uno solo mirara para que la cosa fuera, y se hiciera creación verdadera por la mera palabra de un Adán nombrando", Ibíd, 377s.

[68] Una vez más la inocencia original expresada en la desnudez que no se acompaña de vergüenza, en la armonía y deseos de una unión profunda: "Aquí es donde nos bañamos desnudos, los de la Pareja, en agua que bulle y corre, brotando de cimas ya encendidas por el sol, para caer en blanco verde, y derramarse, más abajo, en cauces que las raíces del tanino tiñen de ocre. No hay alarde, no hay fingimiento edénico, en esta limpia desnudez, muy distinta de la que jadea y se vence en las noches de nuestra choza […] Y el sol me entra por entre las piernas, me calienta los testículos, se trepa a mi columna vertebral, me revienta por los pectorales, oscurece mis axilas, cubre de sudor mi nuca, me posee, me invade, y siento que en su ardor se endurecen mis conductos seminales y vuelvo a ser la tensión y el latido que buscan las oscuras pulsaciones de entrañas caladas a lo más hondo, sin hallar límite a un deseo de integrarme que se hace añoranza de matriz", Ibíd, 338.

[69] Ibíd, 344s. La profecía de la cosmogonía de Popol-Vuh se ve cumplida en la civilización moderna. Es lo que hace pensar el relato que hace el protagonista del sinsentido que existe para él en su ocupación en la empresa de publicidad, sobre todo en lo que refiere a la atadura que experimenta y al espacio artificial que lo rodea, sin ventanas. Él intenta olvidar en las noches lo que debió padecer en el día. El relato es ilustrativo: "Atado a mi técnica entre relojes, cronógrafos, metrónomos, dentro de salas sin ventanas revestidas de fieltros y materiales aislantes, siempre en lugar artificial, buscaba, por instinto, al hallarme cada tarde en la calle ya anochecida, los placeres que me hacían olvidar el paso de las horas. Bebía y me holgaba

Vemos así cómo Popol Vuh representa la amenaza de las máquinas y la técnica que el ser humano ha creado. Se trata de una realidad que, pensada como una ayuda, puede volverse contra el ser humano y transformarse en su mayor contrincante. ¿Cuál es la relación que existe entre esta amenaza y la tribu primitiva del Amazona a la que llega el protagonista? Lo que encuentra aquí el protagonista es, precisamente, una alternativa a una vida gobernada por las máquinas (como según se describe al comienzo del relato ocurre en la civilización occidental). En este lugar se encuentran quienes están "poco dispuestos a trocar su alma profunda por algún dispositivo automático que, al abolir el gesto de la lavandera, se llevaba también sus canciones, acabando, de golpe, con un folklore milenario"[70]. La pregunta, por lo tanto, sería por las consecuencias que trae consigo la tecnocracia en términos de sacrificio de las raíces culturales, los vínculos personales y el tejido que configura la trama de la sociedad.

En el relato, además, el protagonista describe con mucho detalle el medio natural que encuentra al penetrar en la Amazonía. Se trata de formas milenarias y de una vegetación que, seguramente, se encuentra ahí desde tiempos remotos. Las formaciones rocosas y la vegetación milenaria le recuerdan el origen del mundo. Así también los pueblos primitivos, autóctonos del lugar, con modos de vida que, seguramente, tendría el ser humano en tiempos cercanos al origen. El protagonista se sorprende ante las formas rocosas que lo reciben. Se trata de una especie de puerta formada por elevaciones que *parecían estar ahí para defender la entrada* del ser humano *a algún reino prohibido*[71]. La grandeza da cuenta de la presencia de algo más. Las impresionantes formas telúricas se presentan como enormes monumentos "que tienen una misteriosa solemnidad de *Puertas de Algo* —de Algo desconocido y terrible— a que deben conducir esos túneles que se ahondan en sus flancos, a cien palmos

de espaldas a los relojes, hasta que lo bebido y holgado me derribara al pie de un despertador, con un sueño que yo trataba de esperar poniendo sobre mis ojos un antifaz negro que debía darme, dormido, un aire de Fantomas al descanso…", Ibíd, 149s.

[70] Carpentier, «Los pasos perdidos», 1993, 265.

[71] Notar en el texto la mención de lo maravilloso americano. A diferencia de lo que hacía el surrealismo, es algo que en América no se debe inventar, sino descubrir: "Con el cuerpo algo adolorido salí de la churuata, miré, y me detuve estupefacto, con la boca llena de exclamaciones que nada podían por librarme de mi asombro. Allá, detrás de los árboles gigantescos, se alzaban unas moles de roca negra, enormes, macizas, de flaneos verticales, como tiradas a plomada, que eran presencia y verdad de monumentos fabulosos. Tenía mi memoria que irse al mundo del Bosco, a las Babeles imaginarias de los pintores de lo fantástico, de los más alucinados ilustradores de tentaciones de santos, para hallar algo semejante a lo que estaba contemplando. Y aun cuando encontraba una analogía, tenía que renunciar a ella, al punto, por una cuestión de proporciones. Esto que miraba era algo como una titánica ciudad —ciudad de edificaciones múltiples y espaciadas—, con escaleras ciclópeas, mausoleos metidos en las nubes, explanadas inmensas dominadas por extrañas fortalezas de obsidiana, sin almenas ni troneras, que parecían estar ahí para defender la entrada de algún reino prohibido al hombre", Ibíd, 313.

sobre nuestras cabezas"[72]. El sujeto, entonces, se ve situado en medio de algo que el tiempo no ha sido capaz de corromper, ante una realidad que sirve al ser humano de memoria de aquello que existe más allá de la historia. Se trata de formas elementales que se alzan ante nuestros ojos con una *misteriosa solemnidad* que las hace ver como *Puerta* que introducen en un Misterio insondable, que se encuentra más allá de todo lo que el ser humano puede conocer en esta vida e historia. La naturaleza en su misterio, de este modo, remite al fundamento del que depende toda verdad, belleza y bondad de cuanto existe.

A la vez, en esa *belleza vertical e inexorable* de un paisaje que parecía *más colgado del cielo que encajado en la tierra*, el protagonista cree ver *algo tan fuera de lo real*, que incluso parece la *morada de dioses, tronos y graderíos destinados a la celebración de algún Juicio Final*[73]. Esas formas, que se encuentran ahí desde el origen, le recuerdan al protagonista que somos humildes beneficiarios de un mundo que nos precede. Formamos parte de una realidad que recorreremos como peregrinos, y que seguirá ahí cuando haya llegado a su fin nuestro paso por este mundo[74]. Al verse delante de tan evidente grandeza, el protagonista siente que está siendo introducido en el *aquel entonces* del que habla el relato bíblico del Génesis, en el cual, antes de que el ser humano recibiera el ser, al mundo le fue dada su forma:

---

[72] Ibíd, 327.

[73] La grandeza, la belleza, la perfección de las formas que, a la vez, hace pensar en el lugar donde habitarán los dioses y pone al ser humano en relación con su propia finitud. Así descrito en el relato: "Y allá, sobre aquel fondo de cirros, se afirmaba la Capital de las Formas: una increíble catedral gótica, de una milla de alto, con sus dos torres, su nave, su ábside y sus arbotantes, montada sobre un peñón cónico hecho de una materia extraña, con sombrías irisaciones de hulla. Los campanarios eran barridos por nieblas espesas que se atorbellinaban al ser rotas por los hilos del granito. En las proporciones de esas Formas rematadas por vertiginosas terrazas, flanqueadas con tuberías de órgano, había algo tan fuera de lo real —morada de dioses, tronos y graderíos destinados a la celebración de algún Juicio Final— que el ánimo, pasmado, no buscaba la menor interpretación de aquella desconcertante arquitectura telúrica, aceptando sin razonar su belleza vertical e inexorable. El sol, ahora, ponía reflejos de mercurio sobre el imposible templo más colgado del cielo que encajado en la tierra. En planos de evanescencias, que se definían por el mayor o menor ensombramiento de sus valores, se divisaban otras Formas, de la misma familia geológica, de cuyos bordes se descolgaban cascadas de cien rebotes, que acababan por quebrarse en lluvia antes de llegar a las copas de los árboles. Casi agobiado por tal grandeza, me resigné, al cabo de un momento, a bajar los ojos al nivel de mi estatura", Ibíd, 313s.

[74] Ante la grandeza, finalmente, lo que queda es el silencio y la conciencia de estar de paso por este mundo: "Hace dos días que andamos sobre el armazón del planeta, olvidados de la Historia y hasta de las oscuras migraciones de las eras sin crónicas. […] Lavadas de su vestidura —cuando la tuvieron— por milenios de lluvias, son Formas de roca desnuda, reducidas a la grandiosa elementalidad de una geometría telúrica. Son los monumentos primeros que se alzaron sobre la corteza terrestre, cuando aún no hubiera ojos que pudieran contemplarlos, y su misma vejez, su abolengo impar, les confiere una aplastante majestad. […] No hablamos. Nos sentimos sobrecogidos ante el fausto de las magnas obras, ante la pluralidad de los perfiles, el alcance de las sombras, la inmensidad de las explanadas. Nos vemos como intrusos, prestos a ser arrojados de un dominio vedado. Lo que se abre ante nuestros ojos es el mundo anterior al hombre. Abajo, en los grandes ríos, quedaron los saurios monstruosos, las anacondas, los peces con tetas, los laulaus cabezones, los escualos de agua dulce, los gimnotos y lepidosirenas, que todavía cargan con su estampa de animales prehistóricos, legado de las dragonadas del Terciario, Ibíd, 326ss. La mención a la Historia va acompañada de la alusión a eras sin crónica, es decir, el tiempo previo a la aparición del ser humano en la tierra con la que se inaugurara la historia.

> Aquí, aunque algo huya bajo los helechos arborescentes, aunque la abeja trabaje en las cavernas, nada parece saber de seres vivientes. Acaban de apartarse las aguas, aparecidas es la Seca, hecha en la yerba verde, y, por vez primera, se prueban las lumbreras que habrán de señorear en el día y en la noche. Estamos en el mundo del Génesis, al fin del Cuarto Día de la Creación. Si retrocediéramos un poco más, llegaríamos adonde comenzara la terrible soledad del Creador —la tristeza sideral de los tiempos sin incienso y sin alabanzas, cuando la tierra era desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la haz del abismo"[75].

La naturaleza que puebla de vida la selva amazónica también resulta sorprendente. Llaman especialmente la atención del protagonista aquellas "pavorosas yerbas", que, según describe, "parecen de flora submarina, por sus texturas de madrépora y de alga, con flores bulbosas, como faroles de plumas, pájaros colgados de una vena, mazorcas de larvas, pistilos sanguinolentos, que les salen de los bordes por un proceso de erupción y desgarre, sin conocer la gracia de un tallo"[76]. Habría que situar tales deformaciones naturales en un "allá abajo", en el que todo lo existente "se enrevesa, se enmaraña, se anuda, en un vasto movimiento de posesión, de acoplamiento, de incestos, a la vez monstruoso y orgiástico, que es suprema confusión de las formas"[77]. Se trata aquí, según comenta Fray Pedro, de "las plantas que han huido del hombre en un comienzo", y que "[se han negado] a servirle de alimento"[78]. Hablamos de plantas que crecen en la tierra desde siempre y que "atravesaron ríos, escalaron cordilleras, saltaron por sobre los desiertos, durante milenios y milenios, para ocultarse aquí, en los últimos valles de la Prehistoria"[79]. Serían, entonces, memoria de "la vegetación diabólica que rodeaba el Paraíso Terrenal antes de la Culpa"[80]. Lo que tiene ante sus ojos, en definitiva, es que se asemeja mucho al abismo primordial. En palabras del protagonista:

> "Inclinado sobre el caldero demoníaco, me siento invadido por el vértigo de los abismos; sé que si me dejara fascinar por lo que aquií veo, mundo de lo prenatal, de lo que existía cuando no había ojos, acabaría por arrojarme, por hundirme, en ese tremendo espesor de hojas que desaparecerán del planeta, un día, sin haber sido nombradas, sin haber sido

[75] Ibíd, 328.
[76] Ibíd, 345s. s
[77] Ibíd, 346.
[78] Ibíd.
[79] Ibíd.
[80] Ibíd.

recreadas por la Palabra —obra, tal vez, de dioses anteriores a nuestros dioses, dioses a prueba, inhábiles en crear, ignorados porque jamás fueron nombrados, porque no cobraron contorno en las bocas de los hombres...”[81].

Llama nuestra atención la referencia que se hace a la relación del ser humano con Dios. Según se afirma en el texto, Dios es Dios para el ser humano, en la medida que existe quien pronuncie nombre. ¿Por qué? Porque entonces la divinidad *adquiere contorno*, deja de ser sólo misterio y se transforma en un Tú divino para un Yo humano que lo conoce y lo busca. Existe, sin embargo, un lugar en el que aún hay huellas de tiempo prenatal, en el que es posible verse ante el misterio que debió existir antes de lo primero que existe, lo que está aún más allá, más abajo, aquello que ni siquiera hemos sido capaces de nombrar. Junto con ello, compartiendo el mismo espacio, están las formas que, en su belleza, dan cuenta de lo más elevado y sublime que existe en el universo. Así, se encuentran y casi se mezclan ese mundo inferior con la belleza del amanecer que, una vez que se han alejado las sobras de la noche, resplandece ante sus ojos, revelándole al ser humano el tesoro entrañable que representa la obra de la creación:

“… me pareció que compartía en esta hora, con los millares de hombres que vivían en las inexploradas cabeceras de los Grandes Ríos, la primordial sensación de belleza, de belleza físicamente percibida, gozada igualmente por el cuerpo y el entendimiento, que nace de cada renacer el sol –belleza cuya conciencia, en tales lejanías, se transformaba para el hombre en orgullo de proclamarse dueño del mundo, supremo usufructuario de la creación”[82].

Puestos delante de tal espectáculo, los viajeros experimentan (al igual que tantos lo hicieron antes que ellos) aquel “júbilo extrañado, atávico, llevado en venas propias, de ancestros que, durante milenios, vieron en cada madrugada el término de sus espantos nocturnos, el retroceso de los rugidos, el despeje de las sombras, la confusión de los espectros, el deslinde de lo malévolo”[83]. Así, en ese impresionante paso en que la noche cede su lugar al día, justamente en el tránsito de la oscuridad a la luz, el ser humano puede percibir con mayor evidencia la inigualable belleza de la creación.

[81] Ibíd.
[82] Ibíd, 304.
[83] Ibíd, 305.

Finalmente, nuevamente como huella creacional, el protagonista se siente admirado ante la pureza e inocencia de sus habitantes. Se trata de la semilla de bondad que fuera sembrada en la humanidad en el origen. Una vez más, a diferencia de lo ocurrido en occidente, se trata de una realidad que en este lugar no ha sufrido deterioro. En el relato se hace referencia a la desnudez vivida con naturalidad e inocencia[84]; de un ser humano que vive en armónica convivencia con la naturaleza y en amigable relación con todo lo creado, y que realiza tareas que son propias de *una vida sometida a los ritmos primordiales*[85]. Resuena una vez más en el trasfondo de la descripción el relato bíblico de la creación que se encuentra en el libro del Génesis. Vemos, así, al hombre y la mujer desnudos, situados en un paraíso terrenal que ha sido confiado a su cuidado. Vio Dios que todo era bueno. El relato parece estar diciendo una y otra vez que, si la humanidad ha desviado su camino, eso no tiene que ver con la semilla aquí sembrada, sino con lo que el ser humano ha hecho con ella.

El origen como generación de vida

Un segundo nicho en el que se desarrolla el motivo del origen se encuentra en las elocuentes imágenes que aporta el relato, que remiten al origen como generación de vida. Está, por ejemplo, el instrumento musical que fue encontrado por el protagonista en tan remoto lugar. El protagonista se refiere a él como *ícono de la Madre de Dios generadora de vida*:

> "Nada común hay entre estos entes y yo. Nada. Tampoco tengo que ver con sus amos, los tragadores de gusanos, los lamedores de tierra, que me rodean... Y, sin embargo, en medio de las hamacas apenas hamacas —cunas de lianas, más bien—, donde yacen y fornican y procrean, hay una forma de barro endurecida al sol: una especie de jarra sin asas, con dos hoyos abiertos lado a lado, en el borde superior, y un ombligo dibujado en

[84] Cf. Ibíd, 313.

[85] La idea de un tiempo primordial que precede a la era de la humanidad en la que estamos se ve reflejada en el siguiente texto. El relato recuerda la armonía que, según el relato del Génesis, existía previo al pecado de Adán y Eva y su expulsión del paraíso: "Varias chozas orillaban un remanso de aguas negras. Un niño se me acercó, mal parado sobre sus piernas inseguras, mostrándome una diminuta pulsera de peonías. Allá, donde corrían grandes aves negras, de pico anaranjado, aparecieron varios indios, trayendo pescados ensartados en un palo por las agallas. Más lejos, con los críos colgados de los pezones, algunas madres tejían. Al pie de un árbol grande, Rosario, rodeada de ancianas que machacaban tubérculos lechosos, lavaba ropas mías. En su manera de arrodillarse junto al agua, con el pelo suelto y el hueso de restregar en la mano, recobraba una silueta ancestral que la ponía mucho más cerca de las mujeres de aquí que de las que hubieran contribuido con su sangre, en generaciones pasadas, a aclarar su tez. Comprendí por qué la que era ahora mi amante me había dado una tal impresión de raza, el día que la viera regresar de la muerte a la orilla de un alto camino. Su misterio era emanación de un mundo remoto, cuya luz y cuyo tiempo no me eran conocidos. En torno mío cada cual estaba entregado a las ocupaciones que le fueran propios, en un apacible concierto de tareas que eran las de una vida sometida a los ritmos primordiales", Ibíd, 314s.

la parte convexa con la presión de un dedo apoyado en la materia, cuando aún estuviese blanda. Esto es Dios. Más que Dios: es la Madre de Dios. Es la Madre, primordial de todas las religiones. El principio hembra, genésico, matriz, situado en el secreto prólogo de todas las teogonías. La Madre, de vientre abultado, vientre que es a la vez ubres, vaso y sexo, primera figura que modelaron los hombres, cuando de las manos naciera la posibilidad del Objeto. Tenía ante mí a la Madre de los Dioses Niños, de los tótems dados a los hombres para que fueran cobrando el hábito de tratar a la divinidad, preparándose para el uso de los Dioses Mayores. La Madre, «solitaria, fuera del espacio y más aún del tiempo», de quien Fausto pronunciara el sólo enunciado de Madre, por dos veces, con terror. Viendo ahora que las ancianas de pubis arrugado, los trepadores de árboles y las hembras empreñadas me miran, esbozo un torpe gesto de reverencia hacia la vasija sagrada. Estoy en morada de hombres y debo respetar a sus Dioses...”[86].

El primitivo instrumento, en el que se dejaron oír las primeras dos notas musicales, es una figura nacida del barro, con rústica forma y precario origen. Las manos alfareras que le dieron forma dibujaron en la materia un ombligo, figura que evoca el vientre materno generador de vida. La forma no es una imagen de Dios, sino de la Madre de Dios. Se trata de la Madre de vientre abultado, que sirviera de matriz y origen primordial de todas las religiones, a la vez que de prólogo de las teogonías. La imagen de la Madre de Dios sería la primera figura a la que dio forma la mano humana cuando fue capaz de dar forma a un Objeto. Se trata de la Madre de los dioses niños, es decir, de las primeras señales del Misterio a las que tuvo acceso la humanidad, que en ese entonces le sirvieron para que se fuera acostumbrando a tratar con la divinidad. Esa figura que hace de puente con el ser divino, se encuentra presente en una cultura remota, sirviendo de preparación para el conocimiento y encuentro con los Dioses mayores. ¿Qué nos dice todo esto? Que lo primero, cuando de experiencia religiosa se trata, es la palabra Madre, que la experiencia de encuentro con el misterio divino tiene en su origen una forma (la vasija) y una palabra (madre) y que la palabra Dios es pronunciada sólo después de balbucear por largo tiempo su nombre. La descripción, por su parte, nos recuerda que en la raíz de la cultura existe una experiencia religiosa y una

[86] Ibíd, 324s.

representación de lo sagrado. Se trata de una experiencia primordial que con el tiempo cobra una forma y se introduce en el lenguaje.

Encontramos una segunda referencia al origen como generación de la vida en el nacimiento del Treno. El Treno es descrito por quien le dio el ser como una composición musical que es nacida de un sueño (como el sueño de Adán del que nació Eva):

> "Me duermo con dificultad, en el ruido universal y constante del agua que corre por doquiera, borrando todo ruido que no sea ruido de agua, como si hubiésemos llegado a los tiempos de las cuarenta arduas noches... Al cabo de algún tiempo de sueño —lejos debe estar el alba todavía— me despierto con una rara sensación de que, en mi mente, acaba de realizarse un gran trabajo: algo como la maduración y compactación de elementos informes, disgregados, sin sentido al estar dispersos, y que, de pronto, al ordenarse, cobran un significado preciso. Una obra se ha construido en mi espíritu; es «cosa» para mis ojos abiertos o cerrados, suena en mis oídos, asombrándose por la lógica de su ordenación. Una obra inscrita dentro de mí mismo, y que podría hacer salir sin dificultad, haciéndola texto, partitura, algo que todos palparan, leyeran, entendieran […] Aún no vuelvo de mi asombro: el Treno estaba dentro de mí, pero fue resembrada su semilla y empezó a crecer en la noche del Paleolítico, allá, más abajo, en las orillas del río poblado de monstruos, cuando escuché cómo aullaba el hechicero sobre un cadáver ennegrecido por la ponzoña de un crótalo, a dos pasos de una zahúrda donde estaban los cautivos postrados sobre sus excrementos y orines"[87].

El nacimiento del Treno es descrito como un acto creador que, a la vez, es pertenencia del artista que le ha dado el ser y proviene de algún sitio desconocido. Ha ocurrido en él algo similar (aunque a diferente escala) a lo que, de acuerdo con el relato de la creación, sucedió en el mundo cuando la Palabra divina le dio el ser a todas las cosas[88]. En el principio fue el

[87] Ibíd, 353ss.

[88] Cf. Gen 1, 1-8; 2, 21. Es interesante cómo el protagonista describe la composición musical. Se trata del acto humano que pretende poner orden al caos, similar al acto creador divino relatado en el libro del Génesis: "Sosteniendo el violín con la barbilla, el concertino había sonar el la de un piano, mientras las trompas, los fagotes, los clarinetes, seguían envueltos en el confuso hervor de escalas, trinos y afinaciones, anteriores a la ordenación de las notas. Siempre que yo veía colocarse los instrumentos de una orquesta sinfónica tras de sus atriles, sentía una aguda expectación del instante en que el tiempo dejara de acarrear sonidos incoherentes para verse encuadrado, organizado, sometido a una previa voluntad humana, que hablaba por los gestos del Medidor de su Transcurso. Este último obedecía, a menudo, a disposiciones tomadas un siglo, dos siglos antes. Pero bajo las carátulas de las particellas se estampaban en signos los mandatos de hombres que aun muertos, yacentes bajo mausoleos pomposos o de huesos perdidos en el sórdido desorden de la fosa común, conservaban derechos de propiedad sobre el tiempo, imponiendo lapsos de atención o de fervor a los hombres del futuro. Ocurría a veces — pensaba yo— que

caos original, reinante en una tierra desordenada y vacía. Se siguió el nacimiento de las aguas primordiales que, una vez separadas de la tierra, dieron paso a la vida. Finalmente, viene el sueño de Adán, del que se vale Yahvé para dar forma de su costado a la mujer. Del mismo modo, aunque ya no de su costado, sino de la mente del protagonista, y ya no con Dios como su creador, sino como obra del mismo ser humano, es descrita la inspiración que da forma a esa obra inédita llamada "Treno". Al igual que ocurre con Adán, el protagonista da forma a su creación durante el sueño. Maduran y se compactan los elementos inicialmente dispersos y, así, va cobrando forma su obra. La suya es una creación que, si bien, existía ya en su interior, adquiere en ese momento nueva vida[89]. La obra así nacida tiene vida propia. Su autor la oye sonar en sus oídos y la sabe existiendo dentro suyo. La importancia que tiene el Treno para el protagonista es evidente. El protagonista cree encontrar en él una respuesta a su crisis existencial. El Treno demuestra que, contrario a lo que inicialmente pensó, él no estaba vacío[90]. Es interesante la relación que se establece entre fecundidad del hacer y el sentido de la existencia. El simple hacer cosas transforma al ser humano en un Sísifo más. La respuesta a ello habría que buscarla, precisamente, en la fecundidad escondida y la vida que nace de su ser más auténtico, que también es *hacedor*.

Encontramos una nueva alusión a la potencia creadora del ser humano en el relato de la fundación de una ciudad por parte del Adelantado (Santa Mónica de los Venados). Al encontrase con uno que ha sido capaz de fundar una ciudad, el protagonista siente gran admiración:

> "Se puede ser Fundador de una Ciudad. Crear y gobernar una ciudad que no figure en los mapas, que se sustraiga a los horrores de la Época, que nazca así, de la voluntad de un

esos póstumos poderes sufrieran alguna merma o, por el contrario, se acrecieran en virtud de la mayor demanda de una generación. Así, quien hiciera un balance de ejecuciones, podría llegar a la evidencia de que, este u otro año, el máximo usufructuario del tiempo hubiese sido Bach o Wagner, junto al magro haber de Telemann o Cherubini", Ibíd, 154.

[89] Aquí la descripción que hace el protagonista del Treno. El protagonista ve con sorpresa como una música que existía desde siempre en el universo, ahora resuena en su interior. Notar la relación que establece el protagonista entre el momento en que es testigo del acto del hechicero luchando contra la muerte y el nacimiento del Treno en su interior. Aquí el relato: "Aún no vuelvo de mi asombro: el Treno estaba dentro de mí, pero fue resembrada su semilla y empezó a crecer en la noche del Paleolítico, allá, más abajo, en las orillas del río poblado de monstruos, cuando escuché cómo aullaba el hechicero sobre un cadáver ennegrecido por la ponzoña de un crótalo, a dos pasos de una zahúrda donde estaban los cautivos postrados sobre sus excrementos y orines. Esa noche me fue dada una gran lección por los hombres a quienes no quise considerar como hombres; por aquellos mismos que me hicieran ufanarme de mi superioridad, y que, a su vez, se creían superiores a los dos ancianos babeantes que roían huesos dejados por los perros", Ibíd, 357.

[90] El protagonista evoca la escena inicial, en la que, previo a aceptar la misión confiada, le reflejó al curador que él estaba del todo vacío, por eso había abandonado las tareas asociadas a la creación musical para dedicarse a tareas mucho menos nobles. Cf. Ibíd, 358.

> hombre, en este mundo del Génesis. […] Recuesto la cabeza en el regazo de Rosario, pensando en los inmensos territorios, en las sierras inexploradas, en las mesetas sin cuento, donde podrían fundarse ciudades en este continente de naturaleza todavía invencida por el hombre"[91].

¿Por qué tal asombro? En la fundación de una ciudad se expresa lo nuevo que ha nacido de *la voluntad de un hombre*. Se trata de una acción que el ser humano realiza desafiando a aquella *naturaleza invencida*, en un esfuerzo que brota de una obstinada apuesta por un futuro. Por otra parte, la ciudad así fundada es un punto de encuentro entre aquella naturaleza que antecede toda huella de humanidad y la acción humana que con su voluntad de dominio va transformando el entorno, haciendo que lo primitivo ceda, para dar paso al progreso y la civilización. Es lo que representan, aunque no desembocan en lo mismo, Santa Mónica de los Venados (capacidad humana de dominio sobre la naturaleza) y la civilización occidental de la que proviene el protagonista (lugar del sinsentido y desencanto).

La fundación de una ciudad no ocurre de una vez, sino que supone un proceso lento y sostenido. Lo primero es el errante deambular que, finalmente, desemboca en un habitar la tierra[92]. Se sigue la real posesión, que proviene del real dominio del territorio. Esto ocurre cuando el ser humano ejerce "[en] la tierra, y, sobre ella, el poder legislar por cuenta propia"[93]. Porque tal experiencia hace parte al ser humano de la obra creadora, son aceptadas las dificultades, entendiendo que ellas forman parte del necesario costo a pagar por ver realizado este proyecto: "Aquí, las plagas, los padecimientos posibles, los peligros naturales, son aceptados de antemano: forman parte de un Orden que tiene sus rigores. La Creación no es algo divertido, y todos lo admiten por instinto, aceptando el papel asignado a cada cual en la vasta tragedia de lo creado"[94]. Pero, en último término, ¿qué busca el ser humano cuando así procede? A juicio del protagonista, lo que hace que una empresa así tenga tan inigualable atractivo para quien la lleva adelante, tiene que ver con la posibilidad que hay en ello de dominar un mundo amenazante y extraño, para hacer de él un auténtico hogar:

[91] Ibíd, 330.
[92] Cf. Ibíd, 334.
[93] Ibíd, 335.
[94] Ibíd, 335s.

> "Pero es tragedia con unidades de tiempo, de acción y de lugar, donde la misma muerte opera por acción de mandatarios conocidos, cuyos trajes de veneno, de escama, de fuego, de miasmas, se acompañan del rayo del trueno que siguen usando, en días de ira, los dioses de más larga residencia entre nosotros. A la luz del sol o al calor de la hoguera, los hombres que aquí viven sus destinos se contentan de cosas muy simples, hallando motivo de júbilo en la tibieza de una mañana, una pesca abundante, la lluvia que cae tras de la sequía, con explosiones de alegría colectiva, de cantos y de tambores, promovidos por sucesos muy sencillos como fue el de nuestra llegada"[95].

Estas palabras finales nos hacen pensar que, a la vista de este escrito, cuando se trata de la decadencia de occidente, el principal problema no es el progreso que va haciendo del ser humano real señor del mundo que habita, sino el modo de ejercer tal dominación. Si el plan es que el progreso no desemboque en decadencia, entonces, el cuidado debe estar puesto en cultivar relaciones en las que prime el respeto y la armonía con el conjunto de la creación, y desarrollar vínculos de fraternidad con los demás miembros de la humanidad. Lo que termina en decadencia no es el natural desarrollo de la cultura, sino el escandaloso egoísmo del ser humano, que lo transforma en depredador de la creación y enemigo de sus semejantes.

5. La importancia de la mirada

Encontramos en el relato dos llamativos episodios que tratan sobre la deformidad física. En ambos se hace referencia a la mirada como señal de humanidad (o de falta de ella). El primero gira en torno a dos seres deformes que el protagonista encuentra en una aldea. El segundo, hacia el final del relato, tiene por referente a Nicasio, el leproso que violó brutalmente a una niña de la aldea de Santa Mónica.

Primeramente, traeremos a este espacio la descripción que hace el protagonista de lo que vio cuando, estando en la aldea, le muestran estos dos seres deformes que los habitantes del lugar tenían bajo cautiverio:

> "El Adelantado me agarra por un brazo y me hace asomarme a un hueco fangoso, suerte de zahúrda hedionda, llena de huesos roídos, donde veo, erguirse las más horribles cosas que mis ojos hayan conocido: son como dos fetos vivientes, con barbas blancas, en cuyas

[95] Ibíd, 336.

bocas belfudas gimotea algo semejante al vagido de un recién nacido; enanos arrugados, de vientres enormes, cubiertos de venas azules como figuras de planchas anatómicas, que sonríen estúpidamente, con algo temeroso y servil en la mirada, metiéndose los dedos entre los colmillos. Tal es el horror que me producen esos seres, que me vuelvo de espaldas a ellos, movido, a la vez, por la repulsión y el espanto. «Cautivos —me dice el Adelantado sarcástico—, cautivos de los otros que se tienen por la raza superior, única dueña legítima de la selva.» Siento una suerte de vértigo ante la posibilidad de otros escalafones de retroceso, al pensar que esas larvas humanas, de cuyas ingles cuelga un sexo eréctil como el mío, no sean todavía lo último. Que puedan existir, en parte, cautivos de esos cautivos, erigidos a su vez en especie superior, predilecta y autorizada, que no sepan roer ya ni los huesos dejados por sus perros, que disputen carroñas a los buitres, que aúllen su celo, en las noches del celo, con aullidos de bestia. Nada común hay entre estos entes y yo. Nada"[96].

Ante lo repugnante y deforme, la reacción del protagonista es darles la espalda y retirar de ahí la mirada. A continuación se mide con esas criaturas: no tenemos nada en común, excepto *ese sexo eréctil que cuelga en sus ingles*. Sin embargo, según reflexiona, lo que más le asusta es pensar que tal vez ellos no son los últimos, y que pudieran existir en la escala del desarrollo pueblos de una precariedad mayor, en un nivel aún más bajo en la escala de los dominadores y dominados, en los que existan todavía menos señales de humanidad.

El segundo encuentro con la deformidad acontece hacia el final del relato, en Santa Mónica de los Venados. Se trata, esta vez, de Nicasio, el leproso que fue asesinado por Marcos (hijo del Adelantado) después de que se supo que él violó a una niña cerca del río. A la repulsión que siente el protagonista ante su deformidad física se suman los sentimientos que le provocan el acto atroz que el leproso ha cometido (a la vista de una niña ensangrentada hasta las rodillas porque el leproso le desgarró el sexo con las manos): "El asco y la indignación que me causa el atropello es indecible: es como si yo, el hombre, todos los hombres, fuésemos igualmente culpables del repugnante intento, por el mero hecho de que la posesión, aun consentida, pone al varón en actitud agresiva"[97]. Entonces Marcos y el protagonista van a la caza del agresor. Una vez más es clave la mirada. En el caso de los

[96] Ibíd, 324.
[97] Ibíd, 371.

primitivísimos seres que permanecían cautivos en una fosa, el protagonista ve "algo temeroso y servil en la mirada"[98]. En el segundo, ve destellos de humanidad. Esto hace que, tras cruzar con él la mirada, no se sienta capaz de cobrar la vida del agresor:

> "Nicasio estaba allí, arrodillado en medio de un claro, mirándonos con sus horribles ojos. «Apunta a la cara», me dijo Marcos. Levanté el arma y puse la mira al nivel del agujero que se hundía en el semblante del miserable. Pero mi dedo no se decidía a hacer presión sobre el gatillo. De la garganta de Nicasio salía una palabra ininteligible, que era algo así como: «onjejión... onjejión... onjejión». Bajé el arma: lo que pedía el criminal era la confesión antes de morir. Me volví hacia Marcos. «Dispara —apremió—. Más vale que el cura no se meta en esto. Volví a apuntar. Pero había dos ojos ahí: dos ojos sin párpados, casi sin vida, que seguían mirando. De la presión de mi dedo dependía apagarlos. Apagar dos ojos. Dos ojos de hombre. Aquello era inmundo; aquello era culpable del más indignante atropello, aquello había destrozado una carne niña, contaminándola tal vez con su mal. Aquello debía ser suprimido, anulado, dejado a las aves de rapiña. Pero una fuerza, en mí, se resistía a hacerlo, como si, a partir del instante en que apretara el gatillo, algo hubiera de cambiar para siempre. Hay actos que levantan muros, cipos, deslindes, en una existencia. Y yo tenía miedo al tiempo que se iniciaría para mí a partir del segundo en que yo me hiciera Ejecutor. Marcos, con gesto colérico, me arrancó el fusil de las manos: «¡Arrasan una ciudad desde el cielo, pero no se atreven a esto! ¿No habías estado en una guerra?...» El fusil maquiritare tenía bala en el cañón izquierdo y carga de perdigones en el derecho. Sonaron dos disparos tan seguidos que casi se confundieron, rebotando luego el estampido de roca en roca, de valle en valle... Aun volaban los ecos cuando me forcé a mirar: Nicasio seguía arrodillado en el mismo lugar, pero su rostro se estaba desdibujando, emborronando, perdiendo todo contorno humano. Era una mancha encarnada que se desintegraba a pedazos y se escurría a lo largo del pecho, sin prisa, como una materia cerosa que se estuviera derritiendo. Al fin terminó la colada de sangre, y el torso se vino adelante sobre la yerba mojada. De súbito arreció la lluvia y fue la noche. Era Marcos, ahora, quien llevaba el fusil"[99].

[98] Ibíd, 324.
[99] Ibíd, 371s.

La diferencia tal vez se encuentra entre la mirada temerosa y servil de los primeros y esa mirada en la que aún brilla lo humano. Podemos concluir, entonces, que, entre la animalidad que provoca repugnancia y la humanidad que despierta la compasión, media una mirada. Sin embargo, en ambos casos lo deforme, grotesco y repulsivo provoca rechazo y crea una distancia prácticamente insalvable entre el observador y los seres que tiene ante sus ojos. Ese contacto con la repulsiva deformidad contrasta con la experiencia de la belleza que introduce en el mundo, y genera la conciencia de formar parte de algo mucho mayor. Así es descrito por el protagonista:

> "Al lavarme el pecho y la cara en un remanso del caño, junto a Rosario que limpiaba con arena los enseres de mi desayuno, me pareció que compartía en esta hora, con los millares de hombres que vivían en las inexploradas cabeceras de los Grandes Ríos, la primordial sensación de belleza, de belleza físicamente percibida, gozada igualmente por el cuerpo y el entendimiento, que nace de cada renacer de sol —belleza cuya conciencia, en tales lejanías, se transforma para el hombre en orgullo de proclamarse dueño del mundo, supremo usufructuario de la creación"[100].

Una vez más, la mirada sirve de guía, esta vez haciendo posible la contemplación de la profundidad escondida en esa belleza. Cuando "de ver se pasa a mirar", entonces "se encienden raras luces y todo cobra una voz"[101]. La penetración en la sabiduría escondida y el entendimiento de lo creado depende de esta capacidad de ver en hondura alcanzando la profundidad de las cosas. Así lo ha llegado a comprender el protagonista:

> "Nada hay más hermoso que la danza de un macizo de bambúes en la brisa. Ninguna coreografía humana tiene la euritmia de una rama que se dibuja sobre el cielo. Llego a preguntarme a veces si las formas superiores de la emoción estética no consistirán, simplemente, en un supremo entendimiento de lo creado. Un día, los hombres descubrirán un alfabeto en los ojos de las calcedonias, en los pardos terciopelos de la falena, y entonces se sabrá́ con asombro que cada caracol manchado era, desde siempre, un poema"[102].

[100] Ibíd, 304.
[101] Ibíd, 352.
[102] Ibíd.

La mirada es fundamental cuando se trata de acceder a la epifanía de lo maravilloso. Sin embargo, como ha llegado a comprender Carpentier, eso no es suficiente. La manifestación de la maravilla es y será siempre una epifanía que depende de una realidad que abre desde sí su misterio. Es lo que describe el protagonista al final de su aventura:

> "… se llega tan lejos, más allá de lo trillado, más allá de lo repartido, que el hombre, envanecido por los privilegios de lo descubierto, se siente capaz de repetir la hazaña, cuando se lo proponga —dueño del rumbo negado a los demás—. Un día comete el irreparable error de desandar lo andado, creyendo que lo excepcional pueda serlo dos veces, y al regresar encuentra los paisajes trastocados, los puntos de referencia barridos, en tanto que los informadores han mudado el semblante..."[103].

6. Motivos soteriológicos que aporta la obra

El relato se enmarca en un contexto singular. Se trata de la decadencia de occidente, que se manifiesta en el sinsabor, tedio, monotonía y sinsentido de la vida. Por lo tanto, a diferencia de la anterior, se trata aquí de una novela de corte existencialista. La perspectiva y el modo de abordar la realidad permite que se destaquen nuevos motivos capaces de dialogar con la cuestión de la salvación. Cabe destacar los siguientes motivos literario-soteriológicos: la sinergia que se produce entre el acá civilizado y el allá americano; la interpretación de la creación a partir de los relatos del Génesis y Popol Vuh; la particular importancia que adquiere en el relato el motivo del viaje; las figuras de Prometeo y Sísifo; el valor simbólico de los personajes; y la belleza como motivo literario con alcance soteriológico.

El acá civilizado y el allá americano

La situación decadente del sujeto en la modernidad es descrita de diversas maneras. Entre ellas llama la atención la alusión hecha a la era del Hombre-Avispa y del Hombre-Ninguno. No es claro el significado. El relato nos deja ante un sujeto que está malgastando su vida en algo en lo que no encuentra ni gusto ni sentido. Él es quien pronuncia este duro juicio contra su generación. ¿Por qué avispa? Tal vez por su ritmo de trabajo. El hombre ninguno puede ser desentrañado con mayor facilidad. Se trata de un cualquiera o un ninguno del que nunca

[103] Ibíd, 412s.

llegamos a saber su nombre. Lo que es claro: lo que se describe son caminos de deshumanización que han sido normalizando hasta el punto de dar forma a una era.

La decadencia de occidente resulta, justamente, de estos caminos de deshumanización que apartan al ser humano de lo que lo define como tal. A la vez, la decadencia deja señales que trascienden al individuo, para transformarse en rasgos que definen una sociedad y cultura. Entre estas señales se menciona en reiteradas oportunidades la guerra. Lo llamativo es que, si bien ella representa una constante en la historia de la humanidad, cuando se trata de cualificar el fenómeno, se tiende a tomar distancia de su reiterada presencia, para enfatizar la novedad que adquiere este fenómeno en el siglo XX. Es lo que se ve reflejado en sus dimensiones y en el nivel de destrucción que la acompaña, dos notas que, respecto de lo que se ha visto en otros tiempos, hace de la guerra un fenómeno inédito. Nos encontramos ante un exterminio masivo con irradiación planetaria.

El desde dónde se analiza el fenómeno de la guerra tiene importancia. Hablamos de la época inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial. Hay suficiente distancia como para juzgar lo que ello ha significado para la humanidad y suficiente cercanía para vivenciarla como una real amenaza. Quien se ha visto envuelta en la guerra es, además, una humanidad que, hasta entonces, se pensó a sí misma capaz de un progreso indefinido (basado en los avances de la ciencia y la técnica). La guerra, así, representa un quiebre del proyecto de humanidad que había alentado hasta entonces el progreso y desarrollo. Vemos así como con la guerra se cuestiona la autocomprensión del ser humano y, al mismo tiempo, queda planteada una interrogante de cara al futuro de esa humanidad. No sabemos hasta dónde puede llegar la humanidad en su capacidad de destrucción. Si sigue el mismo derrotero (que ha desembocado en las guerras mundiales), seguro que de ella no quedará nada. Ya Spengler lo había anunciado: la occidental es una civilización que se encuentra en su etapa final. Las guerras mundiales son un claro indicador de que así es. ¿Toca, entonces, simplemente, resignarse? Carpentier tiene su teoría. Sólo con las herramientas que le ofrece su tiempo, el sujeto que forma parte de la decadente civilización occidental no podrá hacer mucho más. Sin embargo, si ese sujeto mira a América, de seguro encontrará una salida. ¿De qué manera? De acuerdo con el relato, el sujeto que proviene de la civilización, al llegar a América tendrá ocasión de volver a sentir el aroma de la vida. Para que eso sea posible, media una vuelta al origen. El Amazonas se presenta como la tierra madre en la que esto es posible.

Es interesante el contrapunto elegido por el autor para representar el real drama que la guerra representa. Es el papel que cumple en el conjunto del escrito la Novena Sinfonía de Beethoven. A la vista de la belleza de la pieza musical se evidencia la enorme responsabilidad del ser humano en el daño que ha causado a los de su raza con la guerra. El mismo que dio forma a tan sublime pieza musical es quien ha causado el brutal exterminio que representa la II Guerra Mundial. El ser humano ha fracturado la relación con su propia tradición y ha penetrado en una oscuridad hasta entonces desconocida. Tras lo vivido, el ser humano jamás volverá a ser el mismo. La belleza sirve de contrapunto cuando se trata de vivenciar el horror de la guerra. El ser humano es capaz de destruir, pero no sólo de eso es capaz. La creación artística se presenta en la obra como expresión de la luz interior y la capacidad de dar forma a lo bello que también es pertenencia de lo humano. La responsabilidad es mayor, pero también se cuenta con una señal de esperanza: a la vista del escándalo de la guerra el ser humano tiene ocasión de recordar su sublime vocación.

Los relatos de la creación

Hemos visto cómo en el trasfondo de esta obra de Carpentier se encuentra el relato de la creación del libro del Génesis y el mito de Adán y Eva en el paraíso. Los motivos que desde aquí se rescatan son diversos. De ellos, ciertamente, se destacan los motivos alusivos al origen (que se ven complementados con las numerosas referencias a Popol Vuh). Se trata de un origen como recepción del ser y del origen como generación de vida (que esa recepción del ser hace posible). El Amazonas pone al ser humano en relación con ese origen (por sus formaciones rocosas, la impresionante vegetación que posee y la pureza y forma de vida de los pueblos originarios del lugar). El relato ofrece, además, interesantes imágenes que remiten a la generación de vida, como el instrumento musical que, por su forma, resulta ser un ícono de la Madre de Dios, el Treno que el protagonista ve nacer en su interior y la fundación de la ciudad de Santa Mónica de los Venados por parte del Adelantado. En todos ellos se destaca la posibilidad y la voluntad de dar forma a lo nuevo, ejerciendo así el poder creador y co-creador que ha sido puesto en nuestras manos.

Con la comparación del relato de la creación del Génesis con la cosmogonía de Popol Vuh se gana en lucidez respecto de las dramáticas consecuencias que tiene para la vida humana la absolutización de la técnica y la promoción de un modo de crecimiento en el que

no queda espacio para lo hondamente humano. Entonces, el ser humano, esclavo de las máquinas, se desdibuja. Por su parte, el relato bíblico de la creación pone al ser humano en un jardín, lo describe como un ser en relación y lo presenta como un sujeto que existe desde el principio en esencial armonía con todo lo creado. Determinados ritmos y modos de vida perturban esa vocación fundamental.

El relato, a la vez, nos previene de la ingenua ilusión que nos puede hacer pensar que el ser humano podría, simplemente, abandonar los modos de vida que ha aprendido en la civilización, para hacer suyo lo que aprende de los pueblos primitivos. La inteligencia creadora se acompaña de la necesidad del papel y a ello se sigue el regreso del protagonista al lugar del cual salió. Podemos pensar, entonces, que no se trata, simplemente, de volver a la pureza del origen, sino de la capacidad que tiene el motivo del origen de servir como un referente crítico para el modelo de desarrollo implementado en occidente.

El motivo del viaje

Hemos visto como entre los motivos literarios que en esta obra adquieren particular relieve se destaca el motivo del viaje. El viaje es en sí mismo un elemento dinamizador, en cuanto acción que desinstala y pone en camino. En el relato se trata de un viaje excepcional. El protagonista, remontando el Orinoco tiene ocasión de transgredir los límites impuestos por la temporalidad. El tiempo es una amenaza (Chronos), pero no en América. En la experiencia del protagonista se trata, además, de un viaje que pone en relación un acá civilizado con un allá primitivo (y renovador). Es interesante cómo en la medida que avanza el relato cambia la posición: el acá del protagonista se convierte en su allá y viceversa. Dependiendo de dónde esté nuestro arraigo y pertenencia serán nuestros "acás" y nuestros "allás". En el caso del protagonista, el desplazamiento es producido a partir de un progresivo introducirse en el allá americano, que se prolonga hasta que, finalmente, ese allá es hecho su acá. Media en ello el lenguaje, los olores y sabores de su infancia (reencuentro con sus raíces). Para el protagonista, se trata de un viaje sin retorno. Esto porque, si bien hacia el final del relato vuelve a la civilización, después de lo vivido ya no es capaz de retomar su vida de siempre. El viaje, por lo tanto, define un nuevo comienzo. ¿Valió la pena el viaje? Pensamos que sí: independiente del doloroso desenlace que tiene para el protagonista esta aventura, el viaje ha dejado al

musicólogo en un mejor lugar, al menos más prometedor, y de él ha recibido una experiencia que le permitirá hacer frente a la vida de mejor forma.

Entre los ejemplos de viajeros tienen un particular valor simbólico la migración de los caribes (que encontraremos también en *El siglo de las luces*) y el mito del Dorado. En este último se trata de un motivo que puso en movimiento por largo tiempo a aventureros que, buscando la ciudad de Manoa y sus riquezas, llegaron al continente americano. Lo desconocido atrae. La riqueza seduce y pone en camino. La mera sospecha de que las historias que se cuentan son verdaderas moviliza a muchos. ¿Cuál es el secreto? La capacidad del ser humano de imaginar oportunidades y la convicción de que en los relatos no todo es fantasía. Porque tiene un asidero en la realidad (hay señales de que una civilización impresionante existió en ese lugar y ella debe haber dejado enormes tesoros), el aventurero se atreve a pensar que tal vez a él tocará la suerte de encontrar la ciudad perdida y que por fin podrá ver hechos realidad sus sueños de grandeza.

Las figuras de Prometeo y Sísifo

Existen dos imágenes mitológicas que se destacan en el relato y que, por sus evidentes similitudes, pueden ser analizadas como una unidad. Nos referimos a las figuras de Prometeo y Sísifo. Hay entre ellos semejanzas y diferencias. Los dos personajes se caracterizan por la astucia y los dos engañan a los dioses. Prometeo es un titán que engaña a Zeus y devuelve a la humanidad el fuego que le había sido arrebatado. Se le castiga por eso. Sísifo es el más astuto de los hombres. Usa de su astucia para escapar del Hades. También es castigado. En ambos casos se trata de un duro castigo. Sísifo sube y baja una colina empujando una pesada piedra. Prometeo permanece encadenado mientras un ave, una y otra vez, le devora las entrañas. Sísifo es quien ejecuta su castigo y al hacerlo se transforma en un reflejo de sumisa resignación ante lo que se vuelve inevitable para el ser humano. Prometeo, en cambio, debe ser encadenado para que otro le coma las entrañas. En el contraste se evidencia la imagen de la rebeldía que representa Prometeo (a diferencia de la resignación de Sísifo). Una rebeldía que es una y otra vez duramente castigada. El mito de Sísifo es introducido por A. Camus en el pensamiento contemporáneo. Es presentado como un reflejo de lo que es propio de esta época (publicado en francés como *Le Mythe de Sisyphe* en 1942). Del mito de Prometeo, por

su parte, se vale P. B. Shelley para hablar de la liberación (*Prometheus Unbound* publicado en 1820).

Aquí dos figuras que, cada una a su modo, son capaces de reflejar rasgos de lo que es la vida del ser humano, y que, en su conjunto, dan cuenta de una tensión característica de la existencia. El ser humano es uno que, situado en lo que lo condiciona y determina, aspira a la libertad. A la vista de las imágenes de Prometeo y Sísifo queda planteada la pregunta de si, finalmente, existirá para el ser humano real libertad o lo suyo será el determinismo. ¿Puede el sujeto moderno realmente zafarse de los condicionamientos que encuentra en el presente y alcanzar, así, la verdadera libertad, o deberá asumir, finalmente, que, como parte de la civilización occidental, la suya es la suerte de Sísifo?

El valor simbólico de los personajes

En lo que respecta al valor simbólico de los personajes, hemos visto que se destacan, por una parte, las tres mujeres, sobre todo Rosario, y por otra, fray Pedro, el capuchino misionero que el protagonista conoció en su viaje. De las tres mujeres Ruth es quien lo espera en casa y lo rescata de la selva. Cabe pensar que la relación con la mujer es un reflejo de lo agotado de la civilización occidental. Mouche su amante, se presenta como una puerta de escape, justamente, para la dramática situación vivida por el sujeto en la modernidad. Sin embargo, Mouche en América se muestra como lo inapropiado, molesto y desagradable. Rosario, en cambio, rostro de la pureza americana, se presenta, en paralelo con Eva, como la compañera adecuada. Es de notar que en todos los casos, el referente simbólico depende de la relación. Así también en el caso de Rosario, que hace posible el encuentro Yo-Tú que permite al protagonista recuperar el nombre, la identidad y la singularidad. Ella es, además, símbolo del amor que restaura, renueva y revitaliza.

De la mano de Fray Pedro nos encontramos con el motivo de la muerte y la pregunta por su sentido. En el conjunto del relato la muerte es un motivo importante. Está, primeramente, Fray Pedro que, como hemos visto, es figura de una muerte con sentido. La suya, si bien es una muerte terrible, resulta ser una muerte elegida. Él muere y sabe por qué está muriendo. En segundo lugar, son elocuentes las palabras del protagonista en el funeral del padre de Rosario: el mundo civilizado necesita prestar oído a quienes saben hablar el lenguaje de los muertos, quienes aún poseen la capacidad de sentir el profundo dolor que acompaña la

pérdida, quienes, en definitiva, conocen el lenguaje de la muerte. ¿Cuál es, a nuestro entender, su importancia? Sólo quien es capaz de mirar de frente ese final comprenderá lo que es la vida en su fugacidad y se preguntará por el destino último de la existencia. Finalmente, aún en relación con el motivo de la muerte, está el ritual del hechicero de la aldea que pretende arrebatarle al emisario de la muerte su presa. Nos vemos enfrentados aquí a lo inapelable de la muerte, pero no sólo eso, vemos cómo de esa lucha (que termina en derrota) nace la música (la cultura).

CAPÍTULO 7

GUERRA DEL TIEMPO (1958)

La obra *Guerra del tiempo* en su primera edición (1958) compendia un conjunto de relatos. Ellos son la novela corta *El acoso* y los tres cuentos breves, "Viaje a la semilla", "Semejante a la noche" y "El camino de Santiago"[1]. El título que le da su autor a este conjunto de escritos da cuenta de entrada de lo que hay en común en todos ellos. De diferentes maneras, ellos tratan sobre la problemática del tiempo y el tópico de la guerra. Así, nos encontramos con la guerra como conflicto armado que se va repitiendo una y otra vez a lo largo de la historia humana, con el tiempo como una realidad ante la cual el ser humano debe librar numerosas batallas y con la resistencia humana al paso del tiempo que mueve al artista a buscar transgredir sus fronteras[2].

En las páginas siguientes desarrollaremos las diversas perspectivas aquí abiertas e intentaremos responder a la pregunta por la relación que existe en esta obra entre tiempo y salvación.

Cuatro secciones componen este capítulo, que se corresponden con los cuatro relatos que forman parte de esta obra: (1) *El Acoso*: la inútil lucha contra una muerte inminente; (2) "Viaje a la semilla": lectura invertida del acontecer de una vida; (3) "Semejante a la noche": una misma humanidad en una historia que se repite; (4) "El camino de Santiago": la proyección al infinito del no-tiempo. Finalmente, ofreceremos, a modo de síntesis conclusiva, un recuento de los motivos soteriológicos que aporta la obra *Guerra del tiempo* en su conjunto (5).

[1] La primera edición de *Guerra del Tiempo* se realizó en México por la Compañía General de Ediciones, S. A., en el año 1958 e incluyó, junto con la novela *El acoso* (1956), los cuentos "Viaje a la semilla" (1944), "Semejante a la noche" (1952), "El camino de Santiago" (en torno a 1952, aunque permanece inédito hasta ser publicado en *Guerra del Tiempo* en 1958). En ediciones posteriores de *Guerra del Tiempo* no es incluida la novela *El Acoso*. En la edición de 1971, por su parte, se incluyen dos cuentos más: "Los fugitivos" (publicado en el Diario *El Nacional* de Caracas en 1946 y premiado en el concurso de cuentos convocado por este Diario) y "Los advertidos" (su original francés es de 1967; la versión en español, en cambio, es de 1970). Por nuestra parte, hemos considerado aquí la primera edición del año 1958, que incluye la novela corta El acoso y los cuentos "Viaje a la Semilla", "Semejante a la noche" y "El camino de Santiago". La razón es porque ello responde a la primera intuición de Carpentier. En las páginas siguientes analizaremos tanto las particularidades de cada relato como el escrito en su conjunto, dando cuenta de los elementos comunes que nos permiten reconocer en este texto una unidad.

[2] Sobre la temporalidad en la obra de A. Carpentier, cf. Eduardo G. González, *Alejo Carpentier: el tiempo del hombre* (Caracas: Monte Ávila, 1978); Mócega González, *La narrativa de Alejo Carpentier: el concepto del tiempo como tema fundamental (Ensayo de interpretación y análisis).*

1. *El Acoso* (1956)[3]: la inútil lucha contra una muerte inminente

La novela corta *El acoso* fue publicada por primera vez en 1956 e incluida en la primera edición de Guerra del tiempo de 1958. Para componer esta novela, Carpentier (que además de periodista y literato es músico) se basa en la estructura propia de la sonata[4]. La pieza musical se deja oír mientras transcurren los hechos que se relatan, a la vez que sirve de estructura que organiza el relato, que, coincidentemente, tiene tres momentos: el primero y el último ocurren en la Sala de conciertos donde se interpreta una sonata de Beethoven y el segundo momento que se construye a partir de los recuerdos del acosado.

La duración del relato en tiempo real es de 46 minutos, tiempo que demora la interpretación de la Sinfonía Heroica de Beethoven (Tercera Sinfonía)[5]. Sin embargo, el tiempo efectivo de duración del relato, considerando los acontecimientos que se incorporan en él, es mucho mayor. En la medida que entran en el relato episodios pretéritos, traídos a colación por los recuerdos del acosado, el relato se expande y amplifica considerablemente.

La obra se ambienta en el tiempo que se sigue a la dictadura del General Machado en Cuba. Da cuenta del clima político de ese tiempo y de los grupos reaccionarios nacidos entonces. El protagonista de la novela ha pertenecido a un grupo que se inició en el llamado tiempo del Tribunal (época Heroica) y torció el rumbo en el llamado tiempo de los Temibles (época del botín)[6]. En el tiempo del Tribunal lo que tenemos son grupos armados que luchan

[3] La primera edición de la novela corta *El acoso* fue hecha en 1956, en Buenos Aires, por la Editorial Losada. Más tarde, en el año 1958, *El acoso* fue incluido por Carpentier en su libro *Guerra del tiempo*, editado en México por la Compañía General de Ediciones, S. A.

[4] Cf. Leante, «Confesiones sencillas de un escritor barroco», 26s. El fondo musical en la obra de Carpentier y el modo como la música sirve de elemento estructurante en la novela *El acoso* es un asunto que ha sido ampliamente estudiado. Ver, por ejemplo, Helmy F. Giacoman, «La estructura musical en la novelística de Alejo Carpentier», *Hispanófila* Año XI, n°. 3,33 (mayo de 1968): 49–57; Helmy F. Giacoman, «La relación músico-literaria entre la tercera sinfonía 'Eroica' de Beethoven y la novela El acoso de Alejo Carpentier», *Cuadernos Americanos* Año XXVIII, n°. 158 (junio de 1968): 113–29; Emil Volek, «Análisis del sistema de estructuras musicales e interpretaciones de El acoso de Alejo Carpentier», *Philologica Pragensia* 12, I (1969): 1–24. Como es sabido, la forma musical llamada sonata dominante en el clasicismo, supone una organización armónica y temática en base a tres movimientos: exposición, desarrollo y recapitulación. Sobre la estructura de la sonata, cf. William S. Newman, *The sonata in the classic era*, 2d ed, His A history of the sonata idea, v. 2 (New York: W. W. Norton, 1972).

[5] Cf. Alejo Carpentier, «El acoso», en *Cuentos y otras narraciones*, ed. por Eduardo Becerra, vol. IX, Narrativa completa (Tres Cantos, Madrid: Ed. Akal, 2014), 423. En la dedicatoria de Beethoven a su Tercera Sinfonía hace referencia al heroísmo de un gran hombre: «"Sinfonia Eroica", composta per festeggiare il souvvenire di un grand'Uomo, e dedicata a Sua Alteza Serenissima il Principe de Lobkowitz, da Luigi Van Beethoven, op. 53, n.º III delle Sinfonie…». La Sinfonía en cuestión originalmente fue dedicada por Beethoven a Napoleón Bonaparte. Cuando Beethoven se enteró de que Bonaparte había sido coronado emperador, tachó su nombre de la dedicatoria. Ahora, igual que lo habían hecho los demás, Napoleón se dedicaría a pisotear los derechos de los otros e iría tras su ambición.

[6] Sobre el fondo histórico de *El Acoso*, cf. Modesto G. Sánchez, «El Fondo Histórico de El Acoso: Época Heroica y Época del Botín», *Revista Iberoamericana* 41 (1975): 397–422.

por una causa que creían justa. En el tiempo de los Temibles, en cambio, nos encontramos con los mismos grupos, pero esta vez como asesinos a sueldo.

La historia trata de los últimos minutos de un hombre que, huyendo de sus persecutores, se encuentra oculto en una Sala de conciertos en la que es interpretada la Sinfonía Heroica de Beethoven, a la espera del que podría ser para él su fatal desenlace.

El relato es circular: comienza y termina en el mismo lugar (la Sala de Conciertos donde es interpretada La Heroica de Beethoven). La impresión de circularidad que existe en el relato se ve fortalecida por tres elementos que se encuentran presentes en la escena inaugural y en la escena final: la taquilla, el taquillero y el hombre en la Sala de Conciertos.

En la composición del relato son claves los recuerdos del acosado. Ellos van dando forma a la trama. Es un relato desordenado, como lo son normalmente los recuerdos. Lo que tenemos, finalmente, es una suerte de rompecabezas que el lector va armando pieza a pieza, hasta que, llegado el final del relato, lo acontecido alcanza su figura total. Se trata, por lo tanto, de una historia que se reconstruye a partir de los fragmentos que poco a poco el protagonista, guiado por sus recuerdos, va incorporando en el relato. La totalidad de sentido sólo se alcanza una vez que la historia encuentra su desenlace. En palabras de F. Alegría:

> "Nada tiene sentido por sí mismo –ni aún en la perfección clásica del detalle– sino en la concatenación última y total donde los significados ocultos se definen, donde el tiempo –detenido un instante, mejor dicho 46 minutos, duración de la Sinfonía Heroica de Beethoven, durante cuya ejecución ocurre el drama– reasume su marcha circular incitándonos a recomenzar la lectura de la historia, asimilándonos nosotros mismos a ese transcurrir que refleja el paso de la vida"[7].

La culpa y el miedo al castigo son sentimientos fuertemente presentes en la novela. Se abordan desde la perspectiva del hombre perseguido que, finalmente, debe pagar con su vida su falta de lealtad. Es lo que vemos en el protagonista. Se trata de un hombre joven que había llegado tiempo atrás a la Habana proveniente de Sancti-Spiritus para estudiar arquitectura. En su tiempo de estudiante se incorporó a un grupo reaccionario muy violento y con ese grupo cometió numerosos actos subversivos. El tiempo del Tribunal dio paso al tiempo del

[7] Fernando Alegría, «Alejo Carpentier: Realismo mágico», en *Homenaje a Alejo Carpentier: variaciones interpretativas en torno a su obra*, de Helmy F. Giacoman (New York: Las Américas Publishing co., 1970), 67.

Botín. Entonces, el grupo degeneró en una tropa de asesinos a sueldo. En un grupo como este es básica la lealtad a quienes son sus miembros. De ello depende su sobrevivencia. En su momento, le tocó ajusticiar a un delator (el hombre con el cuello con acné que el protagonista en el curso del relato recuerda más de una vez). Cuando fue capturado por las fuerzas policiales, tras ser torturado y bajo amenaza de mayores sufrimientos, delató a sus compañeros. Entonces pasó de ser acosador (él era quien perseguía a los delatores) a ser acosado (perseguido por dos de los miembros de su grupo y acorralado en la Sala de Conciertos). Lo buscan para matarlo y él lo sabe.

Es de notar cómo el lector va siendo introducido en la experiencia del hombre perseguido, y cómo el relato es capaz de transmitir el pavor que siente el sujeto que, agotadas todas las posibles salidas, se siente como un ratón a punto de caer en una trampa mortal[8]. El lector es hecho parte de una experiencia límite y tiene ocasión de observar cómo ella va configurando el mundo de quien la padece de una particular manera. El drama es tal que llega a modificar la percepción de la realidad, trastocando en el hombre perseguido su noción del tiempo y del espacio. Se mezclan el hoy con el ayer y se desdibuja el mañana. El tiempo, entonces, puede ser visto como una medida claramente subjetiva, que varía dependiendo de las circunstancias que definen la existencia. La realidad se percibe de una singular manera, en este caso, por el sujeto que espera advenga sobre él lo inevitable[9].

[8] El siguiente es el relato del miedo y sus consecuencias en la percepción de la realidad. La descripción del pavor sentido por el hombre escondido en la Sala de Conciertos es notable. El miedo se deja sentir en todo el cuerpo. Es de interés cómo los detalles del relato permiten al lector entrar en la experiencia del acosado: "… ese latido que me abre a codazos; ese vientre en borbollones; ese corazón que se me suspende, arriba, traspasándome con una aguja fría; golpes sordos que me suben del centro y descargan en las sienes, en los brazos, en los muslos; aspiro a espasmos; no basta la boca, no basta la nariz; el aire me viene a sorbos cortos, me llena, se queda, me ahoga, para irse luego a bocanadas secas, dejándome apretado, plegado, vacío; y es luego el subir de los huesos, el rechinar, el tranco; quedar encima de mí, como colgado de mí mismo, hasta que el corazón, de un vuelco helado, me suelte los costillares para pegarme de frente, abajo del pecho; dominar este sollozo en seco; respirar luego, pensándolo; apretar sobre el aire quedado; abrir a lo alto; apretar ahora; más lento: uno, dos, uno, dos, uno, dos…", Carpentier, «El acoso», 430. El miedo lleva a que se trastoque la percepción de la realidad. El sujeto siente que todo lo delata, percibe todo lo que hay a su alrededor como una posible amenaza: "lato hacia los costados; hacia abajo, por todas las venas; golpeo lo que me sostiene; late conmigo el suelo; late el espaldar, late el asiento, dando un empellón sordo con cada latido; el latido debe sentirse en la fila entera; pronto me mirará la mujer de al lado, recogiendo su zorro; me mirará el hombre de más allá; me mirarán todos; de nuevo el pecho en suspenso; arrojar esta bocanada que me hincha las mejillas, que está detenida. […] he llamado la atención; me mirarán todos", Ibíd. Los sentidos se agudizan: "¡Oh!, esos instrumentos que me golpean las entrañas, ahora que estoy mejor; aquel que pega sobre sus calderos, pegándome, cada vez, en medio del pecho; esos de arriba, que tanto suenan hacia mí, con esas voces que les salen de hoyos negros; esos violines que parecen aserrar las cuerdas, desgarrando, rechinando en mis nervios; esto crece, crece, haciéndome daño; suenan dos mazazos; otro más y gritaría", Ibíd, 432. Como reacción al miedo se sigue la huida, el intento de esconderse y disimularse, la búsqueda de protección por medio de la oración, la autosugestión diciéndose a sí mismo que todo estará bien.

[9] Sobre este punto, cf. Sofía Fischer, «Notas sobre el tiempo en Alejo Carpentier», en *Homenaje a Alejo Carpentier: variaciones interpretativas en torno a su obra*, de Helmy F. Giacoman (New York: Las Américas Publishing co., 1970), 264ss.

Llama poderosamente la atención la densidad que adquiere la palabra muerte cuando es pronunciada como el propio destino. Es el caso del acosado: el antes asesino a sueldo es ahora perseguido, el que en más de una ocasión le arrebató la vida a otro, ahora se ve, ya no en la posición del juez, sino del acusado, esperando su propio desenlace. El acosado recuerda (y le pesa) el momento en que participó del fusilamiento del traidor que delató a los de su grupo:

> "«¡Defiéndete!», grito yo, cuando el Fiscal señala al Delator, cuyas palabras habían malogrado aquel trabajo magno, costándonos varias vidas. «¡Defiéndete!», gritan todos, invocando la ignorada razón, la coerción intolerable, la imposible sorpresa, que pudieran dejar las armas en la cama del cuarto de mamparas —inertes las palas, al pie del tronco más espeso—. Pero el agobiado se encoge de hombros, y sus espaldas vencidas de antemano vuelven a aceptar lo que tanto sabíamos… La palabra «muerte» es pronunciada. Y luego de lo dicho, del verbo que es término, de la palabra que es desplome de creación, se alarga el silencio. Silencio ya en *lo después*. En lo que ya dejó de ser; pálpito y movimiento que ya saben del hierro arrojado a la rueda maestra, de la tierra que caerá sobre la todavía caliente inmovilidad de lo detenido. El cuerpo presente —presente ya ausente— se desprende el reloj de la muñeca, sin prisa porque ya se sabe fuera del tiempo; le da cuerda, por hábito conservado por el pulgar y el índice de su mano derecha; lo deja sobre la mesa, legándolo a otro, y mira, por última vez, las agujas de una hora que no terminará para él"[10].

Entonces, se trataba de la muerte inminente, en el marco de un fusilamiento, de un traidor al grupo. En ese momento el protagonista jugó el rol de ejecutor. Ahora él se encuentra en el lugar del que es perseguido con el fin de hacerle pagar por su traición. Es su vida la que está en juego y hay otros que quieren arreglar cuentas con él. La experiencia es la misma: cuando se ha aceptado con resignación el propio destino, el sujeto deja de luchar. Entonces el que se ha transformado en un muerto en vida entra en aquel silencio que anticipa lo que vendrá.

En la medida que progresa el tiempo narrativo (a la par que avanza la interpretación de la Sinfonía Heroica de Beethoven) el lector es hecho partícipe de los sentimientos del hombre perseguido y va siendo poco a poco introducido en la vivencia del acosado. Entonces, se es testigo del drama de una vida que se acorta minuto a minuto. El lector llega a conocer los

[10] Carpentier, «El acoso», 483s.

antecedentes que explican la compleja situación del protagonista, puede ver cómo el hombre perseguido primero se aferra a la vida e intenta evadir un destino que parece haber sido trazado de antemano, para finalmente soltar las amarras y resignarse ante el que se presenta como su inevitable final. De este modo, guiado por los recuerdos del protagonista y los indicios que aporta el relato, el lector, fragmento a fragmento, se va haciendo parte de lo que ahí acontece. El lector, así, es hecho testigo del drama de una vida que termina en tragedia. El relato, aun cuando es clara la responsabilidad del hombre perseguido, provoca empatía y compasión. ¿De dónde provienen estos sentimientos? Probablemente de ver en la situación del acosado el reflejo de la miseria a la que día a día nos vemos enfrentados y que en ocasiones termina por arrinconarnos y dejarnos expuestos a tan dramática situación (como es el caso del acosado)[11]. En el relato se presentan emociones muy elementales –así el miedo y el hambre–. Podemos comprender de qué se trata y, así, conectarnos con el sufrimiento del otro, en una solidaridad humana fundamental.

En el relato somos además testigos de la inútil lucha del protagonista contra una muerte inminente. Tenemos, así, por una parte, la fatalidad y el destino, que se acompaña en este caso de la idea del precio que el ser humano debe pagar por sus buenas y malas decisiones. Por otra parte, está la resistencia y la lucha, en la que se deja sentir la no-resignación del ser humano ante un inevitable final. Hay un aspecto relacionado con las decisiones en libertad que emerge de esta tensión y que nos parece importante destacar. El modo como se van hilvanando los hechos que se relatan hace pensar que estamos ante un juego del destino y que, al menos en este caso, de ese destino ha dependido la suerte del acosado. Sin embargo, al tomar mayor distancia, queda claro que aquí se trata de decisiones en libertad que, una a una, explican la situación límite en que finalmente queda puesto el sujeto en cuestión. Al deseo de llevar una vida libertina, contraria a lo que la mujer de la casa del mirador permitiría, se siguió la decisión del sujeto de de abandonar la seguridad de ese hogar. Si bien intervienen factores circunstanciales y hay una cuota de azar en ello, en definitiva, descansa en su libertad la decisión de incorporarse a un grupo extremista y terrorista. Como parte de ese grupo violento es co-autor del asesinato de un estudiante acusado de traición. Esa muerte pesa en

[11] Cf. L. R. Sánchez, "Acotaciones a una novela cubana. El acoso de Alejo Carpentier", en: El Mundo, 9 de noviembre de 1963, 39, Citado por Rita de Maeseneer, «Luis Rafael Sánchez y Alejo Carpentier: percusionista y violinista en un fenomenal concierto barroco», en *En el centenario de Alejo Carpentier (1904-1980)*, de Patrick Collard y Rita de Maeseneer, Foro hispánico (Amsterdam: Rodopi, 2004), 37.

su conciencia[12]. Los que participaron del asesinato del joven (también él) se justificaron diciendo que "era necesario". Sin embargo, al menos en lo que respecta al acosado, lo que manda es la culpa y un imborrable recuerdo que lo persigue y atormenta. Ese sentimiento de incrementa ahora que él mismo se encuentra en la compleja posición del que es perseguido con el fin de arrebatarle la vida[13].

Junto con el miedo, está presente el sentimiento de culpa y el arrepentimiento como su complemento. . El miedo mueve a la huida y a la búsqueda de seguridad y refugio. La culpa se presenta como un continuo tormento y del deseo de verse libre del peso que esa culpa representa. Se sigue el arrepentimiento. ¿Culpable de qué en concreto? En palabras del mismo acosado, de haberle arrebatado la vida a un hombre. Se creyó "autorizado a sentar[se] a la derecha del Señor"[14]. Desde entonces el remordimiento lo acompaña. Por eso, como él mismo describe, al recordar lo vivido, se siente

> "asqueado, con náuseas de todo lo vivido desde entonces; con ansias de arrastrarse al pie de un confesionario para clamar que nada había sido necesario; para vomitar tales culpas que le impusieran penas excepcionales, las más terribles que la Iglesia hubiera instituido, complaciéndose en la idea de que tales penas existían para quienes pudieran volcar abominaciones semejantes a las suyas"[15].

La culpa le pesa como un tormento y se siente merecedor de los más duros castigos. Sin embargo, en su caso, la culpa no sólo proviene del hecho de haberle arrebatado la vida a un sujeto desarmado. Mientras participó del grupo extremista en la época del Tribunal y de los Temibles, entró en un mundo de violencia que lo fue jalonando y degradando por dentro. Cuando lo de su grupo ya no fue un esfuerzo por desmantelar un sistema que se pensaba injusto, sino simples actos de terrorismo encabezados por asesinos a sueldo, se vio en la necesidad de beber hasta desplomarse. Por más empeño que pusiera en ello, no llegó a

[12] Cf. Carpentier, «El acoso», 430. Tenemos nuevamente la alusión al hombre ajusticiado (el cuello con acné) en la p. 452.
[13] El autoengaño expresado en este relato y el recuerdo del crimen cometido como algo que fractura al sujeto internamente robándole de ahí en adelante la paz: "Todavía se afirmaba que aquello era justo y necesario; pero cuando el arrojado del Mirador, el sentenciado de ahora, regresaba de una empresa, tenía que beber hasta desplomarse, para seguir creyendo que lo hecho hubiera sido justo y necesario. Se había puesto precio a la sangre derramada, aunque ese precio se fijara en términos de revolución. Y al recordar el uso hecho, en aquellos días, del vocablo encubridor, el hombre sentado en la acera crispó la mano que hubiera pedido una muerte. Miserable era ahora su espalda que se redondeaba en la sombra de los álamos, temerosa de ver encenderse en la noche la mirada de los ejecutores", Ibíd, 486.
[14] Ibíd.
[15] Ibíd, 486s.

justificar lo que él y los de su grupo realizaron. Aunque en su momento era lo que se decían a ellos mismos, nadie llegó a creer que realmente eso que hacían fuera *justo y necesario*.

Decíamos que en la situación de peligro en que el acosado se encuentra, se vuelve fundamental encontrar un espacio seguro en el que refugiarse. Esto explica la importancia que adquieren determinados momentos y lugares que se mencionan en el relato. Se destacan especialmente la casa de la anciana, la casa de la prostituta, las expectativas que le provoca el encuentro con el amigo (el Becario) y la iglesia a la que entra con la esperanza de hacer su confesión. La casa de la anciana es vista como guarida y maternal cobijo. La iglesia, en cuanto relacionada con la fe, es entendida como lugar de penitencia y buscada como lugar de perdón[16]. De la prostituta y el Becario se espera obtener ayuda.

Detengámonos en el motivo de la culpa. En el relato, de la mano del sentimiento de culpa que el sujeto experimenta, ocupa un lugar de importancia la fe y la religión (que el hombre repentinamente ha encontrado). En más de una ocasión, movido por la culpa, el acosado recita los primeros versos del Credo (que es lo que recuerda de la oración)[17]. Más tarde, mientras va de camino al que será su destino fatal, sintiendo una honda necesidad de perdón, entra en una Iglesia con la intención de confesar su falta[18]. Es descrita la imagen del sujeto,

[16] Sobre el tema de la culpa cf. Alberto J. Carlos, «El anti-héroe en 'El acoso'», en *Homenaje a Alejo Carpentier: variaciones interpretativas en torno a su obra*, de Helmy F. Giacoman (New York: Las Américas Publishing co., 1970), 375ss. Como hace notar Carlos, a la vista de la culpa es posible establecer una relación entre el acosado y Orestes, personaje de las tragedias de Eurípides. La descripción de la culpa que siente el acosado se parece a lo que siente Oreste tras el asesinato de Clitemnestra. No es casual que el acosado, mientras huye, escuche por el altoparlante de la universidad cómo se interpreta esta obra de teatro. De un modo similar a lo ocurrido con el acosado, Oreste, tras matar a su madre, pasa varios días aislado sin comer ni bañarse, al despertar siente cómo de su boca se escurren grumos de espuma; Menelao se sorprende ante el rostro cadavérico de Oreste, al punto que le parece irreconocible. Mismos detalles que presenta el relato carpenteriano. Oreste es acosado por las Eurímenes, confía en Apolo, no quiere hacerse responsable de sus crímenes, y culpa de ellos a Loxias, que lo empujó a cometerlos. Al igual que el acosado, no encuentra dónde refugiarse. En el acosado encontramos claras similitudes. Oculto en el Mirador, al despertar tras días sin comer, siente la boca terrosa; adelgazado al punto de no necesitar un disfraz; perseguido hasta la muerte; recurre a Dios y espera recibir ayuda de un Alto personaje; culpa a la época y a la voluntad divina de su destino; ve como todas las puertas se cierran ante él, y sólo la que fuera su nodriza le ofrece cobijo.

[17] El repentino encuentro con la fe del fugitivo es lo que explica la reiterada referencia al Credo que encontramos en el relato. Cf. Carpentier, «El acoso», 458ss.

[18] Notar en el relato el contraste entre la oscurdidad reinante en el relato y ese espacio de luz, entre el miedo que ha sido compañero del acosado durante todo el trayecto y ese espacio de serenidad y confianza, todo ello asociado a la posibilidad de recibir por fin el perdón y verse liberado de la culpa que lo atormenta: "El acosado se acercó lentamente a la Casa ofrecida; pasó bajo la ojiva de uno de sus pórticos laterales, y se detuvo, deslumbrado al pie de un pilar cuya piedra rezumaba el incienso. Las manos buscaron el frescor del agua bendita, llevándola a la frente y a la boca. Sonó un órgano, levemente, como en prueba de altos registros. Allá, plantada en un ara de encajes, se alzaba la Cruz, dibujada en claro por el cuerpo de Cristo. Tal era el pasmo del hombre ante la realidad venida a su ruego, que no podían musitar sus labios las plegarias aprendidas del pequeño libro. Sólo miraba; miraba interminablemente lo que para él ardía, fuera de la noche del miedo. Avanzaba de pilar en pilar —como antes hubiera andado de un árbol a otro árbol— acercándose con timidez, paso tras paso, a la Mesa de la Eucaristía. Cada tránsito, cada estación, lo libraban de una túnica de espantos. Se detenía, aliviado, aspirando deleitosamente el aire oliente a ceras derretidas, a barnices usados en la reciente restauración de una Ultima Cena. Descansaba los dedos en el barandal del púlpito, en la madera de un confesionario, con la impresión de palpar una materia

de rodillas ante el sacerdote del lugar, sollozando y acusándose de los crímenes cometidos. Se sigue la reacción del presbítero que, sin comprender lo que ahí estaba pasando y guiado por la desconfianza, obliga al hombre a salir de aquel lugar.

Un segundo derrotero que sigue el sentimiento de culpa (que se suma al que se vincula con la fe y religión) se relaciona con el esfuerzo del sujeto por justificar la propia conducta. En repetidas ocasiones el hombre perseguido alude a las circunstancias y a causas ajenas que escaparon de su control, como lo que explicaría la situación en que se encuentra en el presente. Más de una vez se le oye decirse a sí mismo que todo esto no ha sido su responsabilidad, sino que fue forzado por la situación política de represión y por la necesidad urgente de transformaciones políticas y sociales lo que lo llevó a comprometerse con el bando terrorista[19]. Sin embargo, a la vista de sus acciones queda claro que su participación en el grupo terrorista no tiene que ver con una convicción de la urgente necesidad de cambios sociales y políticos. Si así hubiera sido, hubiera estado dispuesto a llevar su compromiso hasta las últimas consecuencias y eso no sucedió. De hecho, no tuvo problema en pasar a formar parte del bando de los Temibles y cuando se vio en apuros no dudó en delatar a sus compañeros. Como consecuencia de esto último pasó de cazador a presa y llegó a la situación en que se encuentra en el presente del relato.

El tema de la traición ocupa un lugar de importancia en el relato[20]. Tenemos la traición que cometió el acosado contra los que fueron sus compañeros (y del joven ajusticiado por su grupo tiempo antes). Una segunda traición es la que el sujeto comete contra la anciana del Mirador. Le come su comida y la anciana enferma muere, al parecer, de hambre. Cuando se encuentra escondido en la casa de la prostituta, el acosado le confiesa a la mujer lo que le ocurrió (apresado por las fuerzas de orden y torturado, delató a sus compañeros). Entonces la prostituta comprende lo que ha provocado su propia traición. Con el fin de evitarse problemas, tiempo atrás ella delató al ahora acosado. Fue por su traición que él fue apresado

preciosa. Por vez primera sabía —sentía— lo que podía ser una iglesia, llevando su carne, cada vez más llevadera, a lo largo del arca mística, hacia Él que sangraba por sus clavos y las espinas de su corona, sobre manteles cubiertos de flores…", Ibíd, 495.

[19] Cf. Carlos, «El anti-héroe en 'El acoso'», 371.

[20] El motivo de la traición tiene especial fuerza en el relato. En palabras de F. Wyers Weber: "la combinación de dos modos de novelar aparentemente dispares (un argumento basado en la progresión causal y temporal y una estructura narrativa determinada por los movimientos de la conciencia), crea una imagen estática y casi alegórica de la Traición en sus diferentes formas y aspectos", Frances Wyers Weber, «El acoso: la guerra del tiempo de Alejo Carpentier», en *Asedios a Carpentier: once ensayos críticos sobre el novelista cubano*, ed. por Klaus Müller-Bergh (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1972), 147.

y torturado hasta que delató a sus compañeros[21]. Se sigue el episodio del billete falso, ¿nueva traición de la mujer?, no es del todo claro[22].

El destino es otro motivo central en el relato. La historia trata de un sujeto que se encamina paso a paso hacia el que, finalmente, se transforma en un destino ineludible. En paralelo con la historia hay señales que refuerzan la importancia que tiene este motivo. Así, por ejemplo, los fragmentos de Electra de Sófocles que se dejan oír en el relato: «Las imprecaciones se cumplen; vivos están los muertos acostados bajo tierra; las víctimas de ayer toman en represalias la sangre de sus asesinos…»[23]. Del mismo modo,

> "«Volved pronto al vestíbulo para terminar con el segundo asunto, así como habéis hecho con el primero». Y respondía un hombre: «No temas, que sabremos rematar la tarea». —«Pero pronto: ¡por el camino que quieras!» —aullaba, apremiante, alguna Electra. Tenía razón la voz. Era preciso apresurarse y llegar allá cuanto antes, por cualquier camino. Tampoco había un mal presagio en el «sabremos rematar la tarea», de la otra voz—"[24].

La voz que se deja oír es, ciertamente, un eco de lo que experimenta el acosado. La historia cobra lo suyo, la sangre derramada tiene un precio. Sin embargo, al atender al relato

[21] Aquí el momento en el que Estrella comprendió que era ella la responsable de la captura y posterior tortura del acosado que gatilló lo que ahora estaba sucediendo: "Estrella volvió a cerrar las puertas. Se acurrucó en la otra banda de la cama, escuchando con empavorecida atención. De súbito, en un encenderse de terribles luminarias, se le establecía el encadenamiento implacable de los hechos. Las horribles fotografías le habían llegado por las planas de los diarios, sin que ella hubiese visto, en su estúpida cobardía de aquella vez, el comienzo de todo. […] Al medir el abominable alcance de lo dicho para quitarse de encima a los de la Inquisición, oía crecer la palabra que solía aplicarse a sí misma, en un desenfadado alarde de admitir la realidad, como devuelta por un eco de pozos profundos. […] Su cuerpo permanecía ajeno a la noción del pecado. Se refería a Él, desintegrándolo de sí misma, personificándolo más aún cuando aludía el lugar que lo centraba, como hubiera podido hablar de un objeto muy valioso, guardado en otra habitación de la casa: «Se peca con la cabeza», había oído decir en un sermón, mal escuchado después al advertir que unas gotas de agua bendita sacaban tintas negras del encaje de su mantilla, regalada, como legítima. Pero su cabeza poco tenía que echarse en cara, puesto que actuaba en función del único oficio que podía desempeñar con merecimiento de sueldo, correcta en sus tratos, puntual en sus compromisos, generosa ante la necesidad ajena o el desvalimiento de una semejante. […] Pero ahora, al saber de aquel miedo, de aquella hambre, de aquella soledad en agonía, la palabra se hinchaba de abyección. Ya no eran cuatro letras livianas las que le venían a la boca, luego de saber; era la Palabra innoble, cargada de purulencias y lapidaciones; el insulto rodado, desde siempre, por calabozos, letrinas, hospicios y vomitorios. Un indicio, dado para desviar una amenaza sin mayor gravedad —amenaza que, de cumplirse, más hubiera afectado su comodidad que su persona— había hecho de ella una puta. Una puta, no por los actos de su carne, sino por el desleal comportamiento que la gente respetable, las mujeres de un solo hombre, solían atribuir a las de esa condición. Esta vez había pecado con la cabeza, y tales eran los males desencadenados por su pecado, que la Palabra le era gritada por voces del Infierno, sobre la inocencia del cuerpo estremecido de horror… Cuando el otro, sudoroso, jadeante, repitiendo en tono cada vez más alto para mayor afirmación de que era sincero, le contó de sus rezos e imploraciones, de la portentosa novedad de Dios en su vida, Estrella se quebró en un sollozo. Fue él, ahora, quien la tomó en brazos, acostándola a su lado. Antes de apagar la luz, le quitó la pintura de labios con un trozo de papel de seda", Carpentier, «El acoso», 470ss. Nos encontramos una vez más con la mención de la culpa y el pecado. En Estrella la conciencia de culpa se provoca a la vista del sufrimiento del sujeto que tiene delante. No la prostitución, sino la delación había hecho de ella una prostituta.

[22] Así lo entiende Carlos, «El anti-héroe en 'El acoso'», 421.

[23] Carpentier, «El acoso», 481.

[24] Ibíd, 487.

en su conjunto, podemos concluir que la suerte del acosado no es fruto del destino, sino de sus múltiples decisiones en libertad. El acosado se fue urdiendo ese presente. Si hubiera seguido otro camino, otro sería el desenlace de esta historia. La moraleja que hay detrás parece ser la siguiente. Los falsos ideales no desembocan en una vida heroica. Hay una clara diferencia entre los propósitos y lo que finalmente se vuelve decisión, entre los deseos de una vida buena y lo que realmente realizamos en ella. Aquí una tensión que nos acompaña en la aventura de existir y que, como vemos aquí, puede, finalmente, resolverse contra nosotros mismos (aun cuando sean otros quienes finalmente le den forma a este desenlace).

La Sinfonía Heroica de Beethoven sirve de contraste a partir del cual se evidencia con mayor nitidez la condición de anti-héroe del acosado. Nada más lejano del heroísmo en sus acciones[25]. Junto con el motivo de la traición fuertemente presente, en la línea de las virtudes y defectos que diferencian al héroe del villano, en el relato se encuentra presente el tema del honor y el deshonor, la lealtad y la traición, la condena y el perdón[26]. En ese contexto, como rostro de bondad, se destaca la anciana que abre las puertas de su casa al hombre perseguido, y le ofrece un lugar en el Mirador para que pudiera ocultarse. En la situación en que se encuentra el protagonista, ese gesto de compasión tiene particular significado, más teniendo en cuenta que antes de la anciana no hubo quien ofreciera al hombre un auxilio. Se comprende, entonces, la profunda gratitud con que el acosado recibe el gesto de la mujer, que es proporcional a la culpa que siente por privarla de su alimento para calmar el hambre que lo atormenta:

> "Cuando nadie quería saber de él; cuando se le rechazaba con horror de las casas, había recordado a la vieja. Ella no podía olvidar que, en un tiempo, lo había llevado colgado de los pezones, llamándolo por tan tiernos nombres que se conmovía cuando se lo contaban. La vieja, al verlo demacrado, con la camisa rota y sucia bajo el traje azul marino que se había puesto para confundirse mejor con las sombras, empezó a gritar que no quería

[25] Igual como en el caso de Napoleón a quien inicialmente Beethoven había dedicado esta Sinfonía, el acosado es un anti-héroe. Su vida mal-vivida es lo que lo lleva a hacerse a sí mismo despreciable, y quedar prisionero de su debilidad.

[26] En el acosado y en Estrella que lo delata es particularmente evidente la tensión honor/deshonor, así como el valor de la lealtad y las consecuencias que trae consigo la traición. A la par con eso, en ambos personajes, ante la miseria en que se encuentra ahora el acosado, nacen sentimientos de arrepentimiento y gestos de reparación. Por su parte, en la situación en que se encuentra el protagonista, se deja sentir con especial intensidad todo gesto de compasión que da cuenta de la presencia de lo hondamente humano. Es lo que representa la anciana de la Casona que, cuando todos le cerraron las puertas, le ofreció un lugar en su casa. En definitiva, vemos en el relato como el honor, la lealtad, la rectitud (o en su defecto, el deshonor y la traición) representan aquello que, en definitiva, hace del ser humano un gran hombre o un desdichado.

desgracias en la casa y que quien mal andaba peor acababa. Le había alquilado el Mirador por una miseria, a su llegada de Sancti-Spíritus; lo había aconsejado como una segunda madre. Y él se había marchado, seguramente, al ver que no le dejaban traer hembras de mal vivir a una casa de fundamento y religión… Pero parecía tan miserable en aquel momento, caído a horcajadas sobre un taburete, sollozando entre sus manos de uñas sucias, que volvió a ser, para ella, el mismo que, cierta vez, pareciera ahogarse de tos ferina entre sus brazos. Eran las venas hinchadas, verdes, en la sien y en el cuello; el espasmódico estremecimiento de los hombros, el aliento avinagrado, la queja sorda, venida de dentro, al cabo de los sollozos. Enternecida, la vieja lo había llevado al Mirador, durante tanto tiempo desertado, para que esperara allí, oculto —junto al baúl donde quedara guardado lo que de su Universidad quedaba— el resultado de la Gestión. «¡Oh! Madre de Dios, Madre purísima, Madre castísima, Virgen poderosa, Virgen clemente, ruega por nosotros; Rosa mística, Torre de David, Estrella de la Mañana, Salud de los pecadores, Reina de los mártires, ruega por nosotros…». La que calmó mi hambre primera con la leche de sus pechos; la que me hizo conocer la gula con la suave carnosidad de sus pezones; la que puso en mi lengua el sabor de una carne que he vuelto a buscar, tantas veces, en torsos jóvenes de su misma sangre; la que me nutrió con la más pura savia de su cuerpo, dándome el calor de su regazo, el amparo de sus manos que me sopesaron en caricias; la que me acogió cuando todos me echaban, yace ahí, en su caja negra, entre tablas de lo peor, diminuta, como encogida la cara sobre el hielo que gotea en un cubo mellado, porque yo, que ni siquiera debí pensarlo —admitir que me fuese posible— he devorado su alimento de enferma, engullido sus mieses, roído los huesos de sus aves, sorbido con avidez de marrano sus caldos de Domingos. ¡Señor, ten misericordia de nosotros! ¡Cristo, ten misericordia de nosotros!… Y, en la casa moderna, esa música tan triste, tan monótona y triste, que parece un responso en oficio de vigilia"[27].

El protagonista escucha la Sinfonía mientras se encuentra oculto en la Sala de Conciertos. La música lo acompaña durante los cortos minutos que lo separan de la muerte. Se trata de una música que le resulta familiar. Finalmente recuerda, es la misma melodía que por días ha escuchado proveniente de la casa vecina, que se dejaba oír mientras estaba oculto en la casa

[27] Carpentier, «El acoso», 463s.

del Mirador. La pieza final tiene particular significado en ese contexto, un significado que sólo ahora conoce[28]. Ahora lo comprende, ya desde entonces esa melodía anunciaba su trágico final.

Según interpreta el acosado, el desenlace de su historia se encontraba ya entonces escondido en el querer de un Dios que no perdona y que no ha querido escuchar sus plegarias:

> "Pero ahora recuerdo; sí, recuerdo; recuerdo. Durante días he escuchado esta marcha fúnebre, sin saber que era una marcha fúnebre; durante días y días la he tenido al lado, envolviéndome, sonando en mi sueño, poblando mis vigilias, contemplando mis terrores; durante días y días ha volado sobre mí, como sombra de mala sombra, actuando en el aire que respiraba, pesando sobre mi cuerpo cuando me desplomaba al pie del muro, vomitando el agua bebida. No pudo ser una casualidad; estaba eso en la casa de al lado, porque Dios quiso que así fuera; no eran manos de hombre, las que ponían ahí, tan cerca, esa música de cortejo al paso, de tambores sordos, de figuras veladas; era Dios en lo después, como en la leña sin prender está el fuego antes de ser el fuego; Dios, que no perdonaba, que no quería mis plegarias, que me volvía las espaldas cuando en mi boca sonaban las palabras aprendidas en el libro de la Cruz de Calatrava; Dios, que me arrojó a la calle y puso a ladrar un perro entre los escombros; Dios, que puso aquí, tan cerca de mi rostro, el cuello con las horribles marcas; el cuello que no debe mirarse. Y ahora se encarna en los instrumentos que me obligó a escuchar, esta noche, conducido por los truenos de su Ira. Comparezco ante el Señor manifiesto en un canto, como pudo estarlo en la zarza ardiente: como lo vislumbré, alumbrado, deslumbrado, en aquella brasa que la vieja elevaba a su cara. Sé ahora que nunca ofensor alguno pudo ser más observado, mejor puesto en el fiel de la Divina Mira, que quien cayó en el encierro, en la suprema trampa —traído por la inexorable Voluntad a donde un lenguaje sin palabras acaba de revelarle el sentido expiatorio de los últimos tiempos—. No mirar ese cuello; no mirarlo;

[28] Entre el conocer y el comprender media la significatividad, en este caso, producto de la sintonía que existe entre la marcha fúnebre que escucha y su propio final que se acerca: "La orquesta vuelve a tocar; algo grave, triste, lento. Y es la extraña, sorprendente, inexplicable sensación de conocer eso que están tocando. No comprendo cómo puedo conocerlo; nunca he escuchado una orquesta de éstas, ni entiendo de músicas que se escuchan así —como aquel, de los ojos cerrados; como aquellos, de las manos cogidas— como si se estuviera en algo sagrado; pero casi podría tararear esa melodía que ahora se levanta, y marcar el compás de ese detenerse y adelantar un pie y otro pie, lentamente, como si fuera caminando, y entrar en algo donde domina aquel canto de sonido ácido, y luego la flauta, y después esos golpes tan fuertes, como si todo hubiera acabado para volver a empezar. "«¡Qué bella es esta marcha fúnebre!», dice la mujer del zorro al hombre de más allá", Ibíd, 432.

fijar la vista en un punto del piso; en una mancha de la alfombra; en el pandero que adorna, arriba, el marco del escenario; Dios Padre, Creador de los Cielos, ten misericordia de mí; no te he invocado en vano; sabes cómo yo te pensaba en mis clamores; aún confío en tu Misericordia, aún confío en tu infinita Misericordia; he estado demasiado lejos de ti, pero sé que a menudo ha bastado un segundo de arrepentimiento —el segundo de nombrarte— para merecer un gesto de tu mano, aplacamiento de tormentas, confusión de jaurías…"[29].

¿De qué Dios se trata? ¿Cuál es la imagen de Dios que aquí se expresa? En medio del miedo y desamparo que experimenta en esos momentos, al que ve es al Dios *de la Divina Mira*, el Dios de la mirada vigilante, como severo juez que todo lo conoce y lo juzga. Se trata del Dios que mueve los hilos de la historia y maneja los acontecimientos a su antojo, un Dios para el cual no existe margen alguno de sorpresa. Ese Dios ya se encuentra presente en lo que después será, *como en la leña sin prender está el fuego antes de ser el fuego*. Entonces, si ya desde siempre todo ha sido dicho, la suerte que ahora le toca sufrir era algo inevitable. El acosado siente que su súplica ha sido desoída por un Dios que, en cuanto todopoderoso es capaz de modificar el curso de la historia, pero que no quiere hacerlo, porque él es un Dios que no perdona. Si fuera un Dios bueno, compasivo y dispuesto a perdonar, el desenlace sería otro. El destino del ser humano ha sido trazado de antemano por ese Dios. Todas las piezas del puzle de la vida le son conocidas. Más aún, todas ellas han sido queridas de antemano por ese Dios. Nada es casual. No hay nada que hacer. Todo responde a un designio cruel y malvado, que lo dirige todo hacia un irrenunciablemente exterminio. Ante ese Dios comparece desde ya el hombre perseguido, del mismo modo que lo hizo alguna vez Moisés cuando presenció cómo la zarza ardía sin consumirse. Es lo que significa la marcha fúnebre que antes se vio obligado a escuchar, y que ahora nuevamente llega a sus oídos, mientras espera que lo alcance su fatal destino.

Puesto delante de ese Dios, el ser humano se presenta como un roedor que *cayó en el encierro, en la suprema trampa*. Esa voluntad se cumple en una historia cuyos hilos maneja un Dios que, sin dar lugar para excepciones, hace justicia, dando a cada uno lo que merece. El mundo no es sino un Teatro en el que los papeles ya han sido repartidos, y cuyo final ya

[29] Ibíd, 433s.

ha sido establecido, *como está la ceniza en la leña por prender*. Entonces, la imagen de Dios que aquí se impone es la de un Dios "acosador", que, atento a sus faltas, vigila constantemente al ser humano y que persigue al pecador para hacerle pagar por su pecado.

Sin embargo, pese a ello, el acosado suplica a Dios por misericordia. Esto llama la atención. Sea que a la súplica se siga el castigo o el perdón, sea que, finalmente, el desenlace sea la muerte, el sujeto reconoce que los hilos de la historia, de los que depende ese desenlace, están en manos del Ser Supremo. El sujeto, pese a verse a sí mismo como un títere en un Teatro que pertenece a otro, y de entender que recorre la historia perseguido por la mirada vigilante de un Dios de voluntad antojadiza, aun así, el sujeto suplica a ese Dios y espera que al final le toque en suerte ya no la condena, sino la misericordia y el perdón.

A modo de recapitulación final diremos una palabra sobre las imágenes y representaciones relativas a la salvación que aporta este relato, teniendo en cuenta las siguientes dimensiones: el contexto de persecución y violencia; la tensión entre libertad y determinación; la imagen de Dios que hay detrás y la dura crítica a lo religioso-eclesiástico que la acompaña.

El contexto de persecución abre una perspectiva nueva que hasta aquí no habíamos encontrado. Las experiencias humanas fundamentales del miedo y la culpa adquieren, así, dramática intensidad. El miedo y la culpa se presentan, de este modo, como dos fuerzas vitales que movilizan al ser humano y que hablan de su instinto de supervivencia. Vemos, además, que no sólo la muerte es una amenaza para el ser humano. El sujeto con sus malas decisiones corre el riesgo de hacer de la suya una vida que termine en un infierno (como el infierno de angustia, persecución y culpa que vive el acosado). Cabe también el autoengaño que lleva a que el ser humano justifique lo injustificable. El ser humano engañado por sí mismo puede provocar mucho daño (incluso causar la muerte). Finalmente, la violencia como una escalada ascendente que nunca termina bien. El sujeto puede entrar en el juego de la violencia y, como ocurrió al acosado, hacerse parte de un ciclo en el que se permite la tortura, la delación del amigo y, finalmente, en el que incluso se autoriza a sí mismo para arrebatarle a otro la vida. Cuando así sucede se dibuja un círculo: el que actuó violentamente muere producto de esa misma violencia que desató.

Una cuestión de importancia en el relato es la tensión de libertad y determinación. ¿Tiene el ser humano real poder de decisión en libertad o su destino ha sido trazado de antemano? Hemos visto como el acosado se fue urdiendo su propio destino por medio de decisiones en libertad que, finalmente, lo terminaron arrinconando hasta el punto de ya no poder hacer otra cosa que aguardar escondido en la Sala de Conciertos, esperando que su destino final, por un golpe de suerte, fuera otro que la ejecución por parte de sus persecutores. La libertad y la libre elección tiene un límite. Se agotan cuando permitimos que nuestra vida degenere a tal extremo. En el caso del acosado, ese degenerar de la vida es el correlato del permiso que se dio a sí mismo para relativizar determinados valores fundamentales. Nos referimos a las decisiones que hicieron de un joven idealista un asesino a sueldo. A la vista del relato, impresiona el peso que adquiere la palabra *muerte* cuando ella es pronunciada como el propio destino. Así también, conmueve la súplica del hombre perseguido que busca refugio y perdón. Finalmente, en este contexto, se evidencian los testigos que hablan de humanidad (como la anciana de la casa del Mirador) o de falta de gestos humanos y humanizantes (como la prostituta Estrella y el sacerdote).

Por último, respecto de la imagen de Dios que presenta el acosado, como hemos dicho, se trata del Dios de la mirada vigilante, que todo lo conoce y todo lo juzga, que tiene una sentencia inapelable, en quien ya existe lo que luego será. Es la imagen de un Dios acosador que persigue al culpable hasta hacerlo pagar por sus faltas y que da a cada uno lo que merece. El ser humano ante ese Dios no es más que un roedor que ha caído en la suprema trampa, un títere que recorre la existencia, que se dirige hacia un final que fue trazado para él desde siempre. Ante este Dios no existiría ni verdadera culpa ni real responsabilidad personal.

Situado delante de ese Dios vemos al acosado que, aunque no confía en su misericordia ni cree en su bondad, sin embargo, suplica por su ayuda y perdón. ¿Por qué? No nos habla ante todo de Dios, sino de quien pronuncia su Nombre. No por otra cosa, sino porque la última palabra que pronuncia el sujeto que ya ha hecho todo lo que estaba en su mano para huir de un fatal destino, es una palabra suplicante, es un humilde *por favor*. Aquí un rasgo propio del ser humano que vale la pena rescatar.

En paralelo, en el relato, se presenta una dura crítica a lo religioso institucional (eclesiástico). Hemos hecho referencia a la imagen del acosado entrando en una Iglesia en

busca de un sacerdote. Desesperado, necesitado de refugio, atormentado por la culpa el sujeto recurre a la institución eclesial buscando consuelo y perdón. Sin embargo, no encuentra lo que busca y debe volver a la calle para seguir huyendo de sus persecutores. En el juicio del autor a la religión, expresada en el relato, lo que tenemos, finalmente, es una Iglesia que no escucha ni cobija y en la que el ser humano no encuentra palabra alguna de consuelo.

2. "Viaje a la semilla" (1944): lectura invertida del acontecer de una vida

El cuento "Viaje a la semilla" fue publicado por primera vez en la Habana en 1944[30]. En él se refleja la madurez literaria que ha alcanzado el autor[31]. Se destaca el modo como es aprovechado el lenguaje para representar un viaje retrospectivo (en este caso de don Marcial) que se inicia con la muerte y desemboca en el origen de la vida[32]. Por nuestra parte, nos interesa de un modo particular cómo la pregunta por el origen es hecha relato y, así, es puesta en movimiento como un drama que interroga a la existencia. Aquí la originalidad y particular aporte que en el marco de esta investigación reconocemos en esta obra.

Con respecto a la estructura, como en otras obras de Carpentier, la música juega un rol fundamental. Se trata en este caso de la recurrencia. En palabras de Carpentier:

> "*Viaje a la semilla* responde a un amor, que siempre tuve, al barroquismo criollo que se expresa en el inmenso retablo de columnas, rejas, cristalerías polícromas, que es la Habana. Pensé en la pintura de Amelia Peláez, de Portocarrero, al escribir este cuento, de una sentada, con la preocupación formal de hacer lo que en música se llama *recurrencia*. Recurrencia de un tema que es, en sí, el de toda vida humana, coincidentemente en su dibujo al derecho y al revés"[33].

Lo que tenemos, finalmente, es una dinámica en la que tanto la música como el buen manejo del lenguaje contribuyen para describir la vida des-vivida de don Marcial. En este

[30] Se trató de una edición de cien ejemplares que fue publicado por Ucar García y Cía. Cf. al respecto Alexis Márquez Rodríguez, *La obra narrativa de Alejo Carpentier*, 1a. ed, Estudios (Caracas, Venezuela: Biblioteca Universidad Central, 1970), 75.
[31] Cf. González Echevarría, *Alejo Carpentier*, 32.
[32] Como destaca E. González Echavarría, lo central en esta obra de Carpentier es la cuestión del origen: "Se trata de una biografía retroactiva que se desplaza de la muerte hacia la vida en busca no ya del nacimiento, sino hasta del estado prenatal, persiguiendo la marca del origen, del principio, que explique y dé legitimidad al 'resto', es decir a la vida", Ibíd, 33.
[33] Palabras de Carpentier citadas en Manuel Duran, «Viaje a la semilla: el cómo y el porqué de una pequeña obra maestra», en *Asedios a Carpentier: once ensayos críticos sobre el novelista cubano*, ed. por Klaus Müller-Bergh (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1972), 69. Lo que tenemos aquí es el llamado *Canon cancrizans* o *crab canon*. La recurrencia musical se expresa como una sucesión de notas que se tocan en un sentido para luego ser interpretadas en dirección opuesta.

marco general, llama la atención cómo en un tiempo invertido y una historia des-vivida se destacan otros aspectos de la existencia, y como, cuando se trata de los mismos aspectos de la existencia, ellos se presentan de una manera nueva.

El protagonista de la obra es don Marcial, marqués de Capellanías[34]. ¿Quién es don Marcial? Se trata de un miembro de la aristocracia terrateniente que vivió en el tiempo del boom azucarero de fines del siglo XVIII. Al boom se siguió la consolidación de una aristocracia terrateniente, dueña de grandes latifundios. De esta oligarquía latifundista es representante don Marcial.

Comienza el relato con un grupo de obreros trabajando en la demolición de una casa deshabitada. Los trabajadores han ido "rebajando la altura secular de la casa"[35]. Sin embargo, como luego sabremos, la casa no sólo tiene una *altura secular*. El misterio comienza cuando se presenta en el lugar un viejo con un cayado. El extraño personaje "andaba de un lugar a otro, fisgoneando, sacándose de la garganta un largo monólogo de frases incomprensibles"[36]. La primera en notar que algo extraño está ocurriendo es la estatua de Ceres que se encontraba en el jardín de la casa. Es así que, mientras el *negro viejo* realiza un extraño ritual –"hizo gestos extraños, volteando su cayado sobre un cementerio de baldosas"[37]–, la Ceres "apretaba los labios"[38]. Los obreros se retiran al atardecer. Llegada la noche "la casa estaba más cerca

[34] Además de lo que nos aporta el mismo relato, acerca de este personaje se cuenta con algunos antecedentes históricos y con la información que aporta otro cuento de Alejo Carpentier titulado "Los fugitivos" (1946). En el caso de "Los fugitivos" tenemos que, como resultado de la explotación del azúcar hubo en la región un fuerte incremento de la población esclava, necesaria para la producción de azúcar. En "Los fugitivos", como contraparte de la figura de don Marcial, se presenta el personaje llamado Cimarrón, que da cuenta de la explotación de los negros esclavos, las duras condiciones de vida y la situación infrahumana a que fueron sometidos por los grandes latifundistas de raza blanca. Sobre esta relación entre "Viaje a la semilla" y "Los fugitivos", en la que participa don Marcial, cf. Becerra, «Estudio preliminar: del tiempo y su relato en Alejo Carpentier», 57.

[35] Alejo Carpentier, «Viaje a la semilla», en *Cuentos y otras narraciones*, ed. por Eduardo Becerra, vol. IX, Narrativa completa (Tres Cantos, Madrid: Ed. Akal, 2014), 389.

[36] Ibíd.

[37] Ibíd, 390. Probablemente se trata de la deidad yoruba del oricha Eleguá, que gobierna las llaves, las cerraduras y las puertas. Una de las principales figuras que adopta esta deidad es la del viejo negro. Sobre esto último, cf. Antonio Benítez Rojo y Rita Molinero, *La isla que se repite: el Caribe y la perspectiva posmoderna* (San Juan, PR: Editorial Plaza Mayor, 2010), 256–57.

[38] Carpentier, «Viaje a la semilla», 390. En la mitología romana Ceres es la diosa de la agricultura, las cosechas y la fecundidad. El paralelo griego de Ceres lo encontramos en Deméter. Deméter es la diosa griega de la agricultura, protectora Sobre la diosa Demeter, cf. Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, eds., «Demeter», *Diccionario de los símbolos* (Barcelona: Ed. Herder, 1995). Al comienzo del relato nos encontramos con la estatua de la Ceres ajada. Al avanzar el relato sabemos que durante la juventud de don Marcial hubo en el mismo jardín una imagen de la Venus italiana, cf. Carpentier, «Viaje a la semilla», 394. La diosa romana Venus es asociada a la belleza, el amor erótico y la fertilidad. Equiparada a Afrodita, diosa griega del amor y la belleza. En el marco del relato es claro el valor simbólico de las imágenes y se comprende el destacado lugar que ocupa la Ceres cuando, tras los gestos del viejo, retrocede el tiempo dando espacio una vez más a la vida.

de la tierra"[39]. Entonces, el tiempo diurno da paso al tiempo nocturno[40]. En ese momento comienza a suceder algo sorprendente e inesperado. En un tiempo que corre en sentido inverso al tiempo secular, se inicia la historia invertida de don Marcial[41]. Nos vemos, así, ante un viaje misterioso que se inaugura en el momento de la muerte y se desarrolla como una hebra que se desteje en dirección al origen (semilla). Así, el relato mira hacia el origne, momento inaugural en que de alguna manera palpita lo que llegaremos a ser con el paso del tiempo.

Cuando el tiempo comienza a retroceder lo primero afectado es la casa. Según se relata, la casa recupera su porte habitual[42]. La casa recupera el movimiento que antaño le era habitual, aunque aunque ahora todo transcurre en dirección opuesta. Así, van siendo des-vividos los hitos más importantes de la vida de don Marcial. Es notable el modo como el autor describe esta des-historia. No se vuelve simplemente sobre los hitos de la vida de don Marcial, sino que éstos son presentados en lógica invertida. Así ocurre con la enfermedad de don Marcial, en la que, "cuando el médico movió la cabeza con desconsuelo profesional, el enfermo se sintió mejor"[43]. Lo mismo se observa en el matrimonio de don Marcial con la Marquesa de Capellanías. Una vez des-casada la pareja, los esposos recobraron su libertad, entonces "[la] Marquesa trocó su vestido de viaje por un traje de novia, y, como era costumbre, los esposos fueron a la iglesia para recobrar su libertad. Se devolvieron presentes a parientes y amigos, y, con revuelo de bronces y alardes de jaeces, cada cual tomó la calle de su morada"[44]. De igual manera sucede en la fiesta que se celebra cuando Marcial transita de la infancia a la adolescencia. Tenemos esta vez una celebración en la que el ahora Marcial

[39] Carpentier, «Viaje a la semilla», 390.
[40] El tiempo nocturno corresponde a aquel tiempo que no es gobernado por las fuerzas expansivas que mueven la historia. No se trata ya del tiempo depende de la capacidad de conquista y dominación que en muchas ocasiones rige al ser humano, sino de un tiempo caracterizado por la tendencia al repliegue –que también pertenece a lo humano–, en el que se expresa la existencia que busca el abrigo del tiempo.
[41] La lectura del tiempo invertido supone la experiencia de la temporalidad lineal y unidireccional. Sólo contando con este referente es posible dar cuenta del revés de la existencia. Por su parte, a la base de la identificación de los hitos señalados de la historia de don Marcial se encuentra una experiencia humana fundamental que conocen y comparten el escritor, el lector y el protagonista del relato (en este caso don Marcial). Por lo tanto, la historicidad es el supuesto base que permite reconocer los hitos destacados y comprender el quiebre que aquí se ha producido.
[42] La casa es aquí un importante cronotopo. En ella don Marcial vivió toda su vida y ella fue la base de su entorno vital. La casa en este caso representa el mundo circundante al que nos debemos. Puede recibir también un valor simbólico, si se le comprende como imagen del hogar, espacio de familia y raíz de la historia. Para E. González Echevarría, la casa sería el elemento central del relato, algo que sería consistente con la biografía de Carpentier. Cf., González Echevarría, *Alejo Carpentier*, 33s.
[43] Carpentier, «Viaje a la semilla», 391.
[44] Ibíd, 394.

adolescente alcanza la minoría de edad, momento en que su firma perdió su valor legal. Llama la atención aquí cómo, al verse libre de toda responsabilidad y compromiso, Marcial (ahora niño) experimenta una gran alegría. Aquí un sentir en el que se refleja, a la vez, cómo los grandes hitos y acontecimientos que van configurando la historia del individuo modifican su posición en el mundo, a la vez que se refleja el peso que tienen para el adulto los compromisos y responsabilidades sociales que lo acompañan en el día a día.

En la relectura invertida sólo algunos hitos de la vida de don Marcial participan. Tres son las principales secuencias de acontecimientos que intervienen. La primera corresponde a las relaciones significativas. Es lo que encontramos en la relación de don Marcial con su esposa, con su padre, con sus amigos, con la mulata de zapatillas de alto tacón, con el calesero Melchor y, finalmente, con su perro Canelo. En el marco de las relaciones se destaca el lenguaje, que el curso del relato va adquiriendo cada vez mayor simpleza. La segunda secuencia se relaciona con los compromisos. Se destacan el matrimonio de don Marcial y el momento en que adquiere la mayoría de edad. Llama la atención como los dos hechos que suponen compromiso (el vínculo con su esposa y el valor legal de la firma) son los que, finalmente, provocan la ruina en la que ha terminado la vida de don Marcial. Es lo que tenemos en el caso de su esposa muerta en extrañas circunstancias y el remate y posterior demolición de la casa. Finalmente, en la tercera secuencia se incluyen elementos que pertenecen al mundo del conocimiento. De acuerdo con el relato, en la medida que se deshilvana la historia, don Marcial transita del mundo de las ideas y pensamiento crítico hacia un estado en que la mente se siente alegre y ligera. Tenemos, por lo tanto, que, según es presentado en el relato, el proceso de maduración trae consigo una importante pérdida, que se relaciona con la capacidad de asombro ante las cosas. En la des-historia, don Marcial se siente liberado de las ideas y los libros que han intentado regir la mente, diciéndole lo que es bueno y lo que no lo es. Cuando así sucede, la mente se vuelve ligera. Ya no debe pensar tanto. Las cosas se aceptan como por instinto. Para el ahora Marcial niño, esta nueva condición se acompaña de la decisión de sentarse en el suelo. Es sugerente la imagen. El ahora niño se acerca al suelo en un movimiento similar al que experimenta la casa cuando comienza para ella el tiempo nocturno. Cuando el niño llega al suelo gana un nuevo punto de observación de la realidad:

> "Sólo desde el suelo pueden abarcarse totalmente los ángulos y perspectivas de una habitación. Hay bellezas de la madera, misteriosos caminos de insectos, rincones de sombra, que se ignoran a altura de hombre. Cuando llovía, Marcial se ocultaba debajo del clavicordio. Cada trueno hacía temblar la caja de resonancia, poniendo todas las notas a cantar. Del cielo caían los rayos para construir aquella bóveda de calderones-órgano, pinar al viento, mandolina de grillos"[45].

La realidad vista desde abajo, atendiendo al misterio que entraña lo simple y a la belleza que lo que normalmente se nos oculta. La mención del clavicordio como lugar de seguridad y protección nos vuelve a recordar el importante rol que juega la música en el conjunto del relato.

Hay tres personajes que han sido parte de la vida de Marcial y juegan un rol protagónico en la narración. Nos referimos al médico, el sacerdote y el abogado. Todos ellos tienen en común el que, de diferentes maneras, han sido capaces de *desatar* determinados *nudos de la vida* de don Marcial, como son la enfermedad, la conciencia de pecado y los compromisos legales. A la vista de estos personajes, el relato se va como tensionando hacia la liberación, dinamismo que alcanza su máxima expresión al final del recorrido, cuando Marcial niño ha perdido incluso el idioma de los seres humanos[46]. Entonces el niño siente que "[ha] logrado la suprema libertad"[47]. Se sigue a ello el *retroceso final*. Es lo que se describe en el capítulo 12.

Cercano al origen, Marcial pierde la capacidad de conectarse con el mundo exterior por medio de los sentidos y, al mismo tiempo, pierde los referentes a partir de los cuales se alcanza la conciencia de sí y de la propia identidad: "…ignoraba su nombre. Retirado el bautismo, con su sal desagradable, no quiso ya el olfato, ni el oído, ni siquiera la vista"[48]. Tenemos, así, que en el tramo final del recorrido lo acompañan tres sentidos, hasta que

[45] Ibíd, 399.
[46] Notar que el retorno al origen se presenta como un camino de liberación, en este caso de todo aquello que se va agregando en nuestra mente y nos va "pesando". Visto así se comprende que el despojo que acompaña el des-vivir termine en una mente que se vuelve ágil y ligera. Se acompaña de la liberación de las ataduras de la escritura y el lenguaje. La firma deja de valer y las palabras pierden su significado hasta llegar a hablar el lenguaje de los animales.
[47] Carpentier, «Viaje a la semilla», 403. Tenemos, entonces, una relación entre cultura y pérdida de libertad, por un lado, y viaje al origen y oportunidad de alcanzar la suprema libertad, por otro. De acuerdo con el relato, cabría pensar que hay para el ser humano una traba para la felicidad, libertad, plenitud, vida auténtica, que le viene dada por el modo como se asimila la cultura y se configura la propia vida (relación de la firma con el nacimiento del hombre de papel).
[48] Ibíd.

finalmente, también de ellos se sabe liberado. Nos queda la idea que estos tres sentidos (el olfato, el oído y la vista) son lo primero que se gana y lo último que se pierde. Los sentidos que hacen posible la experiencia de mundo son los que lo acompañan prácticamente hasta el final del camino (y origen de la vida). Podríamos pensar, entonces, que esos tres sentidos son los que mejor nos conectan con la raíz de la existencia.

Finalmente, sólo le queda al antes ahora Marcial niño lo más básico: "Sus manos rozaban formas placenteras. Era un ser totalmente sensible y táctil. El universo le entraba por todos los poros"[49]. Al olvido de todo lo aprendido se sigue una vida de sensaciones. Viene entonces el salto final: la vuelta al vientre materno. La mezcla de muerte y vida de ese momento es interesante: "Entonces cerró los ojos que sólo divisaban gigantes nebulosos y penetró en un cuerpo caliente, húmedo, lleno de tinieblas, que moría. El cuerpo, al sentirlo arrebozado con su propia sustancia, resbaló hacia la vida"[50]. La madre, en la que algo muere cuando gesta la nueva vida, en lógica invertida, *resbala hacia la vida*.

El tiempo cumple en el relato una importante función. Así las alusiones al reloj y a la hora que hay en la narración. Una primera referencia al reloj alerta sobre la transformación del tiempo que está por ocurrir. Se dice que amanecía cuando el reloj acababa de dar las seis de la tarde. El reloj se vuelve cómplice del extraño suceso. El día se hace noche y la noche se hace día. La segunda mención de la hora viene mediada por la percepción de don Marcial: tiene la sensación de que los relojes retroceden. Finalmente, con la tercera mención del tiempo entramos en el tiempo mágico, se invierte el curso de las horas y se altera el orden temporal.

En este marco temporal, cuando Marcial desaparece el tiempo se acelera. Todo lo que ha formado parte de la vida de don Marcial también vuelve al origen. Las aves y los peces, la vegetación, las materias primas y las maderas, incluso los metales "se derretían, engrosando un río de metal que galerías sin techo canalizaban hacia la tierra"[51]. La casa es desmantelada. No se verá sometida a la ley del deterioro, porque sus elementos han regresado a su estado

[49] Ibíd. Aquí la liberación final: liberado del peso de la cultura, se recupera la percepción sensible del universo.
[50] Ibíd. El reverso de la imagen de la vida que presenta Carpentier, estaría en la imagen de la muerte que encontramos en la obra de Quevedo: "¡Cómo de entre mis manos te resbalas! / ¡Oh, cómo te deslizas edad mía! / ¡Qué mudos pasos traes, oh muerte fría, / pues con callados pies todo lo igualas!"[50], Quevedo, Salmo XIX, citado en Mócega González, *La narrativa de Alejo Carpentier: el concepto del tiempo como tema fundamental (Ensayo de interpretación y análisis)*., 40.
[51] Carpentier, «Viaje a la semilla», 403.

original. Finalmente, sólo queda un yermo vacío en el lugar donde antes estuviera la casa. Así, no sólo el protagonista, sino también la casa vuelve a su condición primera. De ahí el título de la obra. Se trata de un viaje a la semilla, es decir, de un regreso a la raíz y origen del que brota la vida.

El viaje de don Marcial es oportunidad para que el lector entre en un nuevo registro temporal. Sin embargo, si se quiere participar de este viaje, se debe aceptar la nueva perspectiva que propone el relato. Media la deconstrucción del sentido que normalmente se asigna a las cosas. Así, poniendo entre paréntesis lo ya conocido, se da paso a lo nuevo y la oportunidad re-conectarnos con el significado de la vida, de lo que va dando forma a la propia historia y de la muerte.

El ejercicio deja planteada una importante pregunta. Si las horas que crecen a la derecha del reloj son las que nos llevan a la muerte, el decrecer de esas horas, ¿a dónde nos lleva? De modo espontáneo diríamos que a la vida. Sin embargo, el recorrido deja a don Marcial fuera de las coordenadas espacio-temporales. Al igual que sucede con la muerte, la vuelta al origen significa abandonar la historia. Tanto la vida que se agota mira hacia el origen, como si se dirige hacia la muerte, lo que queda para el ser humano es nada. Tanto en la muerte como en el origen nos vemos ante una condición no-espacial y no-temporal. Podríamos preguntarnos si se trata en ambos casos (tras la muerte y antes del origen) de misma condición. Así también, se plantea la pregunta por lo que significa para la existencia el paso por la historia, en virtud del cual se distancia y diferencia la no-existencia que precede al nacimiento de la condición que se sigue a la muerte. Aquí una pregunta que el relato no responde. Sin embargo, lo que sí tenemos es una clara diferencia entre la nada que precede al origen y la muerte como final de la existencia. En la muerte se agota nuestro tiempo. La vuelta al origen priva a don Marcial de la historia. Sin nos vemos despojados de nuestra historia, intentando entendernos al margen de ese tejido de relaciones, compromisos, desarrollo del pensamiento, sentidos, palabras y ritos, lo que cabe decir de nosotros mismos y lo que podemos comprender acerca del sentido de la existencia es prácticamente nada. Es claro, entonces, que existe algo aún más dramático que la muerte: desaparecer sin dejar huella y terminar en el olvido. Con la muerte como término de la existencia tenemos la oportunidad de ser protagonistas de nuestro propio final. Distinto sería si no existiera ese final. Independiente de los errores y aciertos

que haya en ella, el hecho de vivir una vida es oportunidad para dejar una huella que perdura y pervive en el tiempo.

Respecto de la relación entre destino y libertad, a la vista del sorprendente viaje de don Marcial podemos decir que, sin historia que permita la acción en libertad, en la batalla del ser humano por dar forma a sus sueños y proyectos, la victoria es del destino. En la vida des-vivida, don Marcial no tiene ni conciencia ni participación en los hechos. No es él el protagonista. Quien tiene la voz cantante aquí es el tiempo, que por obra de un brujo ha sido invertido, y la tierra, que se va tragando lo que era suyo. Así, en este relato no hay lugar para la historia de la libertad como espacio de realización. Lo que tenemos, en cambio, es un movimiento que se dirige irremediablemente hacia un final que es fácil de prever[52].

El relato en su conjunto, en la medida que ofrece una nueva perspectiva para juzgar la existencia, permite la re-valorización de la realidad. El ser humano al crecer, desarrollarse y madurar, comienza a ver la vida desde un lugar diferente. Las cosas adquieren nuevo valor, va perdiendo ciertos vínculos y conexiones con la realidad y va adquiriendo otros. Sin embargo, esto ocurre la mayoría de las veces sin que lleguemos siquiera a notar los cambios que se están produciendo. De pronto se agota la vida y nos sorprende la muerte. Cuando tenemos ocasión de contemplar la existencia proyectada en dirección opuesta, podemos recorrer lo vivido y ponderar lo que es la vida y el sentido que en ella tiene la muerte.

Es sugerente la imagen final de la vida des-vivida de don Marcial: "Entonces cerró los ojos que sólo divisaban gigantes nebulosos y penetró en un cuerpo caliente, húmedo, lleno de tinieblas, que moría. El cuerpo, al sentirlo arrebozado con su propia sustancia, resbaló hacia la vida"[53]. La imagen resulta confusa. No es claro lo que esto finalmente significa. Da la impresión que se trata de un movimiento circular que va de la vida a la muerte y de la

[52] En palabras de M. Durán: "Nadie sabe cómo o cuándo va a morir, y la modalidad misma de su muerte ayuda a definir a un individuo, a dar [a] su vida un perfil bien establecido. Pero en nuestra manera de nacer y de acercarnos a lo que nos rodea no puede haber diferencias individualizadoras decisivas. Lo natural, en un hombre, es proyectarse hacia su porvenir, preverlo, tratar de moldearlo; el artificio metafísico del relato de Carpentier priva a su protagonista de este ingrediente fundamental: la *literatura*, al volver del revés, como un guante, la vida del héroe, lo convierte casi en fantasma; ni él mismo ni los lectores logran creer del todo en su existencia", Duran, «Viaje a la semilla: el cómo y el porqué de una pequeña obra maestra», 74. Sin embargo, como el mismo Durán destaca, hay en tal artificio una finalidad. Nos encontramos con una representación que el lenguaje hace posible, que permite al ser humano verse como en un espejo y comprenderse de un modo nuevo. El desnivel y el artificio que provocan esta representación de la realidad "obliga al lector a penetrar en los niveles de lo real que la realidad cotidiana le niega o vela", C. Fuentes, *La nueva novela hispanoamericana*, Joaquín Mortiz, México 1969, 56, citado en Ibíd, 75.

[53] Carpentier, «Viaje a la semilla», 403.

muerte a la vida en un universo infinito en el que los elementos giran y van dando forma a las cosas, para, finalmente, volver al origen del que provienen. En la vida des-vivida de don Marcial, se trata de un movimiento que desemboca en el seno materno.

Son interesantes también las referencias a la tierra que hay en el relato. Al principio, cuando comienza la acción mágica, se dice que la casa se encuentra más cerca de la tierra. Más adelante, se le menciona nuevamente cuando don Marcial ha vuelto a ser niño y mira todo desde el suelo. Una vez más se le menciona al final, cuando la tierra parece arrastrar todo hacia sí: las aves al huevo, los peces, las palmas, los tallos que sorbían sus hojas. La tierra a la que pertenecemos parece reclamar lo que es suyo.

El período de tiempo que demora el recorrido invertido que desemboca en el origen es muy breve. En sólo una noche se deshace una vida. Bastó solo una noche para que desapareciera don Marcial, con su casa y con todo lo que la rodea.

El final del relato no es claro. Cuando a la mañana siguiente vuelven los obreros para proseguir con su trabajo, se encuentran con que la casa ha desaparecido. Lo llamativo es que todo esto simplemente ocurre, sin que lleguemos a conocer los reales motivos. Lo mismo pasa con la referencia que se hace a la marquesa de Capellanía. En el banco del parque municipal, los obreros recuerdan la historia de la esposa de don Marcial, que murió ahogada una tarde de mayo en las malangas del Almendares. No es claro por qué es evocada aquí su historia. Ya antes se había hecho mención de la muerte de la mujer, así como del luto y la culpa que siente el Marqués, y había aparecido la figura de la negra vieja y sus enigmáticas palabras: "¡Desconfía de los ríos, niña; desconfía de lo verde que corre!". Ahora sabemos además que la marquesa murió ahogada en el río. Pero no tenemos seguridad de lo que en definitiva ocurrió. Además, cuando los obreros hacen memoria de la muerte de la marquesa: "nadie prestaba atención al relato, porque el sol viajaba de oriente a occidente, y las horas que crecen a la derecha de los relojes deben alargarse por la pereza, ya que son las que más seguramente llevan a la muerte"[54].

Nos encontramos, de este modo, con un final que llama a la interpretación[55]. La propuesta de M. Durán hace sentido. Lo último que encontramos en el relato es la mención de la muerte

[54] Ibíd, 404.
[55] Cf. Duran, «Viaje a la semilla: el cómo y el porqué de una pequeña obra maestra», 80ss.

de la marquesa. Desde este acontecimiento final debiera ser posible leer y comprender lo que aquí ha ocurrido (en la des-historia de don Marcial). La marquesa ha muerto ahogada. En la brujería que se practica en el Caribe (particularmente en Haití), se cree que las almas, especialmente las que han muerto por ahogamiento, permanecen por años ocultas bajo el agua de los ríos. Sólo puede salvarlas del encierro una compleja ceremonia ritual asociada a la santería. Cuando así ocurre, se convierten en dioses familiares[56]. Aun cuando el relato no lo dice, se podría sospechar que lo del marqués (retroceso del tiempo) responde a un castigo por el crimen cometido. Si es así, el negro viejo sería una suerte de símbolo del destino y representante de la justicia. Sin embargo, esto no lo llegaremos a saber, porque el tiempo mágico ha sido clausurado. Como nos lo recuerdan los trabajadores de la construcción, nos encontramos una vez más en el tiempo en que las horas del reloj crecen de derecha a izquierda y en el que no hay tiempo para tales asuntos.

Finalmente, a modo de síntesis conclusiva ofreceremos una lectura soteriológica del relato hasta aquí reseñado.

El relato levanta determinadas preguntas humanas fundamentales relacionadas con la muerte, con el horizonte de realización hacia el que mira la existencia y con el origen de la vida y de todo lo que la acompaña. Con el título del escrito se introduce la imagen de la semilla y el dinamismo del viaje que la magia hace posible. Tenemos, además, la idea del leguaje y la cultura como dimensiones de la existencia que se presentan como una amenaza que coarta la libertad. Esto ocurre en la medida que alejan al ser humano de la experiencia sensible que lo vincula con el mundo. Cuando el ser humano crece, se desarrolla y asume compromisos va tomando distancia del mundo, a la vez, como su correlato, el ser humano habita en el lenguaje y la cultura.

La relación de vida, muerte, historia y origen es sugerente. Puestos ante la muerte, se presenta la posibilidad de un viaje a la semilla. Sin embargo, toda vez que se reconoce el valor de la propia historia y se valoriza la huella que el ser humano deja a su paso por el mundo, el retroceso que borra de paso todo lo que el sujeto ha dejado tras de sí, se presenta como la principal amenaza.

[56] Cf. Ibíd, 81s.

3. “Semejante a la noche” (1952): una misma humanidad en una historia que se repite

El cuento “Semejante a la noche” fue publicado por primera vez en el año 1952 en la revista cubana Orígenes. Fue escrito por Carpentier a los pocos años de haber finalizado la Segunda Guerra Mundial (1945). En ese entonces había sido firmado el convenio de paz entre Alemania occidental, Estados Unidos, Francia e Inglaterra. Es un año en el que se observan fuertes tensiones entre Irán e Inglaterra y en el que el mundo es testigo de violentas manifestaciones comunistas en París. En América Latina y el Caribe tenemos el golpe de estado de Batista en Cuba y el estallido de la revolución en Bolivia. Por su parte, Estados Unidos realiza un conjunto de pruebas nucleares en Nevada y Reino Unido detona su primera bomba atómica. En el marco de este complejo acontecer mundial se comprende que Carpentier escribiera un cuento que tematizara el fenómeno de la guerra.

El cuento “Semejante a la noche” es incorporado por Carpentier en la edición de 1958 de *Guerra del tiempo*. Al igual que pasa en los demás escritos que integran esta edición, “Semejante a la noche” aborda desde una particular perspectiva la problemática del tiempo. En la novela corta *El acoso* y el cuento “Viaje a la semilla” el tiempo se presenta como un factor que unifica la experiencia individual. En “Semejante a la noche” y “El camino de Santiago” (que luego veremos) lo que tenemos es una historia que se repite y que, así, el tiempo se presenta como una realidad que no transcurre (el tiempo detenido).

El cuento “Semejante a la noche” se introduce con una cita de la Ilíada, que le sirve de marco general, a la vez que da su nombre al relato: “Y caminaba, semejante a la noche” (*Ilíada*, Canto I). La primera pregunta que se levanta es por el significado que tiene en el contexto del relato la fórmula “semejante a la noche”, que debe ser de una importancia tal que da su nombre al relato y merece un lugar en el epígrafe que lo introduce. En definitiva, es la pregunta por lo que tiene de particular la noche y lo que se ella se asemeja a lo que aquí se relata. En la oscuridad los rostros y las figuras se ocultan, confunden y disimulan. La noche destaca lo común y esconde la diferencia. Así también ocurre en la noche oscura de la humanidad en la que la guerra nos ha introducido. Es de noche en el mundo y en esa oscuridad el ser humano, soldado universal y protagonista de esta historia, camina *semejante a la noche*.

El relato se estructura a partir del que podríamos definir como un eje temporal-*natural* y de un eje temporal-*histórico*. Los acontecimientos que se relatan siguen el decurso de la

naturaleza[57]. El relato en su conjunto, aun cuando congrega tiempos y épocas diversos, acontece en el curso de un día. El sol marca el compás y el relato transcure de amanecer a amanecer (amanecer / mediodía / caída de la tarde / noche / llegada del alba). En cambio, los acontecimientos que se reunen en el relato abarcan cerca de tres mil años. Nos encontramos, así, con una temporalidad cíclica de la naturaleza que es combinada con la temporalidad que define una larga historia, que además en este caso, por lo reiterativo del motivo de fondo que unifica esa historia lineal, tiene un ritmo circular. En el relato se presentan seis episodios distribuidos en cuatro capítulos[58]. El capítulo primero trata sobre la Guerra de Troya (que ocurre en torno al siglo XIII a.C.); el segundo, sobre la conquista y colonización española en América (ocurrida en el siglo XVI); en el tercero hay cuatro importantes acontecimientos: la expedición de La Salle (siglo XVII: 1684)[59], la IV Cruzada (siglo XII: 1190), y las dos Guerras Mundiales (siglo XX); finalmente, en el capítulo cuarto se vuelve sobre la Guerra de Troya, dando la apariencia de circularidad al relato que, hasta el momento, parecía seguir una progresión lineal.

El cuento comienza con la Guerra de Troya. El protagonista es un soldado acaieno que se encuentra ad portas de partir a combatir en esa guerra. La guerra de Troya tiene notoria importancia en el conjunto del relato. Hecho que se evidencia por la extensión que ocupa en el conjunto de la narración, por la recurrente memoria que se hace de él (citado dos veces en un breve relato) y por el lugar que ocupa en el conjunto del relato: dos de los seis acontecimientos bélicos que se relatan corresponden a la guerra de Troya, que se sitúa al principio y al final del relato, sirviéndole así de enmarque general.

El pretexto para la guerra de Troya es el rapto de una mujer hermosa. Se trata del ansia de dominación que se viste de noble ideal, disimulando así los reales motivos que, finalmente, provocan una guerra. Tanto la guerra como el esfuerzo de quien la propicia por justificar su necesidad e importancia son motivos que se repite en la historia de la humanidad. Aquí un factor que le da al relato una primera nota de universalidad. La Guerra de Troya es la primera

[57] Cf. Mócega González, *La narrativa de Alejo Carpentier: el concepto del tiempo como tema fundamental (Ensayo de interpretación y análisis)*., 51.
[58] Sobre el número de secuencias históricas y los hechos históricos que se relatan, cf. Roberto González Echevarría, «"Semejante a la noche", de Alejo Carpentier: Historia/Ficción», en *Asedios a Carpentier: once ensayos críticos sobre el novelista cubano*, ed. por Klaus Müller-Bergh (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1972), 178–90.
[59] Sobre las referencias históricas, cf. Roberto M. Assardo, «Semejante a la noche o la contemporaneidad del hombre», en *Homenaje a Alejo Carpentier*, de Helmy F. Giacoman (New York: Las Americas Publishing CO., 1970), 209–25.

gran confrontación bélica ocurrida en Europa. Se trataría, entonces, del punto en el que se origina la historia bélica de ese continente[60]. Se presenta, además, como la primera gran batalla que debió enfrentar el continente europeo como una unidad y en su conjunto. En Troya, por lo tanto, se da comienzo a un tipo de conflicto bélico que tiene un alcance que supera las fronteras que definen el límite de dos naciones. De este modo, tenemos en Troya un acontecimiento que, según demuestra la historia que viene a continuación, define un comienzo y un derrotero que se prolongará y crecerá ininterrumpidamente hasta alcanzar lo que observamos en el siglo XX en las dos Guerras Mundiales. De ahí, entonces, la justificada importancia que se le asigna en el relato a la guerra de Troya.

En el segundo capítulo se hace referencia a la conquista y colonización española en América. Sabemos de la importancia que tiene para Carpentier la relación de Europa con América central y Sudamérica. Conocemos, además, por otros de sus relatos la postura crítica del autor hacia Europa y su inclinación a favor de Sudamérica[61]. Carpentier en esta obra se preocupa de subrayar la baja calidad moral de la hazaña realizada en América, que contrasta con la nobleza de ideales del soldado que va a la guerra de Troya. Así, la búsqueda de poder, prestigio individual y dominio sobre las tierras. . Se pone énfasis además en las consecuencias nefastas que tuvo para el continente americano la presencia europea en América, tanto en el descubrimiento y la conquista, como en la colonización del continente.

En el capítulo tercero el relato cambia su ritmo. A diferencia de lo observado en los capítulos anteriores, en las breves páginas que ocupa este capítulo son presentados cuatro acontecimientos bélicos de proporciones. Un soldado francés se refiere a la expedición de La Salle organizada para la colonización de América del Norte; es mencionada la fatídica IV Cruzada, que es puesto en boca de un soldado que, por una fiebre muy alta, no llegó a participar de esa catastrófica empresa; y se hace referencia a las dos Guerras Mundiales de un modo tal que se mezclan hasta casi confundirse. Hay, además, en este capítulo un llamativo retroceso. Cuando en el acontecer bélico que recorre la historia de la humanidad

[60] Cf. Becerra, «Estudio preliminar: del tiempo y su relato en Alejo Carpentier», 96; Inmaculada López Calahorro, *Alejo Carpentier y el mundo clásico*, Monográfica / Universidad de Granada Biblioteca de humanidades Estudios clásicos 19 (Granada: Ed. Univ, 2006), 68. Se trataría, por lo tanto, una vez más de un viaje de regreso a los orígenes, esta vez a los orígenes bélicos de la historia humana.

[61] En *El siglo de las luces* y *El arpa y la sombra* Carpentier aborda la problemática americana asociada a la presencia colonizadora europea.

ya nos encontrábamos en el XVII, inesperadamente se vuelve al siglo XII, haciendo mención de la IV Cruzada.

¿A qué responde este retroceso? ¿Cuál es la relación que existe entre los cuatro acontecimientos que se reunen en un mismo capítulo? ¿Qué diferencia estos cuatro acontecimientos de los que son relatados en los demás capítulos del relato (por una parte, la Guerra de Troya y, por otra parte, la conquista y colonización de América)?

Podríamos pensar que, por un lado, el autor intenta destacar la importancia que tienen tanto la Guerra de Troya (en la que tenemos la semilla de lo que luego será una guerra planetaria) y el allá americano (hacia el que miró Europa con intención de conquista).

Por su parte, sobre la fatídica IV Cruzada ubicada entre la expedición de La Salle y las dos Guerras Mundiales cabe decir lo siguiente. Como es sabido, la IV Cruzada fue convocada por el Papa Inocencio III. Fue llamada también Cruzada mercantil o comercial. Esto porque, si bien originalmente fue convocada para la reconquista de Jerusalén de manos de los musulmanes, desvió su propósito, terminando como un acto de saqueo de la ciudad de Zara y luego Constantinopla. A raíz de estos acontecimientos se abrió una brecha que en adelante separará la Iglesia católica romana y la Iglesia ortodoxa.

En el relato, después de referir a las campañas militares desarrolladas en América durante los siglos XVI y XVII, se retrocede al siglo XII-XIII. Esto llama la atención. Se rompe la aparente linealidad de la historia para dar forma a una irregular figura. El relato salta al pasado y luego retoma su curso. El narrador que protagoniza este cuadro se diferencia de los anteriores. El soldado en el momento del embarco se encontraba aquejado de altas fiebres, por eso no participó de la catastrófica empresa. Además, a diferencia de lo que ocurre en los relatos anteriores, en su relato habla de la cruzada en pasado, por lo tanto, lo que manda no es la ingenua ilusión de obtener algún beneficio con la guerra, sino un real conocimiento de sus nefastos resultados que tiene esta campaña. Entonces, el relato se distingue de los demás tanto en el retroceso histórico que hay en él, como en la condición de su protagonista. Esto da a este episodio un valor singular cuyo sentido debe ser explicado[62]. Para esto creemos que puede ayudar la pregunta que nos hacíamos hace un momento por el vínculo que existe entre los cuatro acontecimientos reunidos en el capítulo tercero. El soldado francés que se

[62] Cf. Becerra, «Estudio preliminar: del tiempo y su relato en Alejo Carpentier», 102ss.

incorpora a la expedición de La Salle se dirige hacia el Norte América. La empresa bélica que forma parte de la Segunda Guerra Mundial que es incluida en el relato tiene en Nueva York su punto de origen y se dirige a Normandía, que se ubica al norte de Francia. La relación bélica que vincula a Estados Unidos y Francia es una moneda de dos caras. La primera empresa cubre el trayecto que va de Francia a Norte América, la segunda lo hace en sentido inverso. En cuanto a la relación entre la IV cruzada y la Segunda Guerra Mundial hay un interesante punto de encuentro en el párrafo final de este tercer capítulo:

> "Yo surcaría el océano tempestuoso de esos meses, arribaría a una orilla lejana bajo el acero y el fuego, para defender los Principios de los de mi raza. Por última vez, una espada habría sido arrojada sobre los mapas de Occidente. Por ahora acabaríamos para siempre con la nueva Orden Teutónica, y entraríamos, victoriosos, en el tan esperado futuro del hombre reconciliado con el hombre"[63].

Nos parece ver una interesante clave de articulación en la referencia a la nueva Orden Teutónica. Como sabemos, la orden fue creada por los cruzados alemanes durante la III Cruzada. En principio, su fin era ayudar a los peregrinos cristianos, pero luego fue reorganizada como una orden militar. Ella obtuvo su reconocimiento oficial de manos del papa Inocencio III en el año 1198. En el siglo XIII la orden se estableció en Prusia y se fortaleció bajo la protección del emperador Federico II. Si bien a contar del siglo XV la orden se vio debilitada e incluso llegó a ser disuelta por Napoleón Bonaparte en 1809, reapareció en 1942 durante el periodo del Tercer Reich. El 12 de febrero de 1942 Adolf Hitler como presidente de Alemania y Führer del Tercer Reich habilita la Orden en su faceta político-militar y crea la Medalla de la Orden del Reich Teutónico, que se convirtió en la más alta condecoración de honor del Estado Alemán. Distinción que sólo podía ser recibida por quienes fueran de la raza aria, de nacionalidad del Tercer Reich y con filiación al Partido Nacional Socialista Obrero Alemán. La orden teutónica fue finalmente deshabilitada por los aliados en 1945. Aquí el vínculo que pone en relación la III Cruzada y la Segunda Guerra Mundial.

[63] Alejo Carpentier, «Semejante a la noche», en *Cuentos y otras narraciones*, ed. por Eduardo Becerra, vol. IX, Narrativa completa (Tres Cantos, Madrid: Ed. Akal, 2014), 416.

El relato no es lineal, esto provoca en el conjunto un efecto interesante. La selección y orden de episodios que integra el relato, por su parte, deja planteada la pregunta por la identidad, la importancia y los vínculos que el autor ve en ellos, que pone en esa particular relación las historias que aquí se relatan. Por nuestra parte, este ejercicio de penetración en la lógica interna del relato nos hace pensar en los múltiples vínculos que existen en la historia que el ser humano protagoniza, que en este caso es considerada desde una perspectiva bélica.

El soldado que va a la batalla encuentra sentido a la empresa al pensar en la guerra como un medio de defensa de *los Principios de los de mi raza*. Cabe sospechar que esta convicción se sostiene en el autoengaño. Incluso Hitler presentó lo suyo como una necesidad en vistas a recuperar la pureza de la raza. Habría en el relato una punta crítica, que nos pone en alerta ante la amenaza que existe en toda ideología, que tiende a disfrazar de bien el mal y la destrucción. Es lo que provocó en la historia de la humanidad la ideología nazi. Se debe combatir todo aquello que nos hace olvidar que somos parte de una misma humanidad, todo pensamiento ideológico que autoriza a pensar a algunos que son mejores que los demás y destinados a perdurar en la historia, aunque eso suponga, como costo asociado, el exterminio de parte de la humanidad.

La apariencia de bien que se quiere dar a la guerra es un asunto que reviste particular complejidad. Se pretende por medio de la guerra contribuir al nacimiento de una humanidad reconciliada. Pero, ¿es la guerra el camino? La historia nos recuerda que con la guerra el espiral de violencia no disminuye, sino que sólo aumenta, esto con independencia de la causa que se esgrima como justificación para participar en la contienda.

En el relato se observa, además, que la historia humana no transcurre como una línea recta, que avanza siempre en la misma dirección y que, así, permite al ser humano alcanzar los objetivos que previamente había definido para sí. Por el contrario, aun cuando tengamos claro lo que queremos, no siempre acertamos en los medios. Peor aún, incluso podemos perder de vista los fines que en algún momento nos pusieron en camino o, directamente, torcer el rumbo que hacia ellos nos conduce. Es lo que nos hace pensar ese complejo entramado a partir del cual se estructura y organiza el capítulo tercero. La mención de la IV cruzada cuando ya hemos avanzado hasta el siglo XVII, entonces, no sólo representa una ruptura en el ritmo del relato, sino que, además, es una manera de acentuar el complejo ir y

venir de la historia. A la vez, tenemos que el acontecer de la humanidad se inscribe en un devenir en el que es posible volver atrás para recuperar los hilos que hemos dejado suspendidos y que no se han perdido, sino que duermen esperando su ocasión para hacerse una vez más presentes, como parte del tejido que va dando forma a la historia que protagoniza una misma y única humanidad.

Al final del relato vuelve a tomar la palabra el soldado acaieno. Es el mismo soldado que en el primer capítulo se encontraba *ad portas* de embarcarse para la Guerra de Troya. Entre el primer y último capítulo media un desafortunado encuentro con su prometida. Los sentimientos que acompañan al soldado en este episodio final son otros. No se trata ya de ya la ilusión ante la empresa que aquí se inaugura, sino del hastío, el vacío interior, la insatisfacción y el descontento. Explica su desencanto el desencuentro con su prometida, las palabras del soldado sobre la dureza de la guerra y la voz de un soldado experimentado que dice que Helena de Esparta está feliz en Troya con Paris, y que la expedición a Troya es sólo por razones comerciales. Puesto en cuestión el valor de la hazaña (por las palabras del soldado experimentado), sumado a la conciencia de la dureza de la guerra y el dolor que ha provocado el quiebre con su prometida, lo que queda en el soldado que está por embarcar en la nave que lo conducirá a la batalla, es la tristeza y la queja (en este caso de los privilegios que tienen los soldados ricos, de los que él no gozará). De este modo, es rota la apariencia de circularidad que provoca la repetición de la primera escena. Hay al final una transformación en el estado de ánimo de quien está a punto de partir a la guerra. ¿Qué se nos transmite aquí? Si bien las guerras persisten y el ser humano en ese sentido no evoluciona, la historia deja una huella: en el ser humano crece la conciencia de los riesgos que involucra la guerra y la injusticia que también se da en ella, así como la comprensión del drama y el sinsentido que, finalmente, toda guerra representa. En el hastío y la desilusión del soldado universal hay una señal de esperanza. Podemos esperar que, conectados con esos sentimientos, los seres humanos finalmente seremos capaces de inaugurar nuevos caminos que realmente nos permitan alcanzar los nobles ideales que nos inspiran y movilizan.

Como hemos visto, al centro del relato se ubica el motivo de la guerra. La guerra es vista como una acción reiterativa que acompaña el caminar de la humanidad desde muy temprano. Vista así, la guerra es evidenciada en cuanto grave amenaza contra el sentido de la historia.

Con la guerra la historia se percibe como un devenir absurdo[64]. A la vez, aun cuando es el ser humano quien libremente la provoca, en cuanto acción reiterativa, la guerra pareciera sostenerse más en un determinismo que en la real libertad del ser humano. Si lo que define el ritmo y dirección de la historia es una suerte de *eterno retorno*, entendido esta vez ese retorno como la reincidencia en los vicios que corroen al ser humano y fragmentan el tejido social, entonces, en la actual condición del ser humano y el modo de relación de los seres humanos entre sí, no es mucho el margen que le queda al ser humano para, en virtud del ejercicio de la libertad, provocar reales transformaciones en la realidad. Sin espacio para la libertad no hay real posibilidad de dar forma a la historia. Lo que queda, entonces, es una suerte de determinismo ahistórico del que el ser humano, en muchos casos, como mucho es testigo, pero del que no llega a ser ni personal ni colectivamente su real protagonista[65].

Hay aquí una particular comprensión de la historia y del lugar del ser humano en ella. Para Carpentier existen estas constantes en el devenir. Por eso las fronteras (al menos las temporales) pierden importancia:

> "En cuanto a lo histórico diré que creo de tal manera en la persistencia de ciertas constantes humanas que no veo inconveniente en situar una acción en cualquier momento del pasado puesto que los hombres de todas las épocas han tenido reacciones semejantes ante ciertos acontecimientos"[66].

La idea del soldado universal se justifica a partir de la comprensión de la historia que tiene Carpentier, según la cual las fronteras individuales se desdibujan a favor de una comprensión de una historia mayor de la que todos los seres humanos forman parte. En palabras de Carpentier: "Me apasiono por los temas históricos […] porque para mí no existe

[64] Cf. Rosa Pellicer, «Una característica formal de los relatos de Alejo Carpentier: la repetición», en *Formas breves del relato*, ed. por Yves-René Fonquerne y Aurora Egido (Zaragoza, España: Prensas Universitarias, 1986), 309–18; Assardo, «Semejante a la noche o la contemporaneidad del hombre»; Becerra, «Estudio preliminar: del tiempo y su relato en Alejo Carpentier», 94.

[65] En la comprensión del la historia y la historicidad que hay en el trasfondo de este relato, según piensa R. González Echevarría, lo que tenemos es una suerte de determinismo y ahistoricismo. Este ahistoricismo determinista será superado por Carpentier una vez acontecida la revolución cubana. Es lo que se refleja en su novela *La consagración de la primavera*. Se comprende desde esta visión de una visión ahistórica de la realidad que, al menos en este relato, el eje central que va dando su forma a la trama no sea el tiempo histórico, sino la reiteración de lo mismo. Dos son los motivos que están en el trasfondo del relato: la decadencia de occidente y la inmutabilidad del ser humano. En el horizonte, como condición de posibilidad para que el círculo se rompa, tenemos la Revolución. Porque los dos primeros se presentan como determinantes en el devenir histórico, el tercero termina perdiendo su capacidad de provocar cambios. Sobre este punto, cf. Becerra, «Estudio preliminar: del tiempo y su relato en Alejo Carpentier», 108ss.

[66] Recopilación de textos sobre Alejo Carpentier, 23. Citado en Ibíd, 93.

la modernidad en el sentido que se le otorga; el hombre es el mismo en diferentes edades y situarlo en su pasado puede ser también situarlo en su presente"[67]. El ser humano como parte de una misma humanidad es simplemente un ser humano. Se desdibuja la distancia y la diferencia entre el yo y el nosotros. Sólo queda lo que ha realizado como un todo esa misma y única humanidad. Por su parte, los hechos históricos, si bien pueden variar los actores que se ven directamente involucrados en ellos, no son más que constantes que se van repitiendo una y otra vez en el tiempo y en el mundo (como ocurre con la guerra).

Vistas así las cosas, ¿existe realmente la libertad de elección?, ¿hay responsabilidad personal en lo que acontece?, ¿existe realmente la historia (como evento de la libertad) y un sujeto de esa historia que tiene ocasión de dejar tras de sí una herencia?, ¿el mundo se encamina hacia su plena realización o lo que tenemos más bien es un eterno retorno con más de lo mismo? Los relatos carpenterianos no son muy optimistas al respecto. La historia se repite. Para que exista un cambio hace falta una poderosa revolución capaz de interrumpir este ciclo interminable. Sin embargo, no es claro que algo así realmente ocurrirá, ni hay pistas que indiquen cómo será posible[68].

Por otra parte, aunque esta vez alejándonos del pensamiento de Carpentier, creemos que es legítimo hablar de una historia, ella entendida como un tejido de libertades en ejercicio (aunque sus protagonistas una y otra vez cometan los mismos errores). En ese marco de realización del ser humano, en el que una y otra vez, con muy poco acierto, el ser humano elige las mismas cosas, queda planteada la pregunta por el significado que el ser humano le permite y le concede a esa historia. A la vez, sigue pendiente la pregunta –que se vuelve especialmente compleja cuando es planteada en un tiempo como el que debió atravesar la humanidad en la segunda mitad del siglo XX– por la posibilidad que tiene la humanidad de revertir este modo de proceder que se ha instalado en el tiempo y en el mundo. ¿Tiene el ser humano en sus manos la posibilidad de revertir el dinamismo desintegrador que el mismo ser humano, obstinadamente, una y otra vez elige propiciar? Como ya veíamos en *Los pasos perdidos*, Carpentier cree ver en América esa posibilidad. De ahí el lugar destacado que, una vez más, encuentra en el conjunto del relato el rostro de América. Vemos en esto un tema

[67] C. Leante, Confesiones sencillas de un escritor barroco, en S. Arias (ed.), Recopilación de textos sobre Alejo Carpentier, Casa de las Américas, La Habana 1997, 69. Citado en Ibíd.
[68] Citado en Ibíd, 113.

recurrente en Carpentier: si de lo que se trata es de abrir nuevas posibilidades que nos permitan imaginar un futuro, hemos de mirar a América, porque es en ella donde cabe para la humanidad recuperar el pulso de lo humano. Por eso, lo que ante todo importa no es el conflicto bélico en sí mismo, sino el soldado que está a punto de embarcarse en una determinada dirección y los desplazamientos que los acontecimientos aquí reunidos propician.

En lo que respecta al personaje central del relato (el soldado), cabe decir lo siguiente. El título del libro, el epígrafe compuesto con palabras de Lope de Vega y la trama del cuento nos conducen en la misma dirección: se trata en este relato del *soldado de la guerra del tiempo*. ¿Cómo lo debemos entender? Sería, en nuestra opinión, de la figura del soldado que se hace presente en diferentes contextos y lugares, y que es, en esencia, el mismo. El soldado universal es representado por sujetos anónimos, sin nombre, ni rango, ni fama. Se trata sólo de un soldado común, que se presta a participar en el que entiende es un acontecimiento de gran envergadura y que por ello espera ser reconocido. Son, finalmente, estos soldados anónimos los que llevan adelante una batalla y que, en muchos casos, lo hacen porque han creído en los ideales que están en juego, al punto de decidir apostar en esa dirección la propia vida. Una vez más, como sucedía en *El reino de este mundo*, nos encontramos con la importancia de una historia narrada "desde la perspectiva del hombre común [que se sitúa como] el punto de partida de un proceso más complejo"[69].

Es recurrente en los episodios que se relatan el motivo del orgullo del soldado como argumento que pretende justificar la decisión de participar de una determinada empresa bélica. El soldado apela a su valía personal y a la superioridad del guerrero. Menciona, además, la importancia de la empresa que se llevará adelante y el beneficio que supondrá para quienes, una vez vencidos, serán civilizados y evangelizados. Las reflexiones en torno a las bondades de la guerra se realizan en todos los casos mientras el trigo es cargado en las naves que están prontas a partir. Nos encontramos, así, con la extraña conjugación de la guerra, el soldado y el trigo como tres motivos recurrentes, que van dando unidad al relato. Como si en el marco de lo humano en ejercicio, tanto la guerra como el alimento fueran elementos fundamentales.

[69] Ibíd, 97.

Finalmente, diremos una palabra sobre las mujeres que intervienen en el relato. En las palabras de la madre del soldado español y de la prometida del soldado francés se cuestiona el argumento del guerrero o directamente se desconfía del valor de las hazañas que los jóvenes van a realizar. Así, en la voz de las mujeres se evidencia que cuando se trata de la guerra lo que tenemos, prácticamente siempre, es un ideal egoísta disfrazado de nobleza. Al amparo de la razón se intenta justificar lo injustificable. La guerra, finalmente, siempre será un acto de dominación, violencia y explotación. En contraste con la madre y la novia, se deja oír la voz de la prostituta, que alaga al soldado y lo seduce con lo que significará para él tal contienda en términos de honor y grandeza. Cuando se trata de tomar postura, no existe un único juicio ni una sola voz. Lo que es claro, lo más nuestro (madre y novia), a diferencia de lo que nos es ajeno (prostituta), finalmente, será capaz de revelar la verdad que hay detrás de una guerra.

4. "El camino de Santiago" (1952): la proyección al infinito del no-tiempo

El cuento "El camino de Santiago" es un relato escrito por Carpentier en torno al año 1952. El cuento permaneció inédito hasta 1958, año en que salió a la luz al ser incluido por su autor, igual que los anteriores, en la obra *Guerra del tiempo*. El relato se ambienta en Amberes (Bélgica), Burgos, Sevilla y Cuba. Por lo tanto, el relato transcurre entre Europa y América[70]. Amberes en ese tiempo pertenecía al condado de Flandes y se encontraba bajo el dominio de la Corona española. Ese condado, de ahí su importancia en el relato, cumplió un papel muy importante en la difusión e incidencia de la reforma luterana. Hablamos de una época en que existía un fuerte dogmatismo religioso en Europa. En América, por su parte, nos encontramos con la problemática de la esclavitud de los negros y sus frecuentes huidas de las plantaciones en las llamadas cimarronadas.

Tanto en Europa (Amberes) como en América se vive un complejo escenario que tiene por denominador común la desigualdad y la opresión. Están quienes detentan el poder quienes deben huir para salvar sus vidas. Los opresores son, en el caso de Amberes, quienes se autodesignan como los promotores de la verdad, en América, en cambio, los que encabezan la empresa de expansión y conquista. Tanto en Europa como en América lo que tenemos es un contexto de persecución, sea por religión o por raza y condición, que divide a

[70] Cf. Ibíd, 118.

los seres humanos entre quienes se ven obligados a huir y quienes los persiguen para su exterminio o captura. Ambos escenarios tienen mucho en común. En uno y en otro caso se trata de un estado de cosas que ponen al ser humano contra los de su misma raza, y que deja a un grupo humano en una posición en la que se ve amenazada su libertad y en riesgo su vida.

El protagonista de este cuento es un joven llamado Juan, primero monje y estudiante que, abandonando sus hábitos se hizo tambor del ejército del Duque de Alba en Amberes[71]. Mientras prestaba servicios en Amberes, se contagió con la peste que entonces azotaba la ciudad. Juan entiende su enfermedad como un castigo divino por sus pecados. Decide, entonces, peregrinar a Santiago de Compostela.

Juan de Amberes se convierte, así, en Juan el Romero. Comienza a peregrinar por los caminos de Francia "con las manos flacas asidas del bordón, luciendo la esclavina santificada por hermosas conchas cosidas al cuero, y la calabaza que sólo carga agua de arroyos"[72]. El suyo quiere ser un camino penitencial para redención de sus pecados. El fin que pretende es alcanzar la salvación (entendiendo aquí por salvación la no-condenación eterna). Yendo de camino, una vez superada la enfermedad y recuperadas las fuerzas, se va apartando del propósito de peregrinar para alcanzar la salvación eterna. Al llegar a Burgos, en una feria que ahí se realizaba, recibió la estocada final del Tentador. El olor de la comida, el sabor del vino, la visión de las mujeres y el espectáculo callejero van atrapando sus sentidos. A la vez, dos ciegos que ahí se encuentran le hablan de las maravillas del Nuevo Mundo que recién ha sido descubierto. Finalmente, un Indiano que se encontraba en una taberna del lugar, termina por convencerlo de abandonar su camino penitencial para ir al Nuevo Mundo. Juan, entonces, se registra en la Casa de Contratación ubicada en Sevilla para viajar a América.

Una vez en América, cuando se da cuenta de que la maravilla americana no era tal, porque encuentra en el lugar la misma corrupción que había en España y movido por la nostalgia, decide embarcarse y regresar nuevamente a Europa. Lo vemos, finalmente, en la feria de Burgos hablando de las maravillas del Nuevo Mundo y luego en una taberna, con un romero

[71] Carpentier se entera de la existencia de un sujeto como Juan de Amberes por boca de Irene Wright. Se trata de un músico de la población habanera del siglo XVI. Su nombre era originalmente Juan de Emberas. En el año 1557 en la Habana tocaba el tambor cuando había un navío a la vista. Por una confusión de nombre, es finalmente llamado por Carpentier Juan Amberes. Cf. Ibíd, 116. Ver además Ibíd, 116, nota 159; Mócega González, *La narrativa de Alejo Carpentier: el concepto del tiempo como tema fundamental (Ensayo de interpretación y análisis)*., 33.

[72] Alejo Carpentier, «El camino de Santiago», en *Cuentos y otras narraciones*, ed. por Eduardo Becerra, vol. IX, Narrativa completa (Tres Cantos, Madrid: Ed. Akal, 2014), 355.

también llamado Juan, a quien habla de las maravillas y nuevos mitos provenientes de América. Entonces, los dos Juanes se dirigen a Sevilla para embarcarse a América.

En el episodio final, en la Casa de Contratación, intervienen en el relato dos figuras religiosas que, a la vista de los dos Juanes, comentan[73]. La Virgen de los mareantes frunce el ceño al ver la cara de pícaros de los Juanes[74]. Santiago Apóstol le responde que no los mire a mal, porque las nuevas ciudades que serán fundadas en América dependerán de truhanes como ellos[75]. Es así que, hombres como ellos, yendo a América, le cumplen al Santo. La última escena es una vez más en la feria de Burgos, donde se encuentra el ciego que, ahora sabemos, es Belcebú, tentando con sus coplas a los peregrinos, para que abandonen sus propósitos de ir como penitentes a Compostela, y emprendan el viaje al Nuevo Mundo.

Entre los elementos que toma Carpentier para la composición de este cuento, como ha demostrado S. Magnarelli, están aquellos que son tomados de la picaresca española[76]. Respecto del aporte que representa este género literario para la novela de entonces, en palabras de mismo Carpentier:

> "[la picaresca española] cumplía con su función cabal de novelística, que consiste en violar constantemente el principio ingenuo de ser relato destinado a causar 'placer estético a los lectores', para hacerse un instrumento de indagación, un modo de conocimiento de hombres y épocas –modo de conocimiento que rebasa, en muchos casos, las intenciones de su autor"[77].

Por lo tanto, lo que hemos de buscar en este relato carpentieriano es ese conocimiento del ser humano en una determinada época y cultura. En este caso, ¿de qué cultura se trata? ¿delante de qué realidad histórica nos deja puestos este relato? Como hemos dicho, este

---

[73] Es de notar que, a diferencia de lo observado en Historia de lunas y Viaje a la semilla, se trata de figuras tomadas de la tradición cristiana y no del mundo afrocubano.

[74] Se trata de la Virgen de los mareantes, patrona de los navegantes. Lo aquí descrito corresponde a la pintura de Alejo Fernández, que se encuentra como tabla central en un retablo ubicado en la Casa de Contratación de Sevilla.

[75] "Dejadlos, Señora—dice Santiago, hijo de Zebedeo y Salomé, pensando en las cien ciudades nuevas que debe a semejantes trúhanes—. Dejadlos, que con ir allá me cumplen", Carpentier, «El camino de Santiago», 387.

[76] La picaresca es un género literario nacido en España en el siglo XVI, mismo año en que se ambienta la historia que aquí se relata. La caracterización del personaje y las aventuras vividas por Juan nos hacen recordar al escudero del Lazarillo de Tormes, o El buscón de Francisco Quevedo. Sobre la relación que cabe establecer entre este relato y la picaresca española, cf. Sharon Magnarelli, «'El Camino de Santiago' de Alejo Carpentier y la picaresca», *Revista Iberoamericana* Jan 1, 40 (86) (1974): 65–86; Bárbara Fiorellino, «'El camino de Santiago': núcleo fantástico, picaresca e iniciación», en *Alejo Carpentier: acá y allá*, ed. por Luisa Campuzano, Serie Antonio Cornejo Polar 5 (Pittsburgh, PA: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh, 2007), 53–65; Mócega González, *La narrativa de Alejo Carpentier: el concepto del tiempo como tema fundamental (Ensayo de interpretación y análisis).*, 29s.

[77] Alejo Carpentier, *Tientos y diferencias* (Buenos Aires: Calicanto, 1976), 8.

cuento es ambientado en el siglo XVI. América está naciendo a su identidad mestiza, resultante del encuentro del mundo americano con la cultura europea. El encuentro de los dos mundos es propiciado por los numerosos viajeros que como Juan el Indiano atravesaron el mar para probar suerte en el Nuevo Continente. En Juan, como suele ocurrir en la picaresca, lo que tenemos es un sujeto que a lo largo de la historia va adoptando diversos papeles. El recurso al pícaro Juan sirve en el relato para introducir al lector en las complejidades propias de la época en la que se ambienta el relato. En la picaresca es típico el cambio de nombre (asociado a su oficio) –tenemos aquí a Juan de Amberes, después Juan Romero y finalmente Juan Indiano–, y el cambio de ropa (disfraz) que lo va caracterizando. Se trata de un sujeto que busca su lugar en la sociedad y lo hace actuando diversos papeles en ella. El nombre en este caso no es señal de identidad, sino que, como subraya Magnarelli, da cuenta "del lugar donde [el pícaro] ya no está, o del oficio que ya abandonó"[78]. ¿Qué importancia tiene esto? En el relato el nombre es un reflejo de lo que el sujeto ha llegado a ser y, así, responde a una historia y da cuenta de un camino recorrido.

La picaresca es un género literario que sirve de espejo de una época determinada. Sin embargo, respecto de la época de la que da cuenta, su posición no es neutra. Hay en el género picaresco una punta crítica: se quiere reaccionar frente a determinados rasgos culturales propios de esa época que merecen mayor atención. En este relato, teniendo en cuenta la época y lugar en que es ambientado (mediados del siglo XVI en Amberes), tiempo en el que fueron ampliamente conocidas las persecuciones promovidas por el duque de Alba, que se acompañaron de ejecuciones de luteranos y de quema de iglesias. La compleja situación que se vivía en Europa contrasta con la promesa que representa el Nuevo Mundo, lugar en el que muchos ya han comenzado una nueva vida. Así, amparado en la picaresca, en "El camino a Santiago" Carpentier describe el clima social de entonces:

> "De Holanda, de Francia, bajan los gritos de los emparedados, el llanto de las enterradas vivas, el tumulto de las degollinas, la acusación, en horribles vagidos, de los nonatos atravesados por el hierro en la matriz de sus madres. Unos dicen que empiezan tiempos nuevos, en la sangre y en las lágrimas; otros claman que roto es el Sexto Sello, y pondráse el sol negro como un saco de cilicio, y los reyes de la tierra, y los príncipes, y los ricos,

[78] Magnarelli, «'El Camino de Santiago' de Alejo Carpentier y la picaresca», 68.

y los capitanes, y los fuertes, y todo siervo y todo libre, se esconderán en las cuevas y los montes. Pero, más allá de Ciudad Real, algo cambia en las gentes. Poco hablan ya de lo que ocurre en Flandes, viviendo con los oídos atentos a Sevilla, por donde llegan noticias de hijos ausentes, del tío que mudó la herrería a Cartagena, del otro que tiene buena posada en Lima. Hay pueblos de donde han marchado familias enteras; canteros con sus oficiales, hidalgos pobres con el caballo y los criados"[79].

Así, en pocas frases Carpentier da cuenta del fanatismo y persecución religiosa de aquel entonces, que se acompaña de la matanza de quienes eran señalados como herejes. Se habla de emparedados, de mujeres enterradas vivas y de muertos degollados, todo ello en un ambiente de acusaciones, del que de paso se aprovechan quienes tenían problemas pendientes con algún vecino o pariente. Hay detrás una lectura del tiempo presente y del sentido de la historia. Es lo que se observa en la urgencia que hay detrás de ese fanatismo y persecución. Se trata de erradicar toda sombra de herejía. La mención del Sexto Sello del Apocalipsis y la necesidad de penitencia sitúa el relato en un contexto de fin de los tiempos. Nos vemos, así, ante la necesidad experimentada entonces de una purificación personal y colectiva, y de la liberación de todo lo que se piensa representa una amenaza para la salvación eterna. La inminencia del final de los tiempos transforma el presente en lugar de urgente purificación. Sin embargo, esta preocupación no es compartida por quienes emigran desde Sevilla al Nuevo Mundo. En América se respiran aires nuevos. En el nuevo continente hay futuro y esperanza. De ello dan cuenta quienes han emigrado a estas tierras recién descubiertas. La duplicidad de Juan, entonces, no sólo responde a una búsqueda personal de identidad y arraigo, como es propio de la picaresca, sino que, además, da cuenta de la distancia y diferencia que existía entonces entre el Viejo y el Nuevo Continente.

El tema de la búsqueda de identidad ocupa un lugar de importancia en el relato. Juan se dirige al Nuevo Mundo buscando un paraíso perdido. Sin embargo, lo que busca no se encuentra en América. Entonces, vuelve a su tierra, esta vez movido por la añoranza por lo que ha dejado atrás. Pareciera que para un sujeto como Juan, que carece de raíces y de identidad, no existe un real lugar de arraigo y pertenencia. El único lugar que llega a experimentar realmente como suyo termina siendo el camino[80]. De este modo, una vez más,

[79] Carpentier, «El camino de Santiago», 387.
[80] Similar a lo que veíamos ocurría con el musicólogo en *Los pasos perdidos*.

el camino se presenta como un motivo destacado, esta vez como espacio abierto por el dinámico peregrinar de quien recorre la existencia buscando un horizonte de realización, que no llega a encontrar en la concreta historia que le toca vivir.

A la par con este rasgo epocal y la temática de la identidad cultural que aquí se desarrolla, como en el resto de los relatos de *Guerra del tiempo*, en "El camino de Santiago" juega un rol fundamental el tema de la temporalidad. En este caso, lo que tenemos es el tiempo como elemento que da al relato la apariencia de circularidad. Es lo que ocurre en la historia que se relata, que va de Juan en Juan repitiendo en un ciclo interminable que se proyecta al infinito[81].

Analizando este fenómeno, S. Magnarelli evidencia la trayectoria circular del viaje del protagonista, en la que participan dos circuitos distintos que encuentran en Burgos su punto en común, y que "devuelve [a Juan] al punto de partida para empezar el mismo viaje de nuevo"[82]. Podríamos preguntarnos ¿por qué los circuitos confluyen en Burgos? Como destaca la misma Magnarelli, precisamente en Burgos es donde nos encontramos con "una mezcla de los dos mundos" (el Nuevo y Viejo mundo)[83]. En Juan se encuentran estos dos mundos. Es él quien viaja de uno a otro extremo del mundo dando cuenta, de paso, de la realidad cultural que existe en ambos lados del Globo.

A la vez, en "El camino de Santiago", igual como sucedía en los relatos anteriores, la música es un elemento estructurante. Según demuestra A. Benítez Rojo, al modo como ocurre en el *canon perpetuus a 2* de Bach, en el relato se presentan dos historias que transcurren en tiempos diferidos, sin que el relato en su conjunto llegue a encontrar su final[84]. La historia se

[81] Este aspecto es desarrollado por importantes críticos de la obra carpenteriana como Roberto M. Assardo, «El concepto de tiempo circular representado en el relato 'El camino de Santiago' de Alejo Carpentier», *La Torre: Revista General de la Universidad de Puerto Rico* 72 (1971): 123–28; Magnarelli, «'El Camino de Santiago' de Alejo Carpentier y la picaresca»; Fiorellino, «'El camino de Santiago': núcleo fantástico, picaresca e iniciación»; Antonio Benítez Rojo, «'El Camino de Santiago', de Alejo Carpentier, y el Canon perpetuus, de Juan Sebastian Bach: paralelismo estructural», *Revista Iberoamericana*, n°. 123–124 (1983): 293–322.

[82] Magnarelli, «'El Camino de Santiago' de Alejo Carpentier y la picaresca», 71.

[83] Ibíd, 72. En este encuentro de dos mundos se comprende mejor el título de este relato: el camino de Santiago es tanto el camino de los peregrinos que se dirigen a Santiago de Compostela, como el camino de quienes, buscando aventuras o queriendo mejorar su suerte, se encaminaron a América (en el caso de Juan, a Santiago de Cuba).

[84] Cf. Benítez Rojo, «'El Camino de Santiago', de Alejo Carpentier, y el Canon perpetuus, de Juan Sebastian Bach: paralelismo estructural». Según destaca el autor, cabría establecer un paralelismo estructural entre este cuento y el *canon perpetuus* de Bach. En el canon de Bach se trata de dos o más voces que entran escalonadamente en un tema de una pieza musical. Se van entonando al mismo tiempo, pero en tiempos diferidos, provocando un particular efecto. Para que exista un canon como este se requiere de notas capaces de tal melodía, y de una armonización nacida de la mezcla y conjugación. Una primera voz canta el tema y una segunda voz la sigue un paso más atrás. Como el nombre del canon lo dice, se trata de una interpretación que puede ser repetida hasta el infinito, esto, porque la segunda voz nunca alcanzará a la primera. Algo así ocurre en "El camino a Santiago". En el relato, donde se evidencia con mayor claridad que estamos ante un canon de este tipo, como ha demostrado con gran detalle Benítez Rojo, es los capítulos IV y X, que son prácticamente iguales. Las

inicia en la primavera de 1568, con Juan de Amberes que se encuentra en Flandes y observa el arribo de un barco (en el que, junto con los víveres para la población, llega la peste). El relato concluye en el otoño del mismo año[85]. La estadía de Juan en la Habana debió ser en torno al año 1560[86]. A partir de un detallado análisis de las fechas y movimientos de Juan, concluye Benítez Rojo que, cuando Juan abandonó el camino de Santiago para dirigirse primero a Sevilla y desde ahí a Cuba, salió de nuestras coordenadas temporales. Juan en el relato ha salido de la historia para quedar situado en un *más allá de la historia*. Esto significa que el tiempo que Juan estuvo en Cuba no es contabilizado en el relato como tiempo gastado. Esto explicaría la presencia de elementos del capítulo IV que se repiten en el capítulo X. Están ahí porque entre uno y otro encuentro el tiempo no ha transcurrido. En palabras de Benítez Rojo, lo que tendríamos en el capítulo X son "dos discursos fundidos, o si se quiere la metáfora de un acorde, de un trazo armónico de dos cantos"[87]. Entre el relato así entendido y el *canon perpetuus* de Bach existe un paralelo estructural. Cuando el canon ha comenzado a tocar "a dos", no tiene ni principio ni final. Una y otra vez el dueto vuelve a sonar, y aquí lo interesante, "al llegar a ese punto se retorna al pasado y, por consiguiente, queda disuelta la noción de tiempo. […] de alguna manera, el texto habría de comunicar que su verdadero final ocurre en el infinito"[88].

De este modo, como ocurría en "Viaje a la semilla" y "Semejante a la noche", las fronteras del tiempo son transgredidas. Nos vemos, en este caso, ante un eterno presente que contrasta con la gastada Europa y que, así, sirve de contrapunto utópico hacia el que puede mirar una historia que busca su destino. De este modo, de un modo similar como ocurre con el eterno retorno, tenemos aquí un eterno presente que si no re-fundamenta y re-significa el presente vivido, al menos orienta el curso de la historia.

---

diferencias, que son matices en los que se reflejan que existe un lapso de tiempo entre uno y otro, sirven para destacar aún más tal identidad, y para evidenciar la estructura que soporta el entero relato.

[85] Los años en que el Duque de Alba gobernó en Flandes (1567-1573), las batallas en las que participó el protagonista, así como los detalles respecto de la compleja situación que se vivía a raíz de los temerarios "mendigos del mar" (que obligaban a abastecer por tierra a la población, y que duró entre 1569 y 1572), permite fijar como fecha del relato el año 1568. Así Magnarelli, «'El Camino de Santiago' de Alejo Carpentier y la picaresca». Precisiones respecto de la datación del relato, que complementan el trabajo de Magnarelli, en Benítez Rojo, «'El Camino de Santiago', de Alejo Carpentier, y el Canon perpetuus, de Juan Sebastian Bach: paralelismo estructural», nota 15.

[86] Es lo que indica la referencia a Doña Violante, esposa del antiguo gobernador de la isla, don Gonzalo Pérez de Angulo, que gobernó Cuba entre 1550 y 1557, como hace notar Benítez Rojo en la misma nota 15.

[87] Benítez Rojo, «'El Camino de Santiago', de Alejo Carpentier, y el Canon perpetuus, de Juan Sebastian Bach: paralelismo estructural», 306.

[88] Ibíd, 320.

Finalmente, como último recurso literario presente el relato tenemos el auto sacramental. El auto sacramental es una estructura alegórica originada en España a mediados del siglo XVI (misma época de la picaresca), que en ese tiempo se utilizó para representar determinados misterios centrales del cristianismo[89]. Se trata de una forma de teatro religioso usado en las grandes fiestas de la Iglesia en los que se representaban episodios de la historia sagrada. Los autos sacramentales vieron su apogeo en los siglos XVI y XVII. En ese tiempo sirvieron de medio de adoctrinamiento puesto al servicio de la Contrarreforma y de su dogmatismo religioso. Se usó entonces como base ideológica para la persecución de todo aquel que se alejara de la ortodoxia católica. El modelo, justamente por este carácter ideológico, fue duramente combatido por la Ilustración y, finalmente, fue prohibido en el siglo XVIII[90]. Hay señales que remiten al auto sacramental en la peregrinación que realiza Juan el romero, que es realizada *bajo la tutela de la Vía Láctea*; Juan inicia su peregrinación *por miedo a que su existencia termine en condenación eterna*; cuando va de camino a la tumba del santo es *tentado por el demonio*, que lo seduce con fábulas y promesas venidas del Nuevo Mundo y con placeres terrenales (comida, bebida y mujeres); al final del relato queda claro que los cambios de rumbo de Juan no han dependido de su libre decisión, sino que *son regidos por un ámbito superior*; finalmente, tenemos una clara señal de este recurso literario en el relato Santiago apóstol y la Virgen de los mareantes con que termina la historia[91].

Es de observar que en este caso, , a diferencia de lo que era propio de la época en la que se gestaron los autos sacramentales con el fin de adoctrinar a los creyentes, la participación de seres celestes no viene a confirmar el sentido religioso que se quiere dar al peregrinar humano por el mundo, sino que, por el contario, viene a ponerlo en cuestión. Propio del siglo XVI son las peregrinaciones penitenciales a Santiago de Compostela (en la que participa Juan

[89] "En diversas ocasiones, hemos venido repasando cómo Carpentier desarrolla sus tramas invocando, mediante diversas estrategias, la presencia de un nivel narrativo ubicado 'más allá' de las acciones concretas, trascendiéndolas y simultáneamente condicionándolas". Aquí esto se realiza por medio de "figuras provenientes de la tradición cristiana", Becerra, «Estudio preliminar: del tiempo y su relato en Alejo Carpentier», 123.

[90] Cf. Enciclopedia GER, voz "Auto Sacramental", consulta en línea: https://web.archive.org/web/20060903022437/http://www.canalsocial.net/GER/ficha_GER.asp?id=10615&cat=religioncristiana [Fecha de consulta 21/4/2018]. Ejemplos de autos sacramentales son los siguientes: Lope de Vega, *El dulce nombre de Jesús*; José Valdivieso, *Colección de doce autos sacramentales y dos comedias divinas* (1622), entre los que se destacan "Psiquis y cupido", "El hijo pródigo" y "El hospital de los locos"; *El gran teatro del mundo* y *La vida es sueño* de Calderón de la Barca.

[91] Cf. Becerra, «Estudio preliminar: del tiempo y su relato en Alejo Carpentier», 119ss.

el romero). Lo que tenemos aquí, en cambio, es una afirmación del valor que tiene abandonar esas peregrinaciones para ir a América, porque en América también se sirve al Santo.

De este recorrido se destacan los siguientes motivos relacionados con la salvación. Al acentuar el carácter cíclico de la historia y presentar a Juan (indiano) saliendo de las coordenadas temporales cuando se dirige a América, queda planteada la pregunta por la significatividad del tiempo, así como las posibilidades con las que cuenta la historia para esta vuelta al fundamento en el que la realidad se renueva. Por otra parte, al igual que ocurría en *Los pasos perdidos*, vemos que América se presenta como alternativa para una Europa desgastada y moribunda. Sin embargo, a diferencia de lo que observamos en *Los pasos perdidos*, no se trata en este caso de una alternativa para una decadente civilización moderna, sino como lugar de llegada ante el oscurantismo medieval de entonces. Por otra parte, América no es descrita como un paraíso terrenal (en esto una vez más "El camino de Santiago" se diferencia de *Los pasos perdidos*), sino, de un modo más modesto, se presenta como un lugar en el que, al menos, cabe una pacífica convivencia y, en ese sentido, un lugar en el que cabe que los seres humanos no sean una amenaza para sus semejantes. Del viaje de Juan a América aprendemos además que no es necesario ir a Santiago de Compostela para encontrar la protección que busca quien peregrina a la tumba del Santo. Se puede también ir a América. Es lo que han hecho quienes han ido al Nuevo Continente y ahí han fundado ciudades que llevan su nombre.

En el último cuadro tenemos que en la feria de Burgos el par de ciegos encarnan al Tentador. Es de notar que esto no le resta valor a la aventura que los Juanes realizan en América. Las palabras finales de Santiago apóstol nos hacen pensar que, aun cuando sea el mismísimo demonio quien se los sugiera, y la Virgen los mire con desconfianza, hombres como Juan fundarán ciudades y así le cumplirán al Santo. El valor de fundar una ciudad nos recuerda, finalmente, la admiración sentida por el musicólogo fracasado en Los pasos perdidos a la vista de la proeza realizada por el Adelantado en Santa Mónica de los Venados.

5. Motivos soteriológicos que aporta la obra

Primeramente, diremos una palabra sobre el título de esta obra. Desde que *Guerra del Tiempo* llegó a nuestras manos, nos hemos preguntado por el significado del nombre que Carpentier

le dio a este escrito, concretamente a la versión de 1958, que está a la base de esta presentación[92].

Como se ha evidenciado en este recorrido, tanto en la novela corta El acoso, como en los tres cuentos que componen el texto, se aborta la problemática del tiempo. Como es sabido, el tiempo es un motivo fuertemente trabajado en el mundo literario. En este caso, a partir de los relatos, nos hemso visto enriquecidos al incorporar nuevas posibilidades de pensar la existencia. El tiempo lineal, histórico, positivo, ese del que dan cuenta las manecillas del reloj que corren de izquierda a derecha, se ve enriquecido con nuevas dimensiones de la temporalidad. Es lo que aporta el tiempo invertido, el tiempo circular y el tiempo detenido. Podemos observar cómo el tiempo es una medida subjetiva, que se percibe de maneras diferentes según sea la situación en que nos encontremos. A la vista del conjunto, caemos en cuenta de la complejidad que involucra el concepto *tiempo*.

Sin embargo, el título no sólo habla del tiempo, sino que lo presenta *en guerra*. De lo que se trata, en definitiva, es de una *guerra del tiempo*. Es de notar que el título no va acompañado de un artículo definido, como ocurre en la mayoría de las obras de Carpentier. Esto nos hace pensar. Al hablar de guerra del tiempo no se trataría de una contienda específica, sino de una condición general. Al hablar del tiempo lo que tendríamos sería un genitivo subjetivo. Por lo tanto, es el tiempo el que se encuentra en guerra, y con él el ser humano que desarrolla a su alero la existencia.

En este marco de tensión, lucha y resistencia se destaca la batalla que el ser humano debe librar contra las huellas que deja el paso del tiempo. Está también la lucha humana contra el tiempo que se acorta y la vida que se agota. Es lo que tenemos, por ejemplo, en *El acoso*. Nos hemos encontrado con un sujeto que se encuentra al borde de la muerte. El hombre lucha contra un destino que se estrecha cada vez más. La muerte finalmente cobra su presa. Para él el tiempo se ha agotado: el sujeto perdió la partida. En "Viaje a la semilla" el escenario es otro. Aquí tenemos ocasión de observar como, en un tiempo invertido, la vida de un sujeto (en este caso don Marcial, marqués de Capellanías) es des-vivida por completo. En "Semejante a la noche" nos encontramos con el *soldado del tiempo* en una historia en la que

[92] Recordemos que, en versiones posteriores, bajo el mismo título, quedan fuera de Guerra del tiempo la novela *El acoso* y se incluyen dos cuentos más, "Los fugitivos" (1946) y "Los advertidos" (1967). Sin embargo, la primera intención del autor fue reunir bajo este título las cuatro obras que aquí hemos considerado.

la guerra se presenta como una constante que se repite. Finalmente, en "El Camino de Santiago" tenemos un relato circular en el que el tiempo convive con el no-tiempo. En virtud del no-tiempo el relato proyecta su final al infinito. Como complemento a la u-topía tenemos el no-tiempo que abre la existencia hacia ese no-lugar que el pensamiento utópico dibuja. América es el lugar del no-tiempo. Hacia allá puede mirar la Europa amenazada por un tiempo oscurantista, para renovar la esperanza y proyectar un futuro. Por eso es en América (y no peregrinando a la tumba del santo –lugar de muerte y despojo) donde se sirve al Apóstol Santiago.

Se podría pensar que en *Guerra del tiempo* se trata del límite de la temporalidad a la que se ve enfrentada la existencia. Sin embargo, si esto fuera todo, el título hubiera sido Guerra *contra* el tiempo y no Guerra *del* tiempo. El genitivo *de* acompañado del artículo definido *el* como determinante del tiempo nos hace pensar en un tiempo sustantivado que actúa como protagonista de la guerra que aquí se describe. Se trata de una guerra de la que el ser humano es partícipe. Media en ello el texto literario. Así la normal comprensión del tiempo es superada y su fugacidad transgredida. Es lo que ocurre cuando opera el texto literario abriendo nuevas posibilidades para pensar la existencia. El mundo del texto hace estallar los límites y las coordenadas temporales que forman parte de lo que entendemos como el mundo real. En la obra literaria el tiempo histórico es vencido por el tiempo imaginario que gana la partida. Cuando así sucede, se pone en cuestión el modo de comprender la temporalidad que el ser humano ha hecho suya. Entonces, se abren para el ser humano nuevas alternativas que permiten interrogar a la existencia sobre su identidad y destino, y desde las que cabe volver a plantear la pregunta por el lugar del ser humano en le mundo, el sentido de la historia y el horizonte hacia el que orienta sus pasos. En la guerra, entonces, el tiempo gana la partida al introducir en el campo de la comprensión el tiempo invertido, el tiempo detenido y el tiempo circular.

En *Guerra del tiempo* hay variados los motivos de alcance soteriológico que emergen, precisamente, del cruce de la realidad que conocemos con la realidad abierta por la imaginación creadora de oportunidades. Así, el texto literario nos introduce por nuevos caminos en la vida humana en ejercicio. La manera del todo original como esto sucede es de fundamental importancia. Justifica con creces el recurso a la literatura de ficción en un asunto como el nuestro. ¿Cómo se realiza esto? El texto literario tiene la virtud de hacer presente

experiencias humanas fundamentales en las que nos podemos reconocer. Esas experiencias son llevadas hasta el límite. Pero no se trata de cualquier experiencia. El texto literario nos pone en relación con lo que importa a la existencia y nos introduce vivamente en problemáticas humanas fundamentales de las que, en muchas ocasiones, depende la fecundidad de la propia vida. Entonces, es posible releer la propia vida desde nuevas claves de sentido e inéditas posibilidades de interpretación, y, tal vez, poner en cuestión la orientación que le está dando a la existencia en el presente.

La obra literaria, además, define un determinado punto de observación: el mundo es visto por los ojos de un determinado personaje. Entonces, junto con los datos objetivos desde los cuales se podría juzgar la realidad, participan los sentimientos y emociones del protagonista (y del lector que empatiza con sus dolores, luchas y esperanzas). En *El acoso*, por ejemplo, el itinerario de un determinado sujeto, con las decisiones que fueron dando forma a su presente, es releído desde el miedo (pavor) que siente un hombre que se ve acorralado por dos sujetos que lo persiguen para arrebatarle la vida. En "El camino de Santiago" la realidad social de una determinada época es observada desde lo que es propio de un personaje como el pícaro Juan. El nombre, el disfraz y lo voluble de sus decisiones van dando forma a un relato que introduce al lector en las problemáticas propias de una época determinada y a un singular modo de hacerles frente. De este modo, con una aparente ingenuidad se van poniendo en cuestión las verdades, los soportes y las claves de sentido que en ese entonces el ser humano se dio a sí mismo. En "Semejante a la noche" es puesto al centro el orgullo del soldado del tiempo que, pensando que de ese modo conquistaba su propio honor y prestaba un importante servicio a los de su raza, se prepara para ir a la guerra. El sujeto está dispuesto, incluso, a perder la vida por una causa que considera justa. Hacia el final reina el desencanto ante el absurdo de la guerra. Así, el relato va desmantelando aquel juicio que *presta piso* al modo de resolver las diferencias que llamamos guerra. El caso de don Marcial es bajo este respecto una excepción. No hay aquí grandes emociones, porque no existe real libertad en ejercicio. El marqués no es consciente del retroceso en el tiempo del que está siendo objeto. Su vida se des-vive y él no lo sabe. No media resistencia alguna. Simplemente, en una noche la vida de don Marcial se dirige de la muerte hacia su origen, para desaparecer sin dejar huella.

Cabe destacar en este contexto el modo como las emociones gobiernan a los protagonistas (cuando ellos son realmente protagonistas de su historia) y condicionan su percepción de la realidad. Las emociones y los sentimientos que se despiertan ante determinadas situaciones inciden en las relaciones que el ser humano establece en el mundo (con los demás y con los entes que pertenecen a ese mundo). Por su parte, cuando se da el caso, hemos podido ver cómo la comprensión de la salvación varía según sea la situación en que se encuentre el sujeto. Tenemos, por ejemplo, la experiencia del acosado. En su caso la palabra salvación se deja oír como una necesidad urgente nacida del miedo y la culpa. Llama aquí la atención la fuerza con que el ser humano lucha contra un destino de muerte que se presenta como algo inminente y parece inevitable. Incluso cuando todo parece indicar que le tocará en suerte un destino fatal, el sujeto (en este caso el acosado) es gobernado por una pulsión de vida. Finalmente, en *El acoso* queda planteada la pregunta por el modo como intervienen en la existencia la libertad y el destino, y por las reales posibilidades con que cuenta el ser humano para torcerle la mano a lo que se presenta como un desenlace inevitable.

La disposición a arriesgar la vida parte de la convicción del valor que existe en una determinada empresa. El sujeto se entrega generosamente por una causa que piensa vale el propio esfuerzo y sacrificio. Es lo que nos hace pensar el soldado universal en "Semejante a la noche". Sin embargo, el relato pone en cuestión que la guerra sea efectivamente una empresa que justifique dicha entrega. Por eso, en el relato manda finalmente la tristeza y el pesar en quien comprende el absurdo y, pese a ello, debe embarcarse para ir al campo de batalla.

Lo que vemos en el soldado contrasta con la disposición y actitud del pícaro Juan en "El camino de Santiago". El sujeto, seducido por las palabras de los ciegos en la feria de Burgos, abandona su propósito de peregrinar a Santiago de Compostela para dirigirse a América. Lo interesante es que en las vivencias de Juan se nos abre una ventana que permite observar una época con sus tensiones y luchas, con sus búsquedas y esperanzas, con las variadas alternativas que encontró el ser humano para responder al desafío de dar sentido a la existencia.

¿Qué nos dicen en conjunto los relatos acerca de la vida? En diferentes contextos y de diferentes maneras nos hablan de origen y destino, de libertad y determinación, de un camino

ya trazado y de posibilidad de cambio. Todo esto como una trama dinámica que se desarrolla en cada historia individual y produce eventos únicos que diferencian una historia de la siguiente. Es de notar que en todos ellos se trata de vida en movimiento, en definitiva, de una vida que quiere vivir.

Como era de esperar –ya lo decíamos al referirnos al título de esta obra– la cuestión del tiempo ocupa un lugar central en todos los relatos. Lo interesante es que en todos ellos la cuestión del tiempo es abordada desde perspectivas diversas. Se trata del tiempo que se agota para el que huye de sus perseguidores en *El acoso*; del tiempo invertido en "Viaje a la semilla"; del eterno retorno en "Semejante a la noche"; y de la circularidad del tiempo o el tiempo como un espiral que se proyecta al infinito en "El Camino de Santiago". Sin embargo, aun en su diferencia, en todos ellos se deja oír la misma pregunta: ¿cómo entender el tiempo y cuál es su sentido para la existencia?

En "Viaje a la semilla" el lector es introducido en nuevas coordenadas temporales. Algo parecido a lo que ocurre en "El camino de Santiago". En el primero se trata de un tiempo mágico, que rompe con el tiempo histórico, produciendo la distancia necesaria distancia que permite pensar lo que significa la existencia con una nueva profundidad. Cuando la vida es contemplada en dirección opuesta, se tiene ocasión de contemplar un sentido de la vida y la muerte que hasta entonces permanecía oculto. Ciertamente, una nueva dimensión de la vida se destaca cuando nos vemos ante una existencia que misteriosamente se dirige nuevamente hacia el origen, en el que, finalmente, desaparece. En la breve duración del relato y el deshacerse de esa vida (sólo una noche) acentúa lo efímero de la existencia, que se puede recorrer de un vistazo y cuyos momentos centrales, relaciones claves y aprendizajes más importantes caben en las escasas páginas que ocupa este relato. El momento final nos hace pensar que no basta con los fragmentos que componen la historia de un individuo para comprender el sentido de su vida. Sólo cuando ha llegado a su fin y es releída en su conjunto, la existencia puede ser comprendida como una unidad.

En "El Camino a Santiago" se presentan dos ciclos que Juan –primero de Amberes y luego el Indiano– recorre una y otra vez hasta el infinito. Europa y América se dan cita en la feria de Burgos. Este particular punto de encuentro que propicia el relato se presta para plantear el tema de la mixtura y del rostro mestizo del Nuevo Continente. Es lo que hicieron

posible los muchos Juanes que, en lugar de peregrinar como penitentes a Santiago de Compostela, decidieron embarcarse a América para probar suerte en ese lugar. Al igual que en el resto de los relatos de *Guerra del tiempo*, en "El camino de Santiago" son transgredidas las fronteras temporales. Como hemos visto en las páginas anteriores, el viaje de Juan a América se sitúa más allá de las coordenadas temporales. Así, el tiempo como lo conocemos es transgredido en el relato. Cuando el viaje a América es sacado de las coordenadas espacio-temporales, el Nuevo Continente, que representa un más allá del tiempo (u-chronos), puede ser para Europa un referente. En algún momento fueron los pícaros como Juan quienes fundaron en América ciudades. Con un rol fundamentador similar al que se asigna al mito, ahora sería América, en su carácter de eterno presente, la que se ofrece a Europa como contrapunto en el que, tanto la Europa sumida en el oscurantismo medieval, como la Europa de la segunda mitad del siglo XX, pueden buscar su destino.

El contraste que existe entre *El acoso* y "Semejante a la noche" también es digno de consideración. Nos vemos en uno y otro ante el tiempo que se agota para quien se encamina hacia la muerte y el tiempo detenido en una historia que se repite. En ambos casos, el tiempo se presenta como medida relativa, cuya comprensión y valoración varía según sea la situación en que el ser humano se encuentre. Querremos que se termine el tiempo que se alarga y repite dando forma una y otra vez a la guerra, pero ansiamos que se alarguen las horas que nos restan de vida (aunque no el sufrimiento que las acompaña) y que se multipliquen las oportunidades de salir librados del apuro, cuando nos vemos enfrentados a un inminente final (como en el caso del acosado).

Diremos, finalmente, una palabra en torno a la comprensión de la salvación que creemos reconocer en los relatos que componen la obra Guerra del tiempo. Desde ya vemos un significativo valor en las perspectivas diversas y complementarias que aquí se presentan.

En *El acoso* si se plantea la pregunta por la salvación ella se presenta en clave de huida. Se trata de un sujeto que huye, a la vez, de quienes lo persiguen para matarlo y de su propia conciencia que lo atormenta. Ha dado muerte a un hombre, traicionó la causa que alguna vez profesó y delató a quienes en su momento declaró como sus compañeros. Quieren matarlo y tienen sus motivos. Es claro cómo y por qué el sujeto ha llegado a esa dramática posición. El lector llega a conocer los pensamientos y sentimientos del acosado y se hace partícipe del

miedo que lo atormenta, de la urgente búsqueda de refugio. Puede oír la voz que proviene de su yo-culpable y la súplica de perdón que el acosado dirige a Dios. En el juicio sobre la realidad que aquí se presenta, además de un sujeto en una situación de extrema necesidad, lo que tenemos es a un perdedor y un traidor. La Heroica de Beethoven sirve irónicamente de trasfondo: la imagen del héroe que la sinfonía dibuja lo evidencia. Si en este contexto se nos pide responder a la pregunta, de cara al sujeto acorralado en la sala de conciertos, salvación de qué, deberemos decir que se trata de la salvación de la seguidilla de malas decisiones que hicieron de ese sujeto un miserable.

El cuento "Viaje a la semilla", por su parte, nos recuerda que el mayor drama de la existencia no es la muerte, sino la desaparición de la historia sin dejar huella alguna. Las horas que van hacia la derecha del reloj conducen a la muerte. ¿Y las que van hacia la izquierda? Aquí lo sorprendente. Ellas no conducen a la vida, sino a la desaparición. Así la existencia de don Marcial, que se dirige de la muerte al origen, y termina, finalmente, desapareciendo por completo. Es cierto que la muerte es el drama mayor de la existencia, porque pone fin a la vida. Sin embargo, el camino que conduce a esa muerte configura una historia. En esa historia el sujeto tiene ocasión de asumir compromisos, de conocer la belleza, la bondad y la verdad de todo cuanto existe, de establecer vínculos que dan significatividad a la existencia. Porque hay vida (aun cuando ella en un determinado momento se agote) el ser humano puede dejar una huella que perdurará tras su partida. La historia es un tejido de relaciones, compromisos, pensamientos, sentimientos, palabras y ritos. Sin ese paso por esta historia lo que queda del ser humano es muy poco. En el origen se recibe una semilla. Sólo el paso del tiempo y el encuentro con el mundo le confiere su identidad y sentido último.

En el cuento "Viaje a la semilla", al invertir el curso de la historia, se puede focalizar la mirada ya no en la muerte, sino en el origen. El cambio de perspectiva evidencia nuevas realidades. Al silenciar por un momento la voz que proviene del drama de la muerte, se puede contemplar con mayor atención la historia y su sentido. El relato, además, sirve de ocasión para detenerse en los hitos más relevantes de la historia, en este caso de un sujeto llamado Marcial, y preguntar *qué hubiera pasado si*… Para el lector queda planteada la pregunta por lo que va haciendo de la propia vida un acontecimiento preñado de sentido. Vemos así cómo, cuando se le pone a la vida un nuevo final, se nos provee de un valioso contraste que permite

juzgar la vida que conocemos bajo un nuevo prisma en el que algo más acerca de su valor y sentido se evidencia.

En el cuento "Semejante a la noche" permite sumar a la visión de la historia como una realidad lineal, positiva y abierta al futuro, la dimensión circular que también es suya. Es el efecto que produce en quien la observa la consideración de un asunto que se repite insistentemente en la historia, como es la guerra. Este hecho permite pensar la situación del ser humano en el mundo desde un nuevo ángulo. Nos hace pensar que a las constantes de la historia, cuando se trata de su comprensión, debemos sumar la transformación de esas constantes. La guerra se repite en la historia de la humanidad, sin embargo, no siempre ha tenido el mismo rostro. ¿Cuál es la modificación más evidente? En la medida que el conocimiento del ser humano progresa, la guerra aumenta en capacidad de irradiación y daño. Aquí uno de los rostros más oscuros de lo humano, como amenaza a la vida y como fuerza capaz de destruir la convivencia pacífica de los pueblos. A partir del relato tenemos ocasión de volver a conectarnos con el escándalo de la guerra y, así, de analizar con mayor distancia una realidad que, dada su persistencia, de muchas maneras hemos terminado por normalizar. Nos queda la pregunta, ¿ante la guerra simplemente nos debemos resignar? Es un hecho que, si existe la guerra es porque el ser humano la provoca y legitima.

El relato "Semejante a la noche" nos lleva a plantear importantes interrogantes. ¿Qué mueve al ser humano a perpetuar la guerra en el tiempo? ¿Cuenta el ser humano con los medios necesarios para luchar contra la guerra que él mismo ha desatado? Si hemos dicho que estamos ante una *constante* de la historia de la humanidad, ¿esto significa que nos vemos obligados a padecerla hasta el final de la historia? ¿Cuenta aún el ser humano con espacios de libre elección (que permiten una solución diferente) o sólo le cabe la resignación? ¿Cómo se puede romper el círculo de la violencia y muerte que vemos reflejada en la guerra?

Al verse ante una sociedad que parece haber agotado sus recursos, Carpentier nos hace mirar hacia el allá americano como un posible lugar de renovación (es lo que, si recordamos, encontrábamos en *Los pasos perdidos*). Según entiende nuestro autor, para una Europa decadente, América es un espacio de esperanza en el que es posible recuperar el pulso de la vida y las raíces de lo humano. . Sin embargo, América posee sus propias tensiones y conflictos. ¿A dónde mirar entonces? Es claro que en la clausura intramundana esta pregunta

no encontrará respuesta. De ahí el valor e importancia de abrir la historia a ese horizonte mayor de realización que, si bien lo supone, no depende exclusivamente de lo que el ser humano haga o deje de hacer con el tiempo que ha sido puesto en sus manos.

En "El camino de Santiago" el contexto es importante. Se trata de la Europa azotada por la peste y esclavizada por un fuerte dogmatismo religioso. Se persigue a los herejes y, fruto de la peste, se vive un clima apocalíptico que hace pensar que el final de los tiempos es inminente. El miedo a la muerte y condenación eterna explica el gran contingente de peregrinos que se dirigen como penitentes hacia Santiago de Compostela. La salvación para el peregrino es entendida como una dádiva divina que el ser humano gana en esta tierra pero que sólo recibe en la otra vida. En paralelo, se presenta el continente americano como la gran novedad. En contraste con la esperanza del penitente, en América se ofrece al aventurero un horizonte de esperanza intramundano. En esta vida e historia es posible buscar nuevos horizontes y apostar por un mejor futuro.

En "El camino de Santiago", además, se pone en cuestión la idea de que se puede pensar América como el contrapunto y esperanza para una Europa decadente. Como como constata Juan, la violencia también ha llegado al Nuevo Continente. América, en muchos sentidos, no es sino un espejo de la decadencia europea. En América los negros son sometidos a la esclavitud y se ven obligados a huir de las plantaciones (cimarronadas). Quienes profesan otras religiones deben ocultarse en los despoblados. De hecho, las dificultades que encuentra en el Nuevo Continente y la añoranza de lo propio, llevan a Juan de vuelta a su tierra. Sin embargo, nada más llegar, se proyecta nuevamente en dirección a América. Se destaca, así, en sí mismo, ese *ir y venir* que se observa en el pícaro Juan. El lugar de pertenencia para un sujeto como Juan –sin raíces ni identidad– es el no-lugar. Al *u-chronos* se suma entonces el *u-topos* que evidencia el valor del camino y la proyección permanente que nos mantiene en movimiento.

Como hemos visto, en el cuento "Viaje a la semilla" se encuentra fuertemente presente el componente mágico. Así, la figura del negro viejo que, girando su cayado, invierte la dirección del tiempo, la estatua de la Ceres que cobra vida y el tiempo diurno que cede su espacio al tiempo nocturno, dando paso a la historia invertida de don Marcial. Sucede, entonces, que la pluma del escritor inaugura un nuevo ámbito de realidad desde el que es

posible ver con nuevos ojos la realidad que creíamos ya conocer suficientemente. Sin embargo, para recibir el mensaje que el relato es capaz de transmitirnos, se deben aceptar los nuevos códigos que éste establece. Entonces, el universo mágico, creado por el poder heurístico de la imaginación, se trenza con el misterio de la vida. Es de particular interés para nosotros el final del relato, donde es descrito lo último en la des-historia de don Marcial. Nos vemos ante las manos rozando formas placenteras y entrando en el vientre materno. Después de eso, según el relato, el cuerpo que moría resbaló hacia la vida. Aquí el misterio del origen, donde vida y muerte parecen encontrase y confundirse. Raíz y semilla de la que depende todo lo demás.

CAPÍTULO 8

EL SIGLO DE LAS LUCES (1962)

La novela *El siglo de las luces* fue escrita por Alejo Carpentier entre 1956 y 1958 y publicada en el año 1962. De indudable valor literario, esta obra se presenta como un muy logrado ejemplo de la nueva novela histórica: "Para muchos lectores, aficionados o especializados, [*El siglo de las luces*] sigue siendo la mejor obra de Alejo Carpentier y una de las representantes más brillantes de la (nueva) novela histórica en pleno período del 'boom'"[1].

El relato es ambientado entre el siglo XVIII y comienzos del XIX[2]. Al centro del argumento es puesta la llegada a América, concretamente a las islas del Caribe, de los ideales de la Revolución Francesa y de las ideas del Nuevo Siglo. Los protagonistas son, por una parte, un reconocido héroe de la Revolución Francesa llamado Víctor Hugues[3], y, por otra parte, tres jóvenes cubanos con quienes Hugues se encuentra a su llegada a Cuba, y que, en palabras de R. González Echevarría, son un claro ejemplo "[de] la nueva alta burguesía cubana del período"[4].

Inscrita en el horizonte de la revolución, la novela tiene en el trasfondo un sueño de realizada humanidad, capaz de poner en movimiento aquella historia que busca ver surgir un mundo mejor. Al centro se sitúan las nuevas ideas que en ese entonces hicieron estallar el mundo hasta entonces conocido, y una revolución nacida en Francia que intenta movilizar la

[1] Cf. Patrick Collard, «Presentación: el legado de Alejo Carpentier», en *En el centenario de Alejo Carpentier (1904-1980)*, ed. por Patrick Collard y Rita de Maeseneer, Foro hispánico: revista hispánica de Flandes y Holanda, s. f., 11.
[2] Cf. Claude Dumas, «"'El siglo de las Luces' de Alejo Carpentier: novela filosófica"», en *Homenaje a Alejo Carpentier*, de Helmy F. Giacoman (New York: Las Americas Publishing CO., 1970), 328s.
[3] A la base de la novela *El siglo de las luces*, como es usual en las obras de Carpentier, se encuentra una sólida investigación historiográfica. Al centro se ubica la figura de Víctor Hugues, de quien, como el mismo autor relata, tuvo noticia por primera vez en la escala forzada que su avión debió hacer en La Guadalupe durante un viaje a París. Fue entonces cuando Carpentier oyó hablar del hombre que llevó adelante la Revolución Francesa en las Antillas, cf. Leante, «Confesiones sencillas de un escritor barroco», 28s.
[4] Una nota característica de esta nueva burguesía sería su distanciamiento de las prácticas impuestas por la generación anterior (en este caso el padre de los muchachos). Se trataría de la diferencia entre una primera generación burguesa, tradicionalista y acostumbrada al rigor del trabajo, y una segunda generación, con mentalidad de clase alta, pero no dispuesta a regirse según los valores inculcados por la generación anterior. Esta segunda generación correspondería a una aristocracia heredera de grandes fortunas y, por lo mismo, poco consciente del valor de los bienes obtenidos por medio del trabajo y esfuerzo. En palabras de González Echeverría: "La nueva aristocracia comercial de fines del siglo XVIII en Cuba –aún más en el siglo XIX, a medida que su riqueza aumentaba merced a la inestable riqueza del azúcar– se dio a la frivolidad como en un frenético carpe diem, actitud desconocida para la clase de laboriosos pequeños agricultores que la habían precedido, que tenía una visión a largo plazo del desarrollo. Dependiente de las fluctuaciones de un mercado extranjero, con los rigores y el tedio de la agricultura, rebasados apenas con la generación anterior, la nueva clase se hizo construir mansiones en Artemisa y Almendares, o en La Habana misma, y derrochó su dinero en los placeres largamente anticipados de su mejorado estado social", González Echevarría, *Alejo Carpentier*, 291. Esto es lo que se refleja al comienzo del relato, en la desordenada vida de los jóvenes cubanos que precede a la llegada de Víctor Hugues.

historia en dirección a un horizonte de realización que habla de libertad, igualdad y fraternidad.

La historia trata de la llegada de la Revolución Francesa a América. Ella llegó de la mano de Víctor Hugues. Se trata de quien fuera designado para, en nombre de Francia, hacer valer en el Nuevo Continente los ideales de la Revolución Francesa a América. Vemos a lo largo de la historia cómo este personaje va traicionando paulatinamente sus propias convicciones y los ideales que pretendió promover, y, en paralelo, vemos cómo tres jóvenes idealistas que quieren ver realizado el ideal de humanidad que puso en movimiento esa Revolución, están dispuestos a apostar a su favor incluso la propia vida.

En las páginas siguientes centraremos nuestra atención en el modo como en este complejo escenario histórico se van encontrando diversos mundos. Lo haremos dando especial importancia a la revolución como horizonte de esperanza, al ideal de humanidad que inspira el movimiento revolucionario y a la proyección hacia algo más y mejor que le sirve de fundamento. Como vemos, se trata de tres elementos que entran en diálogo con la cuestión de la salvación, concretamente, con la salvación como realización en plenitud.

Para su presentación nos detendremos en tres motivos literarios en los que se encuentra evidentemente presentes estos tres motivos: (1) La revolución francesa en América; (2) El mito del mundo mejor; (3) El final de la historia.

1. La revolución francesa en América

Cuando Carpentier escribe esta obra, América Latina ha sido testigo del movimiento revolucionario ocurrido en Haití entre 1791y 1804 –hito histórico que, como sabemos, ha sido abordado antes por Carpentier en su conocida obra *El reino de este mundo*–. En paralelo, hay en la Cuba de entonces aires de revolución: la guerrilla revolucionaria creada por Fidel Castro en 1956 se encuentra en Sierra Maestra preparando su estocada final contra el régimen dictatorial del presidente Batista –un asunto del que más adelante dará cuenta Carpentier en su obra *La consagración de la primavera*–. En este contexto "revolucionario", se comprende que Carpentier orientara la mirada hacia la Gran Revolución Francesa (1789-1799). No sería raro que al escribir *El siglo de las luces* en la intención del autor estaría el deseo de interrogar a la historia pasada por sus errores y aciertos, con la convicción de que el pasado es capaz de

iluminar el presente y evidenciar los nuevos desafíos que de cara a ese pasado y a este presente el ser humano debe enfrentar.

Al centro del relato se sitúa la problemática social que está detrás de la Revolución Francesa[5]. La Revolución Francesa es un hito que significó para la Francia decimonónica un antes y un después. El antiguo régimen absolutista y monárquico llega a su fin. Se pasa de una sociedad feudal (con la Iglesia como parte de la estructura de poder) a un nuevo régimen, con división de poderes, y con una soberanía que descansa en el pueblo (al menos en una parte de él). En el plano social, previo a la Revolución, tenemos un régimen social rígido y estamental, con dos grupos que cuentan con evidentes privilegios (clero y nobleza), y un tercer grupo sobre el que pesa la mantención económica del aparato estatal por medio del pago de tributos. La tercera clase reúne a campesinos, artesanos y siervos, y a una burguesía emergente que se ha visto enriquecida por medio del negocio, comercio e industria.

El descontento mayor se encuentra en esta burguesía sin privilegios, que aspira a un ascenso en la sociedad y pide que su poderío económico se vea reflejado en el ordenamiento político. Con el triunfo de la Revolución nace una nueva sociedad y en ella la burguesía se ve beneficiada. Así, en el nuevo régimen, si bien fueron eliminados los privilegios de las dos clases que hasta entonces eran favorecidas, y se declaró la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, la igualdad sólo quedó en el papel. En la práctica la Revolución significó un nuevo criterio de diferenciación. El ascenso ya no sería por el origen, como ocurría en el antiguo régimen, sino por el mérito. Los bienes materiales se presentan como un reflejo del trabajo y el esfuerzo del individuo, ellos servirían de evidencia del mérito que se posee y, por ende, como criterio de ascenso social. Era ciertamente un régimen más dinámico, pero, al igual que el anterior, sólo beneficiaba a unos pocos.

Si bien la obra de Carpentier es ambientada en la Revolución Francesa, no se trata de la Revolución acontecida en Francia, sino de las notas que adquiere esa Revolución cuando llega a América. Es lo que explica la importancia de Víctor Hugues en el relato. A él se le

[5] Para lo que sigue: Ruiza, M.; Fernández, T. y Tamaro, E. (2004), "La revolución Francesa", en: *Biografía y vidas. La enciclopedia biográfica en línea*, Barcelona (España). Recuperado de https://www.biografiasyvidas.com/historia/revolucion_francesa.htm [fecha de consulta: 6/5/2018].

confió la responsabilidad de hacer valer los ideales de dicha Revolución en el Nuevo Continente.

La Revolución Francesa en América debió considerar entre sus primeras prioridades el escándalo de la esclavitud a la que era sometida la población negra del lugar. Este particular contexto le dio a la Revolución en América un nuevo rostro y a los principios fundamentales de igualdad, libertad y fraternidad una particular modulación. Cuando se trató de implementar los ideales de la Revolución en este nuevo contexto, el problema mayor fue que la Burguesía era, a la vez, la responsable de impulsar la Revolución y el grupo más beneficiado con la esclavitud de los negros. Esto porque el desarrollo económico de las colonias, del que provenía su riqueza emergente, dependía del trabajo de los esclavos negros. Se comprende, entonces, que en América los protagonistas de la Revolución no estuvieran realmente interesados en llevarla adelante.

En el relato se hace referencia al Decreto de la Convención del 16 pluvioso del Año II de la República Francesa. Se trata de un Decreto que fue promulgado en Francia el día 4 de febrero de 1794. En el Decreto quedaba abolida la esclavitud y se declaraba que todos los hombres, independiente de su raza, si vivían en terreno francés deben ser reconocidos como ciudadanos franceses. De este modo se hace valer el principio que declara que «todos los hombres nacieron iguales»[6]. Lo primero, entonces, es la condición de hombres libres. Se entiende que este es un paso necesario para cautelar la fundamental igualdad, libertad y fraternidad que debe existir entre todos los seres humanos. Lo siguiente es el reconocimiento de su condición de ciudadano y los derechos legales asociados a tal reconocimiento. De este modo, la llegada de la Revolución Francesa a América viene a poner en crisis un modelo de sociedad que se sostiene en la desigualdad y que aceptaba sin crítica la existencia de un grupo de seres humanos nacidos para ser libres y de otro grupo que se pensaba había nacido para ser esclavo. Según este modelo, la raza es lo que define una u otra posición y separa a los seres humanos entre libres y esclavos, opresores y oprimidos, legitimando de paso un modo de relación basado en la opresión de unos sobre otros. El Decreto viene a modificar esto. Según declara,

[6] Alejo Carpentier, «El siglo de las luces», en *Obras escogidas: El reino de este mundo, los pasos perdidos, el siglo de las luces* (Santiago de Chile: Bello, 1993), 464.

«Ya no existen amos ni esclavos... Los ciudadanos conocidos hasta la fecha con el nombre de negros cimarrones pueden regresar junto a sus hermanos, que les prestarán seguridad, protección y la alegría que provoca el disfrute de los derechos del hombre. Aquellos que eran esclavos pueden tratar de igual a igual con sus antiguos amos en los trabajos a terminar o a emprender»[7].

Víctor Hugues debe hacer valer este Decreto en las colonias francesas de La Guadalupe y Cayenas. Para ese fin, como ya había ocurrido en Francia, se recurre a un eficaz instrumento punitivo que llega desde Francia junto con el Decreto de abolición de la esclavitud. Es lo se que describe con la imagen que introduce el relato. En la proa del barco en que viajan Víctor Hugues y Esteban (uno de los tres jóvenes cubanos), junto con el Decreto del 16 Pluvioso, viene una guillotina, que es entendida como "[el] brazo secular de la Libertad"[8]. De este modo, y aquí la contradicción, "con la Libertad, llegaba la primera guillotina al Nuevo Mundo"[9]. La guillotina, al menos en su intención original, venía a América como eficaz medio de presión, al que podrían recurrir las autoridades de la isla para hacer valer el derecho a la libertad que se intenta promover. Es elocuente la imagen:

"*… como una puerta abierta sobre el vasto cielo que ya nos traía olores de tierra por sobre un Océano tan sosegado, tan dueño de su ritmo, que la nave, levemente llevada, parecía adormecerse en su rumbo, suspendida entre un ayer y un mañana que se trasladaran con nosotros*"[10]. Lo que representa aquella "*Puerta-sin-batiente estaba erguida en la proa, reducida al dintel y las jambas con aquel cartabón, aquel medio frontón invertido, aquel triángulo negro, con bisel acerado*", según la presenta Esteban, es "*la armazón, desnuda y escueta, nuevamente plantada sobre el sueño de los hombres, como una presencia —una advertencia— que nos concernía a todos por igual*"[11].

Se trata de una puerta-sin-batiente, cuya abertura apunta hacia un horizonte infinito que se dibuja en un cielo estrellado. A la vez, se presenta como un armazón *plantado sobre el sueño de los hombres*, y puesto como *advertencia* que a todos concierne. En la medida que avanza la nave, por esa puerta temible penetran los olores que anuncian la cercanía de la

[7] Ibíd, 666s.
[8] Ibíd, 643.
[9] Ibíd, 559.
[10] Ibíd, 427.
[11] Ibíd.

tierra americana. En su máxima altura, la puerta posee un filo capaz de arrancar la vida a una persona en segundos. De este modo, esa puerta abierta por la que es posible contemplar el cielo se transforma en una "Puerta Estrecha [por la que se pasa] de la luz a la noche sin regreso"[12].

Así, en el mismo barco y con el mismo fin viajan, a la vez, una palabra de libertad traducida en Decreto y una Máquina de muerte. La Máquina, finalmente, serviría para arrancar la vida a quienes se reconoció destinados a la libertad, una libertad, a la vez, que se consideró a tal punto esencial que fue protegida por Decreto. La aporía está en que la importancia del Decreto justifica la existencia de la Máquina, y la Máquina se explica como necesaria para la protección del Decreto[13].

La imagen de la guillotina como un arco ya no de estrellas, sino de madera, a la vez recuerda y contrasta con la imagen de la Virgen de la Guadalupe que le dio su nombre a la isla:

> "Aquí, la Puerta estaba sola, frente a la noche, más arriba del mascarón tutelar, relumbrada por su filo diagonal, con el bastidor de madera que se hacía el marco de un panorama de astros. […] Silencio viviente, palpitante y medido, que no era, por lo pronto, el de lo cercenado y yerto. […] La brisa olía a tierra —humus, estiércol, espigas, resinas— de aquella isla puesta, siglos antes, bajo el amparo de una Señora de Guadalupe que en Cáceres de Extremadura y Tepeyac de América erguía la figura sobre un arco de luna alzado por un Arcángel"[14].

Se trata nuevamente de un barco venido de Europa. Antes fue una proclama creyente que permitió la entrada de la Mujer al Nuevo Mundo. Así, llegó al lugar la que fuera reconocida

---

[12] Ibíd, 643.

[13] De acuerdo con el relato, hay en quienes se han hecho portadores del Decreto y la Guillotina, la convicción de estar haciendo una importante contribución al Nuevo Mundo. Así relatado: "Luego miró a su interlocutor con intencionada fijeza, y yendo por una cartera de becerro, la abrió lentamente. Sacó un fajo de papeles sellados y los arrojó sobre la mesa... «Sí; también llevamos la máquina. ¿Pero sabes lo que entregaré a los hombres del Nuevo Mundo?» Hizo una pausa y añadió, apoyado en cada palabra: «El Decreto del 16 Pluvioso del año II, por el que queda abolida la esclavitud. De ahora en adelante, todos los hombres, sin distinción de razas, domiciliados en nuestras colonias, son declarados ciudadanos franceses, con absoluta igualdad de derechos». Se asomó a la puerta del camarote, observando el trabajo de los carpinteros. Y seguía monologando, de espaldas al otro, seguro de ser escuchado: «Por vez primera una escuadra avanza hacia América sin llevar cruces en alto. La flota de Colón las llevaba pintadas en las velas. Queda vengado el hermano de Ogé...»", Ibíd, 552s. Interesantes los detalles de este relato: se hace mención de la abolición de la esclavitud y, a la par con eso, del espíritu laico que hay detrás: no hay cruz en las velas del barco, no es el catolicismo el que está detrás de esta proclama de libertad. Los principios que se espera rijan a la humanidad provienen ahora de el laicismo francés.

[14] Ibíd, 428.

como Madre bajo la advocación de La Guadalupe –figura de Mujer que es rodeada de un arco de estrellas–, y que le diera finalmente su nombre a la isla. Ahora llega un nuevo barco venido de Europa. El barco trae también un arco, esta vez de madera, y viaja en la proa. Bajo él no hay figura alguna y en lugar de estrellas posee un filo. Esto es lo que, desde su parte más alta, define su finalidad. Se trata de la misma procedencia para lo uno y lo otro, pero con una muy distinta finalidad. La imagen habla por sí sola. Los que antes llegaron a América prometiendo salvación por medio de la fe y el bautismo (que finalmente terminó en guerra y dominación) ahora se presentan con una promesa de libertad (que viene de la mano de la Máquina de muerte). La razón de esta suerte de reconquista está en que había que corregir las desviaciones producidas en el mundo americano entre la primera y esta segunda conquista. Desviaciones que ellos mismos han causado. Porque, ¿de qué forma se explica si no, que tiempo atrás, junto con la fe llegara la esclavitud a América (que ahora se quiere abolir con el Decreto ayudado por la guillotina)?

Cuando vemos llegar la guillotina en el barco, es prácticamente imposible no preguntarse cómo el genio francés, cuna de filósofos y pensadores, protagonista del Siglo de las Luces y promotor de ideales de la Revolución, que se pensaron capaces de dar forma a una humanidad regida por los grandes principios de la razón, justificó ante sí mismo tan irracional instrumento de muerte[15]. Se dice que en su origen la guillotina nació con un fin humanitario[16]. Lo que había antes era aún peor. Respecto de la horca, el filo de la guillotina procuraba una muerte limpia y rápida. ¡Con eso parecía bastar! Nadie entonces puso en cuestión la decisión de hacer valer con la muerte aquellos principios humanos fundamentales que se pretendía promover. Es de notar, como atenuante ante el absurdo, que este no es el único episodio de la historia de la humanidad en que la violencia es usada como medio de persuasión y castigo. Así también la hoguera de la Inquisición, las Cruzadas en la Edad Media y la bomba nuclear en la modernidad. Esto sólo por nombrar algunos. ¿Cómo justifica el ser humano ante sí mismo todo esto? Aquí algo que, en el marco del relato, los tres jóvenes cubanos discuten:

[15] Un asunto que también desconcierta a Esteban: "Y se llegó al Gran Vértigo —vértigo tanto más incomprensible, al ser evocado, cuando se pensaba en el lugar donde se había suscitado: precisamente donde pareciera que la civilización hubiese hallado su equilibrio supremo; en el país de las serenas arquitecturas, de la naturaleza amansada, de las artesanías incomparables; donde el idioma mismo parecía hecho para ajustarse a la medida del verso clásico. Ningún pueblo podía ser más ajeno a una escenografía de cadalso que el pueblo francés", Ibíd, 697.

[16] Así al menos fue presentada por el médico francés Ignacio Guillotin el 10 de octubre de 1789 en la Asamblea de los Estados Generales. Se pensó la guillotina como un instrumento que tenía por fin humanizar la pena de muerte y abolir los antiguos métodos de ejecución.

"Mucho deploraba ella [Sofía] los bellos monasterios destruidos, las hermosas iglesias quemadas, las estatuas mutiladas, los vitrales rotos. Pero medio gótico podía desaparecer del planeta si la felicidad del hombre lo exigía. La palabra «felicidad» tuvo el poder de enfurecer a Esteban: «¡Cuidado! Son los beatos creyentes como ustedes; los ilusos, los devoradores de escritos humanitarios, los calvinistas de la Idea, quienes levantan las guillotinas.» «Ojalá pudiéramos levantar una, muy pronto, en la Plaza de Armas de esta ciudad imbécil y podrida», replicó Sofía. Ella vería caer, gustosa, las cabezas de tantos funcionarios ineptos, de tantos explotadores de esclavos, de tantos ricachos engreídos, de tantos portadores de entorchados, como poblaban esta isla, tenida al margen de todo Conocimiento, relegada al fin del mundo, reducida a una alegoría para caja de tabacos, por el gobierno más lamentable e inmoral de la historia contemporánea. «Aquí hay que guillotinar a unos cuantos», asentía Carlos. «A más de unos cuantos», sentenciaba Jorge... «Me esperaba todo —dijo Esteban— menos encontrarme, aquí, con un Club de Jacobinos»"[17].

Se trata aquí de un ideal de felicidad que se piensa justifica la muerte de quienes se oponen a su realización. La urgencia parece servir de justificación para la utilización de medios violentos. En palabras de Sofía: "los excesos de la Revolución eran deplorables, pero las grandes conquistas humanas sólo se lograban con dolor y sacrificio. En suma: que nada grande se hacía en la Tierra sin derramamientos de sangre"[18]. Habría, entonces, un ideal que promueve la felicidad del ser humano, que vale más que la vida humana que ese ideal pretende promover.

La guillotina llegó a América para asegurar que se respetara el Decreto que declaraba el fin de la esclavitud. De este modo, la Revolución hace suya una causa que la precede, pero que se encuentra en clara sintonía con sus propios ideales. Sin embargo, como afirma Sieger (uno de los hombres con que se encuentra Esteban en Cayena), la liberación de los esclavos es un asunto de más larga data. Hay levantamientos de esclavos desde el siglo XVI. El Decreto no viene sino a legalizar lo que desde hace siglos estaba ocurriendo. La Revolución encuentra en América a un pueblo esclavo que por mucho tiempo ha luchado por su libertad. De todos modos, la llegada del Decreto a América (acompañado de la guillotina) es una

[17] Carpentier, «El siglo de las luces», 700.
[18] Ibíd, 699.

oportunidad para que la lucha del pueblo esclavo por su liberación alcance por fin su victoria. Sin embargo, para que así sea (según entiende Sofía), se requiere de un real compromiso de las autoridades con la causa de la libertad.

Para quienes dicen creer en tal Revolución la no-acción no es una opción. Todo se justifica cuando lo que se busca es *hacer algo* en un mundo hambriento de cambios profundos (veremos cómo esta proclama *hay que hacer algo* sirve de impulso a Sofía para su última aventura en la que, finalmente, perdió la vida). ¿Cuál es su definitiva importancia? En la decisión de aportar en una causa como esta se juega el sentido de la vida: "[es] preciso tener conciencia de la época, tener un objeto en la vida, actuar de alguna manera en un mundo que se transformaba"[19]. La clave la encuentra Sofía en ese *hacer algo* para que los cambios ocurran. ¿Qué es ese *algo*? Dependerá del contexto y la situación. Lo que es claro, no se puede frenar la fuerza que pone en movimiento la historia si se quiere propiciar la llegada de una nueva realidad.

En la aplicación del Decreto y el funcionamiento de la Máquina la intención original degeneró en intereses altamente mezquinos. Lo que reinó con la llegada de la guillotina a La Guadalupe no fue la libertad, sino el Terror. No se defendieron los principios humanos fundamentales que quiso promover la Revolución, sino el régimen de muerte introducido por Robespierre (1793-1794) en Francia. Esto en La Guadalupe es propiciado por Víctor Hugues. Media una dramática transformación en Hugues. El poder terminó por corromper su persona. Según describe Esteban, Hugues se presenta "luciendo todos los distintivos de su Autoridad, inmóvil, pétreo, con la mano derecha apoyada en los montantes de la Máquina, […] se había transformado, repentinamente, en una Alegoría"[20].

Los ideales de la Revolución no prosperaron en La Guadalupe y Cayena. ¿Qué fue lo que falló en América? El principal problema aquí fue que los poderosos no estuvieron dispuestos a renunciar a la mano de obra gratis que encontraban en los esclavos negros. Los ideales de la Revolución no encontraron sitio en América, porque en de quienes eran capaces de hacerlos vida no existió una real determinación al cambio. Podemos concluir desde aquí que no habrá real revolución mientras los responsables de promoverla sean los mismos que se

[19] Ibíd, 700.
[20] Ibíd, 559.

ven beneficiados con la no-revolución. Los poderosos tenían demasiado que perder, por eso, finalmente, hicieron fracasar la empresa:

> "«Vida maravillosa —decía Sofía—. Pero detrás de esos árboles hay algo inadmisible.» Y señalaba hacia la fila de altos cipreses, alzados como obeliscos verdinegros sobre la vegetación circundante, que ocultaba otro mundo: el de los barracones de esclavos que a veces hacían sonar sus tambores como un granizo remoto. «Lo siento tanto como tú —replicaba Esteban—. Pero nuestras fuerzas no alcanzarán a arreglar las cosas de distinta manera. Otros, dotados de Plenos Poderes, fracasaron en la empresa...»"[21].

En La Guadalupe fue grande la distancia que existió entre la letra del Decreto y las medidas conducentes a su implementación. El fin pretendido inicialmente con el Decreto Pluvioso del Año II se desdibujó poco a poco. El ideal de libertad e igualdad para los negros se fue alejando cada vez más del discurso de los líderes de la Revolución. Finalmente, se le torció la mano a la decisión primera. La guillotina cambió de destino. En lugar de ser usada para defender la libertad de los esclavos, se le usó para obligar a los esclavos a trabajar. Así, se volvió igualmente eficaz para re-esclavizar a quienes habían sido declarados hombres libres y ciudadanos franceses: "Hermanados en la guerra, negros y blancos se dividían en la paz. Por lo pronto, Víctor Hugues decretó el trabajo obligatorio. Todo negro acusado de perezoso o desobediente, discutidor o levantisco, era condenado a muerte"[22].

En el relato vemos a Víctor Hugues –el mismo que había alentado a los jóvenes con las ideas provenientes de Europa que apuntaban a un mundo mejor– que, en la medida que avanza el relato, va dando cada vez mayores muestras de ser un tirano más, que gobierna por la fuerza y un traidor de los ideales de la revolución. Hubo dos episodios que impactaron con especial fuerza a Esteban mientras estuvo con él en La Guadalupe. El primero ocurre cuando se encontró el corsario francés en el que viajaba Esteban con el negrero español en el que viajaban negros esclavos amotinados. Por decisión de Hugues el barco es llevado a una isla holandesa (donde aún era permitida la esclavitud) para que ahí sus tripulantes fueran vendidos como esclavos. ¿A qué se debió la decisión? No quería dejar entrar en sus dominios el ansia de libertad que seguramente traerían esos negros amotinados. El segundo episodio

[21] Ibíd, 707.
[22] Ibíd, 583s.

ocurre en el hospital de Surinam. Esteban observa cómo nueve negros que habían intentado fugarse, esperan su turno para la amputación de su pierna izquierda. Así relata el joven el impacto que le provocó esta escena:

> "Y miraba hacia la fachada del hospital, sin poder desprender la vista de cierta ventana cerrada, pensando en lo que allí ocurría. «Somos las peores bestias de la creación», repetíase con furor, con encono contra sí mismo, capaz de incendiar aquel edificio si hubiese tenido los medios de hacerlo..."[23].

El golpe final, que termina por decepcionar por completo a Esteban, lo recibe el día 20 de mayo de 1802, fecha en que se promulga la ley del 30 floreal del Año X de la República Francesa, que restablecía la esclavitud en las colonias ultramarinas francesas con arreglo de la legislación anterior al año 1789.

Porque la libertad de los negros no les convenía a los colonos, fue negado lo que inicialmente había sido defendido con tanta fuerza. La imagen descrita en el relato es conmovedora. Cuando se leyó el nuevo Decreto "un vasto llanto, convulsivo, exasperado —lloro colectivo, semejante a un vasto ulular de bestias acosadas— partió de la negrada, en tanto que las Autoridades se retiraban, escoltadas por una ensordecedora batería de redoblantes..."[24]. Por su parte, los negros que aún no habían sido capturados, huyeron con sus mujeres y niños a la selva, infectando a su paso las aguas de arroyos y riachuelos. Obligados a emigrar a tierras remotas, el proyecto de los negros cimarrones fue recomenzar como pueblo y como cultura más allá de la montaña:

> "Más allá de aquel torrente, de aquella montaña vestida de cascadas, empezaría el África nuevamente; se regresaría a los idiomas olvidados, a los ritos de circuncisión, a la adoración de los Dioses Primeros, anteriores a los Dioses recientes del Cristianismo. Cerrábase la maleza sobre hombres que remontaban el curso de la Historia, para alcanzar los tiempos en que la Creación fuese regida por la Venus Fecunda, de grandes ubres y ancho vientre, adorada en cavernas profundas donde la Mano balbuceara, en trazos, su primera figuración de los quehaceres de la caza y de las fiestas dadas a los astros..."[25].

[23] Ibíd, 678.
[24] Ibíd, 763.
[25] Ibíd, 764.

Cuando los jóvenes tienen ocasión de evaluar el fracaso de la Revolución Francesa en América, la mirada es puesta en quien recibió la responsabilidad de asegurar su puesta en marcha, es decir, en Víctor Hugues.

Sofía en su viaje a Cayena es testigo de cómo el mismo hombre que en su momento prometió defender hasta las últimas consecuencias los ideales de la revolución, se encontraba ahora ocupado en fomentar el comercio con Surinam y en desarrollar la agricultura en la colonia, negocios que exigían la esclavitud de los negros.

La estocada final la recibe Sofía, precisamente, en la decisión de Hugues de revocar el Decreto que otorgaba la libertad de los negros, a lo que se sigue la decisión de Hugues de orientar sus esfuerzos al restablecimiento de la esclavitud en las colonias francesas. Asombrada Sofía se ve a sí misma situada

> "ante las distintas enterezas de un hombre capaz de hacer el Bien o el Mal con la misma frialdad de ánimo. Podía ser Ormuz como podía ser Arimán; reinar sobre las tinieblas como reinar sobre la luz. Según se orientaran los tiempos podía volverse, de pronto, la contrapartida de sí mismo"[26].

La imagen de Víctor Hugues se va desperfilando ante sus ojos. Termina siendo para ella sólo "un hombre desaparecido que, en un tiempo, hubiese desempeñado un gran papel"[27]. Ahora lo ve Sofía, Víctor, en definitiva, no fue sino "«… un mal engendro de una gran revolución»"[28].

Decepcionada, además, porque el espíritu revolucionario que esperaba encontrar en esas tierras no existe. Sofía decide dejar Cayena para dirigirse a Burdeos. Tras lo que ha llegado a ver en Víctor Hugues, permanecer allí carecía de todo sentido:

> "«Fuiste sublime», dijo Víctor a Sofía, ordenando que se preparara el viaje de regreso a la hacienda. Pero la mujer, soslayando la mirada, tomó un libro de viajes a la Arabia que había leído durante los últimos días, mostrándole un párrafo sacado de un texto coránico: «La peste hacía estragos en Devardán, ciudad de Judea. La mayor parte de los habitantes se dio a la fuga. Dios les dijo: "Morid". Y murieron. Años después los resucitó a ruegos

[26] Ibíd, 765.
[27] Ibíd, 781.
[28] Ibíd, 704s.

de Ezequiel. *Pero todos conservaron en los rostros las huellas de la muerte*». Marcó una pausa «Estoy cansada de vivir entre muertos. Poco importa que la peste haya salido de la ciudad. Desde antes llevaban ustedes las huellas de la muerte en las caras.» Y hablaba, hablaba largamente, de espaldas a él —inscribiendo la silueta oscura en el rectángulo luminoso de una ventana—, de su voluntad de marcharse"[29].

La imagen que aquí se dibuja nos parece de interés. Al renunciar a su ideal y rechazar los valores humanos fundamentales que pusieron a Hugues en movimiento, el sujeto murió en vida. No fue necesario que lo eliminara la peste. Cuando decidió negar lo que en su momento defendió con tanta fuerza, hizo de su propia vida un lugar de muerte. Es lo que ocurrió a Víctor Hugues cuando, en lugar de dar forma a la Revolución Francesa en América, hizo alianza con el antiguo régimen. El único motivo: éste le era más beneficioso.

De este modo, en La Guadalupe y en Cayena la Revolución Francesa no alcanzó su objetivo. El propósito de liberar a los esclavos negros no llegó a buen término. Muy distinto de lo que ocurrió en Haití, donde los negros (aunque tras larga lucha) sí encontraron la libertad. ¿Qué diferencia ambas experiencias y define en un caso la victoria y en el otro tan dramático final? En La Guadalupe, a diferencia de lo que ocurre en Haití, no son los esclavos los protagonistas del cambio. Si bien nos encontramos con unos jóvenes como Esteban, Sofía y Carlos (ricos, liberales, apasionados y comprometidos), que son sensibles ante la situación que viven los esclavos y quieren asumir un compromiso real con el cambio social, esto no fue suficiente. Para que la revolución en América tuviera éxito, no bastaba con este puñado de jóvenes idealistas.

En el caso de Haití la fuerza revolucionaria brota del mismo pueblo esclavo. Se trata de un yo-esclavo en el que palpita el anhelo de libertad. La diferencia entre uno y otro estaría, entonces, en la capacidad de reacción del mismo pueblo esclavo ante lo que contradice la conciencia que tiene de sí. Una señal de ello la encontramos en la respuesta que tuvieron los negros en Haití cuando entró la guillotina a su territorio, que, por cierto, fue muy distinta que la observada en La Guadalupe:

"«Maravilla pensar —dijo Brottier después de un silencio— que los negros de Haití se negaron a aceptar la guillotina. Sonthonax sólo pudo alzarla una vez. Los negros

[29] Ibíd, 779.

acudieron en masa para ver cómo con ella se decapitaba a un hombre. Entendido su mecanismo se arrojaron todos sobre la máquina enfurecidos, y la hicieron pedazos»"[30].

2. El mito de un mundo mejor

En la narración se presenta un relato que nos parece de particular interés para nuestro asunto. En él creemos encontrar un valioso aporte de carácter soteriológico que se relaciona con el horizonte hacia el que mira la historia, que es capaz de poner al ser humano en movimiento y tensionar la historia hacia su plena realización. Nos referimos al recuerdo de Esteban de la migración del pueblo de los Caribes.

Se trata aquí de un pueblo que, movido por la ilusión de encontrar un mundo mejor, en un momento dado de su historia, abandonó sus tierras e inició una larga peregrinación. Este peregrinar es nacido de un sueño largamente cultivado que, finalmente, se transformó en una fuerza capaz de poner a un pueblo entero en movimiento.

Esteban situado en el mar Caribe, en el punto donde se encuentran en el mar Caribe las aguas dulces con las saladas, recuerda la historia de este pueblo. Se trata de la aventura de un pueblo venido del sur, probablemente de la orilla del Orinoco, que se desplazó hacia el norte en dirección a las islas del Mar Caribe. Muchos años antes de ponerse en movimiento –hablamos de la Edad de Piedra de este pueblo– nació en el corazón de los Caribes el deseo de alcanzar el Imperio del Norte. No sabían mucho de ese lugar. Sólo lo conocían de oída a partir de los objetos traídos por las aguas dulces, que de tanto en tanto llegaban a sus manos[31]. Sin embargo, las escasas señales de su existencia les bastaron para despertar un anhelo. Existía una tierra más allá que se terminó transformando para ellos en una obsesión. De tanto anhelarla, de tanto pensar en ella, la tierra del norte llegó a ser para los Caribes tan real y tan suya como lo era aquella tierra que podían ver con sus propios ojos:

"Poco a poco, de tanto hablar del Imperio del Norte, los hombres fueron adquiriendo sobre él derecho de propiedad. Tantas cosas habían creado las palabras, llevadas de

[30] Ibíd, 669.

[31] El valor simbólico de los objetos es evidente y su capacidad de despertar expectativas también. Es la virtud de la conjunción entre el valor y el misterio. Así en el relato: "Pero los Objetos habían viajado, traídos por trueques y navegaciones sin número. Estaban ahí, enigmáticos y solemnes, con todo el misterio de su factura. Eran piedras pequeñas —¿y qué importaba el tamaño?— que hablaban por sus formas; piedras que miraban, que desafiaban, que reían o se crispaban en extrañas muecas, venidas de la tierra donde había explanadas inmensas, baños de vírgenes, edificaciones nunca vistas", Ibíd, 680.

generación a generación, que esas cosas habían pasado a ser una suerte de patrimonio colectivo. Aquel mundo distante era una Tierra-en-Espera, donde por fuerza habría de instalarse un día el Pueblo Predilecto, cuando los signos celestiales señalaran la hora de marchar"[32].

Este anhelo traducido en deuda y posesión asumió en el imaginario del pueblo la forma de una Tierra-en-Espera. Así, la necesidad de encaminarse hacia aquel lugar se transformó en añoranza, del modo como se deja sentir el deseo de lo propio en el forastero que piensa en el terruño al que, en definitiva, él pertenece.

El pueblo espera ver realizado su anhelo. Espera de la señal que le indique que es el momento. Entre tanto, permanece a la espera de los signos celestiales que le dirán que ya es tiempo. Finalmente, llegó la hora de marchar. Un día los Caribes abandonaron sus aldeas, dejando atrás la tierra que hasta entonces los había cobijado, para ponerse en camino hacia el Norte. En el primer tramo del viaje bajaron a las serranías y espesuras de la selva y llegaron al Río-sin-Término, al Río-Madre. Permanecieron ahí largo tiempo esperando una vez más les fuera dada la señal que les dijera que era tiempo de emprender nuevamente la marcha. Una noche inolvidable para ellos, vieron una forma en llamas que cruzó el cielo. Este signo fue interpretado como la esperada señal[33]. Entonces, en un acto de obediencia para con quien desde el cielo les enviaba tal signo, levantaron el campamento y se pusieron una vez más en camino. Entonces, el pueblo avanzó un largo trecho, sin encontrar grandes dificultades, hasta llegar al mar.

Llegados a este límite natural debieron detener nuevamente la marcha. El pueblo de los Caribes no eran un pueblo versado en el arte de la navegación. Sin embargo, el obstáculo no los desalentó. Conocían historias de pueblos del Sur que habían cruzado esas aguas y habían llegado a unas islas no tan lejanas que se ubicaban justo detrás del horizonte. Además, las señales que les llegaban, esta vez del océano que tenían ante sus ojos, confirmaban que ellos

[32] Ibíd.

[33] Es llamativa la mención del signo que proviene de la noche, que el pueblo interpretó como la señal necesaria para ponerse en camino: "Y una noche, según se recordaría siempre, una forma llameante cruzó el cielo, con un enorme silbido, señalando el rumbo que los hombres se habían fijado desde mucho antes para alcanzar el Imperio del Norte. Entonces la horda se puso en marcha, dividida en centenares de escuadrones combatientes, penetrando en las tierras ajenas", Ibíd.

iban por buen camino: "Nuevos Objetos, semejantes a los conocidos, indicaban que el Rumbo de las Islas era acaso el más señalado para alcanzar el Imperio del Norte"[34].

Así, con la mirada puesta en la Tierra-en-espera, se comenzaron a preparar para hacer frente a este nuevo desafío. Aprendieron el arte de la navegación y mejoraron sus técnicas para ser capaces de navegar mar adentro. Cuando estuvieron listos para hacer frente a los peligros del mar, emprendieron la marcha. Así, comenzó para ellos la migración marítima. Avanzaron de isla en isla, dejando que los astros les mostraran el camino. Vencieron a su paso a pueblos de agrícolas y pescadores que no conocían el arte de la guerra. Todo parecía indicar que, finalmente, podrían llegar a la tierra soñada que en alguna parte los estaba esperando.

Sin embargo, cuando parecía que, finalmente, alcanzarían su objetivo, ocurrió algo inesperado: "los invasores se toparon con otros invasores, insospechados, insospechables, venidos de no se sabía dónde, que llegaban a punto para aniquilar un sueño de siglos"[35]. Lo que entonces aconteció fue mucho más que una simple batalla: "dos tiempos históricos inconciliables, se afrontan en esa lucha sin tregua posible, que oponía el Hombre de los Totems al Hombre de la Teología"[36]. Se trató ni más ni menos que del choque de dos mundos que eran entre ellos muy diferentes en origen, cultura, cosmovisión. Por eso no cabía pensar en una convivencia pacífica. Uno debía desaparecer para que el otro pudiera permanecer.

Los Caribes asaltaron audazmente a las enormes naves. Se resistieron tenazmente ante el poderoso enemigo. Comprendían que en la batalla, junto con la vida, se jugaban el anhelo que por tanto tiempo había sostenido su esperanza, y la posibilidad de alcanzar esa tierra que ya sabían suya. Lucharon con todas sus fuerzas. Sin embargo, el resultado no fue para ellos favorable. Los peregrinos del Sur fueron derrotados y los poderosos guerreros, venidos no se sabía de dónde, invadieron las islas del Mar Caribe y cristianizaron el Nuevo Mundo:

> "Porque, súbitamente, el Archipiélago en litigio se había vuelto un Archipiélago Teológico. Las islas mudaban de identidad integrándose en el Auto Sacramental del Gran Teatro del Mundo. La primera isla conocida por el invasor venido de un continente inconcebible para el ente de acá, había recibido el nombre de Cristo, al quedar plantada

[34] Ibíd, 681.
[35] Ibíd, 682.
[36] Ibíd.

una primera cruz, hecha de ramas en su orilla. Con la segunda habíase remontado a la Madre, al llamarlo Santa María de la Concepción. Las Antillas se transformaban en un inmenso vitral, traspasado de luces, donde los Donadores estaban ya presentes en el contorno de la Fernandina y de la Isabela, en tanto que el Apóstol Tomás, Juan Bautista, Santa Lucía, San Martín, Nuestra Señora de la Guadalupe y las supremas figuraciones de la Trinidad, se iban colocando en sus respectivos lugares, mientras nacían las villas de Navidad, de Santiago y Santo Domingo, sobre el cerúleo fondo blanquecido por el laberinto de las Once Mil Vírgenes —incontables como las estrellas del *Campas Stellae*. Dando un salto de milenios, pasaba este Mar Mediterráneo a hacerse heredero del otro Mediterráneo, recibiendo, con el trigo y el latín, el Vino y la Vulgata, la Imposición de los Signos Cristianos"[37].

El destino del pueblo de los Caribes y de las islas que ahora llevan su nombre se definió en una batalla. Es de observar que lo definido en la batalla no fue sólo el destino de un pueblo. Cuando los peregrinos del Sur fueron vencidos, la identidad de las islas del Caribe se vio afectada. Así lo indica el nombre que recibieron estas islas a raíz de la cristianización del territorio que acompañó el descubrimiento y la conquista. La victoria significó, finalmente, el nacimiento de un *Archipiélago Teológico* cuyas islas fueron incorporadas en *el Auto Sacramental del Gran Teatro del Mundo*. Así, la cruz, la Madre y los vitrales de una Iglesia, el nombre de los apóstoles y la advocación de Nuestra Señora de Guadalupe. Del mismo modo, la memoria de los reyes españoles que financiaron la empresa. En definitiva, se trata de una puesta en escena de lo que ya existía en el Viejo Mundo, de una reproducción que fue acompañada de la *Imposición de los Signos Cristianos*. Cuando llegaron esos hombres poderosos, venido de algún lugar desconocido –por lo menos desconocido para los Caribes y para los habitantes de las islas en disputa–, pusieron nombre a lo que ya había sido nombrado, y tomaron posesión de lo que ya tenía dueño. Cuando así hicieron imprimieron un nuevo sello a esas islas. Pretendieron así dar un origen a algo que ya poseía su propia identidad, nombre y religión. Entonces, la herencia cultural de los primeros habitantes de estas islas quedó oculta. Para los Caribes, por su parte, la derrota significó ver frustrado el anhelo por tan largo tiempo cultivado, y junto con eso, conocieron el comienzo de su final:

[37] Ibíd, 682s.

> "No llegarían jamás los Caribes al Imperio de los Mayas, quedando en raza frustrada y herida de muerte en lo mejor de su empeño secular. Y de su Gran Migración fracasada, que acaso se iniciara en la orilla izquierda del Río de las Amazonas cuando las cronologías de *los otros* señalaban un siglo XIII que no lo era para nadie más, sólo quedaban en playas y orillas la realidad de los petroglifos caribes —jalones de una epopeya nunca escrita— con sus seres dibujados, encajados en la piedra, bajo una orgullosa emblemática solar..."[38].

Así se fue escribiendo la historia. El dominador impuso su cosmovisión, sus signos religiosos, incluso su modo de marcar el ritmo del tiempo, condenando al olvido al resto de los hilos (tal vez menos vistosos) que también forman parte del tejido que da su forma a la historia de la humanidad. Nunca sabremos qué habría pasado si los Caribes hubieran alcanzado su objetivo. En su lugar ahora están *los otros*.

Pero la historia tiene dos caras. Los vencedores también eran alentados por un sueño. Se trató esta vez ya no de la Tierra-en-espera de los Caribes, sino de la búsqueda de un lugar que imaginaron como un Paraíso terrenal. Las representaciones de los horizontes de esperanza que nos ponen en camino varían según sea la herencia recibida. Los ahora victoriosos vinieron de lejos. Ellos, al igual que los Caribes, también fueron testigos de la lucha del agua dulce con el agua salada:

> "Muy paseado estaba aquel Paraíso Terrenal por los cartógrafos del Asia al África, con su fuente nutricia de los máximos ríos. Tan paseado que al probar el agua en que bogaba su nave, el Almirante, hallándola «cada vez más dulce y más sabrosa», columbró que el río que a este mar la arrojaba había de nacer al pie del Árbol de la Vida. […] Y ya que el Venerable Beda, y San Ambrosio y Duns Escoto situaban el Paraíso en el Oriente, y a ese Oriente creían haber llegado los hombres de Europa navegando con el Sol y no contra el Sol, se afirmaba la deslumbradora evidencia de que la Isla Española, llamada de San Domingo, era Tarsis, era Caethia, era Ofir y era Ofar y era Cipango —todas las islas o tierras mentadas por los antiguos, que mal se hubiesen ubicado hasta ahora en un universo

[38] Ibíd, 683.

cerrado por España, como lo había sido la Península entera por obra de sus reconquistadores"[39].

No fueron las señales venidas del mar, sino los cartógrafos quienes les informaron que tal Paraíso existía. Para ellos la señal fue la lucha de las aguas. En ella creyeron ver la señal de la existencia de ese Paraíso. Pensaron que para encontrarlo bastaría con seguir la huella que el agua dulce iba dejando en el agua salada. Mientras más dulce fue el agua, más cerca del buscado Paraíso se pensaron. Al igual que los Caribes, los hombres venidos de lejos conocieron las tierras que buscaban antes de llegar a ellas. Para ellos, sin embargo, la decisión no provino del anhelo, sino de la razón. No la hicieron suya de tanto imaginarla, sino que la desearon más y más en la medida que recorrían el camino en el papel dibujado por los expertos. Armaron su estrategia guiados por teólogos que decían saber dónde se ubicaba el Jardín en que el mismísimo Dios había plantado el árbol de la vida. El sueño de Adán ahora sí sería suyo. El árbol que antes se les negara ahora estaría a su alcance. Porque suponía penetrar en el designio divino original, la empresa que los viajeros realizaron adquirió un nuevo porte: "el Descubrimiento cobraba una gigantesca dimensión teológica"[40]. Mayor interés adquirió el proyecto al pensar que serían ellos los que darán continuidad al camino de salvación trazado desde antiguo y consignado en las Escrituras. Así interpretaron lo que había sido anunciado desde antiguo: "de España saldría quien hubiese de reedificar la Casa del Monte Sión"[41]. Cuando llegaron al Caribe, ante la belleza encontrada, puestos ante el Río-Madre, creyeron ver confirmada su sospecha:

> "Y sabíase ahora que de su inagotable manantial, suficiente para saciar la sed de todos los seres vivos, no sólo brotaban ya el Ganges, el Tigris y el Eufrates, sino también el Orinoco, ruta de los Grandes Troncos que descendían hacia el mar, en cuyas cabeceras se hubiese ubicado por fin, después de tan larga espera —ahora alcanzable, abordable, cognoscible en todo su esplendor— el Paraíso Terrenal"[42].

Se encontraron con los Caribes y lucharon contra ellos, para obtener aquellas tierras que pensaron les pertenecían, porque eran unas tierras que Dios les había prometido. Ambos

[39] Ibíd, 683s.
[40] Ibíd, 684.
[41] Ibíd.
[42] Ibíd.

pueblos lucharon por un sueño largamente atesorado. La derrota de los Caribes fue al mismo tiempo la victoria de los hombres venidos de lejos. En la lucha quedó un pueblo agonizante y el otro se vio fortalecido. Así, los hombres venidos de lejos extendieron su poderío más allá de las fronteras hasta entonces conocidas. Para los vencedores el triunfo fue entendido como una bendición divina. La mano del Altísimo estaba con ellos, por eso habían alcanzado la victoria. Aquí, además, se manifestaba el designio divino. Por medio de ellos los pueblos hasta entonces infieles conocerían el nombre de Cristo y alcanzarían la salvación:

> "Y en estas Bocas del Dragón, de aguas transparentadas por el Sol naciente, podía el Almirante clamar su exultación, entendido el secular combate de las aguas dulces y las aguas saladas: «Así pues, el Rey y la Reina, los Príncipes y sus Reinos, tributen gracias y a nuestro Salvador Jesucristo que nos concedió tal victoria. Celébrense procesiones; háganse fiestas solemnes; llénense los templos de ramas y de flores; gócese Cristo en la tierra como se regocija en el cielo, al ver la próxima salvación de tantos pueblos entregados hasta ahora a la perdición». El abundante oro de estas tierras acabaría con la abyecta servidumbre en que el escaso oro de Europa tenía sometido al Hombre. Cumplidas eran las profecías de los Profetas, confirmadas estaban las adivinaciones de los antiguos y también las inspiraciones de los teólogos. El perenne Combate de las Aguas, en tal lugar del mundo, anunciaba que se había llegado por fin, después de una agónica espera de siglos, a la Tierra de Promisión..."[43].

¿Cómo explican los conquistadores la violencia y exterminio que han causado? Se piensan a sí mismos prestando un servicio a los pueblos conquistados. El premio que ellos recibirían por tan grande dádiva sería el oro de estas tierras, que llegaría a una Europa sometida a la servidumbre por la escasez del noble metal. En Europa brillaría el Oro. A cambio, en las tierras descubiertas brillaría el Nombre de Cristo. En uno y otro caso sería el Hombre quien se vería bendecido con la llegada de los conquistadores al Nuevo Mundo. Es claro que sólo *bajo apariencia de bien* el ser humano puede justificar tales actos.

¿Tienen algo en común los conquistadores y el pueblo de los Caribes? Según observa Esteban, en ambos casos se trata de pueblos venidos de lejos, dispuestos a todo para ir más allá. Es lo que llevó al pueblo de los Caribes a iniciar su marcha, y movió a los descubridores

[43] Ibíd, 684s.

a cruzar el mar y, finalmente, llegar al Nuevo Mundo. Es el mismo ser humano que, en un caso salió victorioso y conquistó la tierra que buscaba, y en el otro no tuvo suerte y desapareció de la historia para siempre.

Hemos visto como Esteban, situado una vez más en el punto donde luchan el agua dulce y el agua salada, recuerda esta historia y reflexiona. Al hacer memoria de la historia y contemplar una vez más el perenne combate, piensa, como lo hicieron en su momento tanto los Caribes como los españoles, en las tierras que se encuentran *más allá*, unas tierras que la lucha del agua dulce y el agua salada anuncian. Se trata, como ocurrió con los vencedores y los vencidos, de un sueño que es capaz de poner al ser humano en movimiento, y por el cual éste estaría dispuesto a arriesgarlo todo en una carta. Esteban, situado en este mágico lugar, se pregunta por la real posibilidad que aún le queda al ser humano de alcanzar aquella Tierra de Promisión. Cuando así se lo pregunta no está pensando en las islas del Caribe, ni en el imperio de los Mayas, sino en un horizonte de plenitud hacia el que tiende el ser humano en todas sus empresas, que más que existir en algún lugar por descubrir, se encuentra grabado en el alma humana:

> "Hallábase Esteban en las Bocas del Dragón, devoradoras de tantas expediciones que abandonaron las aguas saladas por las dulces, en busca de aquella Tierra de Promisión nuevamente movediza y evanescente — tan movediza y evanescente que acabó por esconderse para siempre tras el frío espejo de los lagos de la Patagonia. Y pensaba, acodado en la borda del Amazon, frente a la costa quebrada y boscosa que en nada había cambiado desde que la contemplara el Gran Almirante de Isabel y Fernando, en la persistencia del mito de la Tierra de Promisión. Según el color de los siglos, cambiaba el mito de carácter, respondiendo a siempre renovadas apetencias, pero era siempre el mismo: había, debía haber, era necesario que hubiese en el tiempo presente —cualquier tiempo presente— un Mundo Mejor. Los Caribes habían imaginado ese Mundo Mejor a su manera, como lo había imaginado a su vez, en estas bullentes Bocas del Dragón, alumbrado, iluminado por el sabor del agua venida de lo remoto, el Gran Almirante de Isabel y Fernando. Habían soñado los portugueses con el reino admirable del Preste Juan, como soñarían con el Valle de Jauja, un día, los niños de la llanura castellana, después de cenarse un mendrugo de pan con aceite y ajo. Mundo Mejor habían hallado los Enciclopedistas en la sociedad de los Antiguos Incas, como Mundo Mejor hubiesen

parecido los Estados Unidos, cuando de ellos recibiera Europa unos embajadores sin peluca, calzados con zapatos de hebilla, llanos y claros en el hablar, que impartían bendiciones en nombre de la Libertad. Y a un Mundo Mejor había marchado Esteban, no hacía tanto tiempo, encandilado por la gran Columna de Fuego que parecía alzarse en el Oriente"[44].

Esteban también busca, aunque por nuevos caminos, esa Tierra de Promisión. Para él el Siglo de las Luces y la Revolución nacida en Francia se presentan como señales que indican, igual que en su momento lo fue para los Caribes el fuego en el cielo, que ya es tiempo de ponerse en camino. Esto nos hace pensar. El mito en su forma no siempre es el mismo. Él va *cambiando de carácter*, asumiendo rostros diversos y afines con las *renovadas apetencias* del ser humano. Sin embargo, en todos los casos se trata del mismo *mito de un Mundo Mejor*. Se trata, además, de un mito que debe existir en todo tiempo. ¿Por qué? Es importante porque de ello depende que el ser humano haga de su existencia una continua búsqueda de algo más. Un sueño, una esperanza, un horizonte que el ser humano, a la vez, anhela y sospecha como posible, en definitiva, es condición indispensable para que él haga de su propia historia un auténtico camino de salvación.

A la vista de la lucha del agua dulce y el agua salada, y con la madurez que ha alcanzado en una historia preñada de intentos, Esteban, además, se pregunta por la posibilidad que tiene el ser humano de tender, desde su presente concreto, hacia ese horizonte de esperanza, que en su momento buscaron los Caribes en el Norte y que los Conquistadores creyeron traer al Nuevo Continente. Le ocurre que, tras su paso por La Guadalupe y su encuentro con Víctor Hugues, la suya es una esperanza malherida. Se siente derrotado. Después de tan largo viaje, trae consigo sólo cansancio y frustración. En la lucha, una vez más, ha salido victoriosa la barbarie disfrazada de civilización:

"Y regresaba ahora de lo inalcanzado con un cansancio enorme que vanamente buscaba alivio en la remembranza de alguna peripecia amable. […] Lo quedado atrás, evocado en negrores y tumultos, tambores y agonías, gritos y tajos, se asociaba en su mente con ideas de terremoto, de convulsión colectiva, de furor ritual... «Vengo de vivir entre los bárbaros», dijo Esteban a Sofía, cuando para él se abrió, con solemne chirrido de bisagras,

[44] Ibíd, 685s.

la espesa puerta de la casa familiar, siempre parada en su esquina con el singular adorno de sus altas rejas pintadas de blanco"[45].

Pero la lucha entre el agua dulce y el agua salada continúa. Es lo que nos hace sospechar que, mientras la historia esté en curso, el mito del Mundo Mejor seguirá impulsando al ser humano en la aventura de existir. Para los Caribes fue la Tierra-en-espera, para los Descubridores y Conquistadores el Paraíso terrenal, en todos ellos, también en Esteban, el mito de un Mundo Mejor alentando al ser humano a ponerse una y otra vez en camino.

Independiente de la figura que asuma el horizonte de esperanza, donde sea que exista este Mito capaz de poner al ser humano en camino, sujetos y pueblos recogerán su tienda y remontarán los mares para alcanzar este horizonte de esperanza, que aún antes de ponerlos en camino los ha puesto en movimiento. Al pensar la salvación, entonces, cuando lo que intentamos es penetrar en la esperanza humana que permanentemente nos moviliza en dirección a más, hemos de preguntar por ese lugar en el que luchan el agua dulce con el agua salada, y por la particular figura que adquiere en cada caso el horizonte de realización que en ese punto se dibuja.

3. El final de la historia

Considerando los lugares y las personas que participan en el relato, podemos dividir la historia en tres partes. En la primera parte vemos a los tres jóvenes cubanos que protagonizan la historia situados en Cuba, en la casa que fuera de su padre, en compañía de Víctor Hugues. La segunda parte transcurre en La Guadalupe y Cayena. En ella tenemos el encuentro de Esteban y Sofía con Víctor Hugues (Carlos en este tramo no cumple un rol protagónico en el relato). Lo de Esteban y Sofía es un infortunado encuentro que, en ambos casos, termina en una profunda decepción por parte de los jóvenes idealistas. La tercera parte, en la que nos detendremos aquí, ocurre en Madrid. En ella Carlos, hermano de Sofía y primo de Esteban, toma el relevo como protagonista de los acontecimientos que se relatan. Situado en Madrid, el joven va reconstruyendo lo ocurrido a su hermana y a su primo a partir de los vestigios que quedaron tras el paso de los dos jóvenes por ese lugar.

[45] Ibíd, 686.

Sabemos que los primos se fueron a vivir a Madrid después de que Sofía abandonara a Hugues y consiguiera el indulto real para Esteban, que llevaba ya dos años en la prisión de Ceuta. Hay antecedentes que explican, al menos en parte, lo ocurrido aquí. Están, por ejemplo, los sentimientos y motivaciones que Sofía manifiesta cuando sale de Cuba para ir a reunirse con Hugues y en el diálogo final que ella tiene con quien fuera su amante, en el que expresa su decisión de dejar a Hugues, pero no para volver a Cuba, sino para encaminarse en dirección a Madrid. Sofía se había comprometido en un proceso de cambio con quienes en su momento ella pensó serían capaces de llevar adelante la revolución en América. Sin embargo, su esperanza se vio dramáticamente frustrada:

> "[Sofía] había soñado con hacerse útil entre hombres arrojados, justos y duros, olvidados de los dioses porque ya no necesitaban de Alianzas para saberse capaces de regir el mundo que les pertenecía; había creído asomarse a un trabajo de titanes, sin miedo a la sangre que en los grandes empeños podía ser derramada, y sólo asistía al restablecimiento gradual de cuanto parecía abolido —de cuanto le habían enseñado los libros máximos de la época que debía ser abolido. Después de la Reconstrucción de los Templos volvíase al Encierro de los Encadenados. Y quienes tenían el poder de impedirlo, en un continente donde aún podía salvarse lo que del otro lado del Océano se perdía, nada hacían por ser consecuentes con sus propios destinos"[46].

Se encontró ante una realidad que ponía en riesgo el proyecto de transformación social que había servido de impulso a la Revolución. El rechazo de la religión como una forma de defender la autonomía de la razón, acompañada de la declaración de la libertad, igualdad y fraternidad, como principios rectores del orden social, habían sido una manera de afirmar la capacidad del ser humano de regir el mundo (sin verlo sometido a determinadas fuerzas superiores). La batalla se había perdido en el Viejo Continente. Entonces la revolución se había trasladado al Nuevo Mundo. Lo que desespera a Sofía es que, quienes tenían el poder de llevar adelante este proyecto, no estaban haciendo nada para impedir que la Revolución también fracasara en América. Aquello que se había conquistado con tanto esfuerzo perdía terreno, y los que había sido conquistado en ese proceso cedía una vez más ante los usos y costumbres por tanto tiempo acuñados en el lugar, que se imponían una vez más. Sofía se

[46] Ibíd, 764s.

sentía atascada. América no evolucionaba con la velocidad del Siglo en el que ahora se encontraban y esto le provocaba un enorme malestar:

> "La Época había llegado triunfalmente, estrepitosamente, cruelmente, a una América aún semejante, ayer, a su estampa de virreinatos y capitanías generales, arrojándola adelante, y ahora, quienes habían traído la Época en hombros, dándola, imponiéndola, sin retroceder ante los Recursos de Sangre necesarios a su afirmación, se escondían en folios de contabilidad para olvidar su advenimiento. Entre escarapelas perdidas y dignidades manchadas andaba el juego, llevado por quienes parecían olvidados de su tormentoso y fuerte pasado. De excesos —decían algunos— había sido ese pasado. Pero, por esos excesos serían recordados ciertos hombres que, en el presente, llevaban apellidos harto relumbrantes para ajustarse ya a sus estampas canijas. Cuando se decía que la colonia podía ser atacada, cualquier día, por Holanda o Inglaterra, Sofía llegaba a desear que ocurriera pronto para que un acontecimiento, por duro que fuese, sacara a los adormecidos, a los harto-ahítos de sus tratos, cosechas y beneficios. En otras partes, la vida seguía, cambiaba, lastimaba o enaltecía, modificando los estilos, los gustos, las costumbres, los ritmos de la existencia. Pero acá se había regresado a los modos de vivir de medio siglo atrás. Parecía que nada hubiese sucedido en el mundo. Hasta las ropas usadas por los colonos acomodados eran, por el paño y el corte, las mismas que se habían llevado cien años antes. Sofía estaba en el aborrecible tiempo detenido —bien lo había conocido una vez— del hoy igual a ayer, igual a mañana"[47].

Lo más grave de todo esto era que, quienes en su momento habían estado dispuestos a poner todo de sí por ver caminar la historia, habían abandonado la causa y se habían perdidos en otros afanes. El presente ha sido conquistado con mucho sufrimiento, sin embargo, esto, al parecer, ha sido olvidado por quienes ahora parecen estar adormecidos. América habían llegado a ser testigo del Siglo de las Luces, pero para ella este nuevo siglo, finalmente, había pasado de largo. La sensación de vegetar en un tiempo detenido se volvía algo insoportable para una mujer como Sofía. Quienes debían sostener la Época la han dejado caer. Por eso, la esperanza de cambios significativos en orden a un mundo más humano se estaba

[47] Ibíd, 770s.

extinguiendo. Es lo que lleva a Sofía a sentir que ya no tiene nada que hacer en ese lugar y mucho menos junto a Víctor Hugues:

> "«¿Quieres volver a tu casa?», preguntó Víctor, atónito. «Jamás volveré a una casa de donde me haya ido, en busca de otra mejor.» «¿Dónde está la casa mejor que ahora buscas?» «No sé. Donde los hombres vivan de otra manera. Aquí todo huele a cadáver. Quiero volver al mundo de los vivos; de los que creen en algo. Nada espero de quienes nada esperan»"[48].

Una vez más vemos que en el horizonte es puesto el ideal de un *mundo mejor*. No sabe dónde se encuentra, pero sí que éste existe. Las señales de su presencia (al modo de lo que los Caribes recibió del río) las debería buscar en una humanidad que elige vivir de otra manera. ¿Cuál será esta nueva forma de vivir? Aquella que dé forma a un mundo en el que los seres humanos vivan de verdad. Esto se relaciona para Sofía con la auténtica fe y la verdadera esperanza. Según comprende Sofía, el mundo de los vivos será el mundo de quienes *creen en algo* y *esperan algo más* de la existencia.

La historia se interrumpe. No tenemos más noticias de Sofía y Esteban hasta que, en el capítulo final, Carlos, que hasta entonces había permanecido más bien al margen de la historia, asume el rol principal[49]. Su misión en el relato es reconstruir a partir de los vestigios que quedaron en el camino, los últimos acontecimientos que rodearon la vida de los jóvenes Esteban y Sofía en Madrid. El epígrafe del capítulo final está tomado del libro de Job: "Y he aquí que un gran viento hirió las cuatro esquinas de la casa, y cayó sobre los mozos, y murieron; y solamente escapé yo para traerte las nuevas" (Job 1, 19). La casa de los tres jóvenes también fue herida. Aun cuando no fue él quien propició la matanza en la que, después nos enteraríamos, murieron los dos jóvenes, finalmente, el responsable último de ello fue Víctor Hugues. Los jóvenes lo recibieron en sus vidas como "el testigo, el guía, el iluminador"[50]. Sin embargo, terminó siendo motivo de honda decepción, sobre todo para Esteban y Sofía. Sin su pastor se dispersaron las ovejas. Esteban fue detenido el mismo día

---

[48] Ibíd, 779s.

[49] Cf. González Echevarría, *Alejo Carpentier*, 295s. Además de rescatar el importante rol de Carlos en los acontecimientos finales, González Echevarría interpreta su participación en estos episodios conclusivos como una imagen de lo que fuera la participación de un hombre rico y liberal como él en las guerras de independencia de las colonias españolas. Más aún, lo identifica con Carlos Manuel Céspedes, que en 1868 declaró libres a los esclavos y luchó contra los españoles en Cuba.

[50] Carpentier, «El siglo de las luces», 428.

en que Sofía partió a Cayena para reunirse con Hugues. Fue llevado a Ceuta. Sofía, después de abandonar a Hugues, viajó a España y consiguió el indulto real para su primo Esteban. Entonces los primos se instalaron juntos en una casa en Madrid. Carlos, el único que finalmente sobrevivió, se había quedado en Cuba atendiendo los negocios familiares. Llega tiempo después a Madrid. Al preguntar por ellos se enteró de que se les vio por última vez el día de la llamada *Carga de los mamelucos*, levantamiento de civiles ocurrida en Madrid el día 02 de mayo de 1808 en la Puerta del Sol, en el que el pueblo madrileño se lanzó a las calles para luchar contra la dominación francesa. De acuerdo con el relato, ese día Esteban y Sofía, armados con sables, puñales y un fusil de caza, salieron a la calle para protestar junto con la multitud. El único motivo: ¡Hay que hacer algo!, como dijo Sofía a su primo Esteban, previo a precipitarse en su última aventura, aquella que a ambos les costaría la vida[51]. Al levantamiento popular se siguió la ejecución masiva de los insurgentes por parte de las tropas de Napoleón. La matanza de Madrid, acontecida el día 3 de mayo de 1808, fue registrada por Goya en su famosa colección *Desastres de guerra*[52].

En estos acontecimientos finales relatados en las últimas páginas de la novela, se cuenta con motivos de fundamental importancia que ayudan a para comprender el relato en su conjunto. Son al menos tres las señales que nos hacen dirigir la mirada en esta dirección: (1) los epígrafes que se encuentran en la gran mayoría de los capítulos son títulos de obras de la conocida colección *Desastres de guerra*, en la que Goya inmortalizó la matanza de Madrid[53];

---

[51] El grito de Sofía y la decisión por pelear a favor de los que han decidido hacer algo es emblemático: "Fue ése el momento en que Sofía se desprendió de la ventana: «¡Vamos allá!», gritó, arrancando sables y puñales de la panoplia. Esteban trató de detenerla: «No seas idiota: están ametrallando. No vas a hacer nada con esos hierros viejos.» «¡Quédate si quieres! ¡Yo voy!» «¿Y vas a pelear por quién?» «¡Por los que se echaron a la calle! —gritó Sofía—. ¡Hay que hacer algo!» «¿Qué?» «¡Algo!»", Ibíd, 792.

[52] El hecho corresponde a un violento acto de represión, realizado por el ejército de Napoleón en respuesta a la protesta de patriotas españoles contra la dominación napoleónica. Se trata del fusilamiento masivo de ciudadanos españoles realizado el 3 de mayo de 1808 en Madrid en la montaña del Príncipe Pío. Este violento acto va precedido del suceso que se relata al final de esta novela, en el que habrían participado Sofía y Esteban. Con armas improvisadas, los madrileños salieron a las calles para impedir que abandonara el Palacio real el menor de los hijos de Carlos IV y María Luisa, que era el último de los infantes de la Corona. Lo siguiente fue el fusilamiento de los patriotas madrileños que habían sido detenidos el día anterior. A este acto de extrema violencia, se siguió el estallido de la guerra contra Napoleón, que terminó en la liberación de España. Es de notar que, con este acto, que a primera vista resulta irracional y absurdo, se da inicio a la guerra de la independencia española.

[53] La matanza de Madrid fue inmortalizada por Goya en su colección "Desastres de la guerra". Se trata de un conjunto de grabados que quieren ser un testimonio de la violencia sufrida durante la Guerra de la Independencia (1808-1814). Los grabados de Goya sirven de base para la mayoría de los epígrafes que inauguran los capítulos de la novela. Encontramos una excepción a esta tendencia en el último capítulo, cuyo epígrafe es tomado del Libro de Job. Podemos pensar que este capítulo no requiere de un epígrafe como ese, porque precisamente en él se relatan los acontecimientos que sirvieron de motivo a Goya para su colección. A continuación, los grabados de Goya que se consideran y el subcapítulo en que se encuentran: subcapítulo IV: "Siempre sucede" (dibujo preparatorio); subcapítulo XI: "¿Qué alboroto es ese?"

(2) en la versión del libro *El genio del cristianismo* que fue encontrado entre las posesiones de Esteban hay una clara señal de su amor por Sofía, que hace sospechar que éste fue el motivo que, finalmente, reunió a los dos primos en Madrid; (3) en la última escena nuevamente se menciona el cuadro Explosión en la Catedral que tanto gustaba a Esteban, y que, ahora sabemos, los jóvenes trajeron de la casa paterna a la casa que ocuparon en Madrid. Diremos una palabra sobre estos tres elementos.

La matanza de Madrid, si bien sólo se menciona en este capítulo final, se encuentra en todos los capítulos que dan forma al relato, en los epígrafes que inauguran los capítulos. Así, el desastre que fuera plasmado por Goya en sus grabados va como marcando el ritmo de la historia. Esto nos autoriza a pensar que, de alguna manera, en todo lo vivido por los tres jóvenes palpita este final de muerte, y que esa muerte explica y da sentido a la historia en su conjunto. ¿Cómo entender tan trágico final? ¿Se trata simplemente de la inútil entrega de una pareja de adolescentes a una causa, si no perdida, al menos ajena? Una posible clave de lectura nos la ofrece el mismo Carpentier. Cuando se le pregunta por el sentido de su novela, el autor responde: "¿El principio que sustenta la novela? Puede resumirse en esta frase: Los hombres pueden flaquear, pero las ideas siguen su camino y encuentran al fin su aplicación"[54]. La muerte de los dos jóvenes no es una muerte inútil si es juzgada en el conjunto de la historia a la que pertenece. Se trata de una historia que se encamina hacia un horizonte de esperanza mayor, que sólo será alcanzado como producto final de las muchas acciones individuales que forman parte de esa misma historia. La participación de los dos jóvenes en el levantamiento del pueblo de Madrid parece ser un último grito, que posee la fuerza necesaria para romper un círculo que hasta ese momento se presentaba como vicioso. Similar al grito de guerra de Ti Noël en *El reino de este mundo*, es el grito de Sofía que moviliza a los dos jóvenes a la calle[55].

[representación del hambre que hubo en Madrid entre 1811 y 1812] (grabado 65); subcapítulo XII: "Sanos y enfermos" (dibujo preparatorio); subcapítulo XV: "¡Fuerte cosa es! (grabado 31); subcapítulo XVIII: "Estragos de guerra" (grabado 30); subcapítulo XX: "Extraña devoción" (grabado 66); subcapítulo XXIV: "Se aprovechan" (grabado 16); subcapítulo XXIX: "Las camas de la muerte" [figura femenina de espaldas; pasa delante de grupo de cadáveres cubiertos con una tela; gesto de cubrirse la nariz por el hedor] (grabado 62); subcapítulo XXXII: "Fiero monstruo" (grabado 81); subcapítulo XXXV: "Con razón o sin ella" (grabado 2); subcapítulo XXXVI: "No hay que dar voces" (grabado 58); subcapítulo XL: "Amarga presencia" (grabado 13).

[54] Leante, «Confesiones sencillas de un escritor barroco», 29.

[55] Según comprende S. Bueno, este motivo expresaría la real comprensión de la historia de Carpentier. La visión cíclica de la historia es superada por la disposición del ser humano a hacer algo (Sofía) y a imponerse tareas (Ti Noël). La historia, según Bueno, "no se repite, esos círculos viciosos se rompen, la trayectoria cíclica de la historia es superada por el hombre

Sabemos que en la novela de Carpentier nada es al azar. Por eso es camino obligado para comprender el relato preguntar por el significado que adquirió para Esteban la obra *El genio del cristianismo*, y el motivo por el cual el autor elige precisamente esta obra como espejo en el que Esteban se refleja y como registro de lo que el joven sentía por Sofía. Al regresar de La Guadalupe, Esteban descubre y le declara su amor a Sofía. Cuando Carlos llega a Madrid en ese libro encuentra la explicitación de ese amor:

> "Y mientras las demás páginas del volumen estaban vírgenes de notas o marcas, una serie de frases, de párrafos, aparecían subrayados con tinta roja: *«Esta vida que al principio me había encantado, no tardó en serme insoportable. Me cansé de las mismas escenas y de las mismas ideas. Me puse a sondear mi corazón y a preguntarme lo que deseaba...» «Sin padres, sin amigos y, por decirlo así, sin haber amado aún sobre la tierra, estaba abrumado por una superabundancia de vida... Descendí al valle y subí a la montaña, llamando con todas las fuerzas de mi deseo al objeto ideal de una futura llama...» «Es necesario imaginarse que era la única persona en el mundo a quien yo había amado y que todos mis sentimientos venían a confundirse en ella con el dolor de los recuerdos de mi infancia...» «Un movimiento de piedad la había atraído hacia mí...»*"[56].

En esta cita se evidencia el lugar central que ocupa el amor en la biografía de Esteban. Manda en Esteban el tedio y la monotonía de una vida sometida a las mismas escenas y a las mismas ideas. En antídoto en el caso de Esteban se encuentra en el amor. La sobreabundancia de vida que silenciosamente palpitaba en su ser, se fue despertando en el encuentro con Sofía. Sofía, en cambio, lo que siente por su primo es una profunda compasión –mismo sentimiento que una y otra vez fue condicionando las decisiones de la joven (al principio del relato con Esteban, más tarde con su marido y finalmente en la decisión de permanecer con Hugues hasta verlo restablecido de la peste contraída en la selva)–. En este tiempo final, es también la piedad lo que la llevó a buscar y permanecer con Esteban. Aquí dos motivaciones diferentes y una misma decisión.

---

que siempre se impone nuevas tareas, cada nuevo estadio histórico, aunque parece repetir el ciclo anterior, lo supera, porque el hombre traza en la historia una espiral, lenta, difícil, pero segura, que constituye la trabajosa marcha de la humanidad en busca de una mayor felicidad en el reino de este mundo", Salvador Bueno, «La serpiente no se muerde la cola», en *Recopilación de textos sobre Alejo Carpentier*, ed. por Salvador Arias (La Habana, Cuba: Casa de las Américas, 1977), 218.

[56] Carpentier, «El siglo de las luces», 789s.

El libro del que se vale Esteban para dar cuenta de su amor por Sofía es *El genio del cristianismo*[57]. Esto, hemos dicho, no puede ser accidental. En la obra de Chateaubriand el cristianismo se presenta como una fuente de progreso de la humanidad. El acento es puesto en la belleza que, nacida del encuentro del ser humano con el misterio cristiano, es sembrada en el mundo. De esta experiencia nace un nuevo orden que se fundamenta en los principios cristianos. Podemos pensar, entonces, que en esta obra de Carpentier no se trata de negar el valor de la dimensión religiosa que se entiende como pertenencia de lo humano, sino de ofrecer una aproximación crítica a este fenómeno. De hecho, hay en la obra carpenteriana afirmaciones en las que se valora positivamente la religión de la razón que es promovida por las órdenes secretas de los Iluminados[58], y otras en las que se reconoce la importancia de la religión tradicional que promueve el cristianismo[59]. Ante los límites que le impone la existencia, el ser humano busca en la experiencia religiosa su último y definitivo auxilio[60].

Sin embargo, ni la religión de la razón (que salva al ser humano de la ignorancia pero no provee de dioses válidos), ni la religión del crucifijo (en la que se agradece a Dios por llevar la propia vida todavía a cuestas) ofrece una respuesta definitiva a las búsquedas del ser humano. ¿Qué resulta del diálogo entre el iluminsimo y el cristianismo? Para Esteban la debilidad de la revolución está justamente en la ausencia de dioses válidos[61]. Pero esos dioses válidos no son los que el joven recibe del cristianismo. Las referencias a la obra *El genio del cristianismo* y los acontecimientos finales en los que participan Esteban y Sofía hacen sospechar que esos dioses válidos serían aquellos capaces de despertar al ser humano para un compromiso en pro de la verdadera humanidad. La verdad de lo divino en el mundo, independiente del marco religioso en el que se exprese, se probará en el tipo de vida que promueva. A la vez, como se anuncia en *El genio del cristianismo* y se concreta en la experiencia de Esteban, tal fenómeno y experiencia serán conducentes a un humanismo fundamentado en el vínculo del amor.

---

[57] Cf. François-René Chateaubriand, Manuel María Flamant, y Pedro Gómez Carrizo, *El genio del cristianismo: ensayo sobre las bellezas de la religión cristiana y su poder para inspirar la capacidad creativa del ser humano* (Barcelona: Desván de Hanta Biblok, 2016). La primera edición de la obra fue publicada en Francia en 1802.

[58] Cf., por ejemplo, Carpentier, «El siglo de las luces», 503.

[59] Cf., por ejemplo, Ibíd, 633.

[60] Cf. Ibíd, 657ss.

[61] Cf. Ibíd, 658.

En Sofía encontramos una segunda experiencia que complementa lo anterior. En Sofía lo que manda es la pasión por lo humano, expresada en el compromiso con la causa de la libertad. De ella aprendemos que, cuando se trata de la Revolución, no basta con las buenas ideas (por más iluminadas que resulten ser), sino que ser requiere, además, de una real pasión traducida en compromiso. En Sofía se retroalimentan el amor compasivo y la pasión que pone al sujeto en movimiento. El encuentro de ambas fuerzas conduce a un particular desenlace. De ello nos enteramos gracias a la indagación final hecha por Carlos. Sofía y Esteban se precipitan a las calles de Madrid secundando la revuelta popular. Los dos jóvenes mueren en Madrid. Sofía por hacer algo. Esteban siguiendo a Sofía, de quien declaró haberse enamorado.

La imagen final de la novela se centra en el cuadro Explosión en la Catedral. Se trata de un cuadro que gustaba mucho a Esteban, que es mencionado sucesivas veces a lo largo del relato y que Carlos encuentra en la casa que los dos jóvenes ocuparon en Madrid[62]:

> "Cuando quedó cerrada la última puerta, el cuadro de la *Explosión en una Catedral*, olvidado en su lugar —acaso voluntariamente olvidado en su lugar— dejó de tener asunto, borrándose, haciéndose mera sombra sobre el encarnado oscuro del brocado que vestía las paredes del salón y parecía sangrar donde alguna humedad le hubiese manchado el tejido"[63].

Es el mismo cuadro que se encontraba en su casa en Cuba. Se le conoce por la herida que tiene la tela, que fue producida tiempo antes por Esteban. ¿Cómo llegó el cuadro a la casa y por qué está ahí? No lo sabemos. Lo que es claro, había un claro interés de los jóvenes en él,

---

[62] Probablemente se trata del óleo sobre lienzo pintado por Max Ernst en 1960, perteneciente a la Colección del Museo Botero que se encuentra en Bogotá, Colombia. Es un cuadro que refleja la desesperanza que dejaron en muchas personas las guerras de los años sesenta. Compuesto por un fondo negro en el que resaltan trazos de color, mezcla de tonos cálidos y fríos, con líneas desordenadas que dan la impresión de caos y con figuras humanas intentando huir de la catástrofe, estas últimas representadas como formas que se van desvaneciendo. Si bien predomina el desorden, hay en el cuadro una dirección. Ella proviene de los trazos que parten del centro y se abren hacia el exterior de la pintura. Las líneas que parten del centro y se dirigen hacia el exterior, en su conjunto, forman una circunferencia que hace pensar en lo cíclico de todo proceso vital personal y social. Tenemos, así, la idea de creación y destrucción, a la par que el renacer de las cenizas como oportunidad de un nuevo comienzo. Cf. Elvire Gómez-Vidal, «"El caracol" del siglo de las luces», en *Espaces d'Alejo Carpentier: actes du colloque international tenu à Bordeaux les 2, 3 et 4 décembre 2004 dans le cadre du centenaire de sa naissance*, ed. por Jean Lamore y Gironde) Équipe de recherches sur la Caraïbe hispanophone (Pessac (Bordeaux: Presses universitaires de Bordeaux, 2008), 281, nota 2. Sobre el significado del cuadro en el conjunto del relato ver el excelente estudio de Duarte Mimoso-Ruiz, «Du référent iconique à la symbolique des personnages», en *Quinze études autour de El siglo de las luces de Alejo Carpentier*, ed. por Jacqueline Baldran, Collection Récifs 1 (Paris: Editions L'Harmattan, 1983), 165–86.

[63] Carpentier, «El siglo de las luces», 794.

al punto de hacerlo traer hasta aquel lugar. Sobre su significado tenemos algunos antecedentes. El cuadro tiene, ante todo para Esteban, un evidente valor simbólico. Es presentado por el joven como "la apocalíptica inmovilización de una catástrofe", y descrito como la "visión de una columnata esparciéndose en el aire a pedazos —demorando un poco en perder la alineación, en flotar para caer mejor— antes de arrojar sus toneladas de piedra sobre gentes despavoridas"[64]. El cuadro evoca el nuevo siglo, que hace estallar el mundo conocido, transformándolo en un mundo en desintegración, que, sin que podamos hacer nada para evitarlo, se nos viene encima.

Sofía había confesado que el cuadro no le gustaba[65]. Sin embargo, se sentía "extrañamente fascinada, en realidad, por el terremoto estático, tumulto silencioso, ilustración del fin de los tiempos, puesto ahí, al alcance de las manos, en terrible suspenso"[66]. Para ella se trata de la imagen de un final que, plasmado en una tela, es puesto a nuestra disposición. Sin embargo, aun así, ese final resulta inasible y queda fuera de nuestro alcance. Así ocurre con ese movimiento suspendido y con un final que parece adelantarse en una historia que aún se encuentra en curso. Pero la importancia mayor del cuadro estaría, tal vez, en las posibilidades de comprensión del presente que ofrece. Lo que están viviendo se puede interpretar como una gran explosión que todo lo confunde y desordena. Es lo que representa el Siglo de las Luces y la Revolución nacida en Francia. El cuadro además apunta a una realidad nacida de la explosión: se trataría del final de los tiempos, al menos del final de aquellos tiempos que concluyen con la llegada del nuevo Siglo.

Esteban solía detenerse a mirar el cuadro, cosa que a Sofía sorprendía: "«No sé cómo pueden mirar eso», decía su prima […] «Es para irme acostumbrando», respondía Esteban sin saber por qué, con la automática insistencia que puede llevarnos a repetir un juego de palabras que no tiene gracia, ni hace reír a nadie, durante años, en las mismas circunstancias"[67]. ¿Acostumbrarse a qué? Habría que responder a ello a partir de otro pasaje. Es lo que nos parece encontrar en la interpretación que Esteban da al lienzo al volver a Cuba después de su paso por la Guadalupe:

---

[64] Ibíd, 437.
[65] Cf. Ibíd, 689.
[66] Ibíd, 437.
[67] Ibíd, 437s.

"Había allí como una prefiguración de tantos acontecimientos conocidos, que se sentía aturdido por el cúmulo de interpretaciones a que se prestaba ese lienzo profético, antiplástico, ajeno a todas las temáticas pictóricas, que había llegado a esta casa por misterioso azar. Si la catedral, de acuerdo con doctrinas que en otros días le habían enseñado, era la representación —arca y tabernáculo— de su propio ser, una explosión se había producido en ella, ciertamente, aunque retardada y lenta, destruyendo altares, símbolos y objetos de veneración. Si la catedral era la Época, una formidable explosión, en efecto, había derribado sus muros principales, enterrando bajo un alud de escombros a los mismos que acaso construyeran la máquina infernal. Si la catedral era la Iglesia Cristiana, observaba Esteban que una hilera de fuertes columnas le quedaba intacta, frente a la que, rota a pedazos, se desplomaba en el apocalíptico cuadro, como un anuncio de resistencia, perdurabilidad y reconstrucciones, después de los tiempos de estragos y de estrellas anunciadoras de abismos"[68].

Recién entonces, después de su experiencia en La Guadalupe con Víctor Hugues, el cuadro le revela a Esteban su significado. Lo que en definitiva estalla en esa Catedral es su propio ser, y lo hace arrasando a su paso con numerosos objetos que, aunque conocidos y admirados, no han resistido la llegada de la nueva Época. Los muros han sido derribados. Lo que no era ni firme ni verdadero debió ceder ante la fuerza y novedad del movimiento. Sin embargo, también está lo que perdura. Así, una fila de columnas que ha quedado intacta y que se alza en la pintura como *resistencia, perdurabilidad y reconstrucciones*.

El estallido no es el final absoluto de la historia, sino el fin de una época que ofrece sus firmezas como cimiento de lo que será un nuevo comienzo[69]. La Cuba de Carpentier así lo atestigua. El Siglo de las Luces y la Revolución Francesa son acontecimientos situados en el pasado, que dieron forma a una Época e hicieron estallar de paso el mundo conocido que la precedió. La historia sigue su curso. En la escena final el cuadro es dejado atrás, tal vez intencionalmente olvidado. ¿Qué le dice esta imagen a la realidad? En el presente (la América de la segunda mitad del siglo XX), en un nuevo escenario que ya no es el de la Ilustración,

[68] Ibíd, 689.

[69] En la misma línea, la reflexión de Esteban a la vista de un caracol. Cf., Ibíd, 610s. En este caso, el lento ritmo del relato va introduciendo en la experiencia del joven. La imagen del caracol sirve de guía: su espiral que evoca una larga historia transcurrida y con él otras formas marinas. Está lo que pasa y está también lo que perdura. El ser humano lo observa, medita y comprende.

sino el de la Revolución cubana en América, el amor y la pasión traducidas en compromiso serán lo que dará origen a una nueva y más auténtica humanidad. América ha recibido la oportunidad de dar forma a un mundo nuevo, regido (ahora sí) por la libertad, igualdad y fraternidad. Una nueva Catedral estalla en América[70].

4. Motivos soteriológicos que aporta la obra

El relato se sitúa en el marco de la Revolución Francesa. Apostar por una revolución es señal de esperanza: supone creer en la existencia de un horizonte de realización intra-histórico hacia el cual puede tender la historia. La revolución también supone un quiebre. La necesaria fractura depende de quienes la promueven y piensan que la historia ha desviado su rumbo o que se encuentra detenida. En la Revolución Francesa se ve reflejada la crisis de un determinado modelo social y político. El soporte ideológico de la Revolución es recibido de la filosofía de la Ilustración. La importancia que tiene esto en el conjunto del relato es evidente. De la novedad del Iluminismo y las grandes transformaciones que dieron inicio a una nueva época esta obra literaria toma su nombre.

La obra aborda una cuestión que tuvo fundamental importancia en la historia humana. Se trata de la Revolución Francesa. Lo interesante es que lo hace ya no desde la perspectiva acostumbrada (causas, significado e importancia de la revolución nacida en Francia), sino desde lo que significó la llegada de la Revolución para el continente americano, en concreto a las islas de La Guadalupe y Cayena, que eran entonces colonias francesas. En el particular contexto social de entonces, los principios de la Revolución se deben traducir necesariamente en una lucha contra la esclavitud a la que era sometida la población negra de las islas. Ocurre, entonces, del mismo modo que en *El reino de este mundo*, aunque con ciertas notas que singularizan este relato, que la pregunta por la salvación se deja oír en medio de la lucha por la liberación de la esclavitud. Es de notar, una vez más, que se trata aquí de la salvación-liberación de una situación socio-histórica de esclavitud, cuya liberación se espera ocurra en un plano exclusivamente intrahistórico. Esto nos hace pensar nuevamente que, según sea el contexto en el que resuene la palabra salvación, será el rostro que adquiera la búsqueda de

[70] Debemos recordar que *El siglo de las luces* es una obra escrita por Carpentier cuando Cuba se encontraba a las puertas de la Revolución.

realizada humanidad que en ella se sostiene. Si la pregunta es salvación de qué, debemos decir que ello depende de cuál sea la situación de no-salvación en la que nos encontremos.

Cuando se trata de llevar adelante esta salvación-liberación, hemos visto cómo los intereses particulares frenan su avance. Es lo que explica, finalmente, el fracaso de la Revolución Francesa en América. Quienes asumen la responsabilidad de llevar adelante este proyecto liberador son los colonos franceses, miembros de la burguesía emergente, que se beneficia con la esclavitud de los negros. En definitiva, ellos son, al mismo tiempo, los causantes y los beneficiarios de esa inhumana condición. Porque quienes debían llevar adelante los ideales de la Revolución se verían fuertemente perjudicados al renunciar a la mano de obra gratuita con la que en el presente se contaba, la promesa de libertad e igualdad para los esclavos negros no llegó a concretarse en el lugar. Es lo que encarna Víctor Hugues. Por eso, en palabras de Sofía, Hugues termina siendo un mal engendro de una gran revolución. Por lo tanto, de acuerdo con el relato, en lo que respecta al desafío de impulsar una revolución en América, el problema aquí no es la revolución en sí misma, sino los impedimentos que se le ponen, que no la dejan ver la luz: la revolución es trabada por quienes la debían implementar y finalmente no lo hicieron. Esto nos hace pensar en la importancia que tiene en la comprensión de la salvación la consideración no sólo de su *de qué*. Resulta determinante, además, la cuestión de las mediaciones y los mediadores capaces de llevarla adelante.

Otro aspecto que se destaca en el relato guarda relación con el motivo de la esperanza. Bajo múltiples figuras y expresado en variados contextos, es posible reconocer a lo largo de la historia de la humanidad un renovado esfuerzo por alcanzar el sueño de un mundo mejor. El mito del mundo mejor se presenta, de este modo, como motor que pone en movimiento la historia hacia una más plena y realizada humanidad. Este hecho nos hace pensar en la grandeza que nos habita, de la que brota un deseo siempre inacabado por ver realizado en este mundo lo humano en plenitud. Aquí otra posible alternativa para pensar la infinitud del espíritu humano, que, desde la finitud que también le es propia, tiende siempre a más. El progreso inagotable de la historia depende, justamente, del anhelo del corazón humano, que se topa con una realidad finita en la que no llega a ver plenamente realizado ese anhelo que en él palpita. En esta obra, además, podemos ver cómo resuena el mismo grito en un nuevo contexto. El dinamismo interno y las modulaciones que adquiere la pregunta por la salvación

son variados y diversos. Por lo tanto, cuando se trata de pensar la salvación, se debe atender a los rostros que adquiere el mito de un mundo mejor en los múltiples contextos en que se expresa.

En el relato, con la imagen de la guillotina en la proa del barco llegando a La Guadalupe, se produce un interesante juego de contrastes y significados. Nos referimos a la puerta sin batientes bajo un cielo estrellado, que recuerda la imagen de la Virgen de la Guadalupe que dio su nombre a la isla (representada con la imagen de la mujer bajo un arco de estrellas). Ahora el arco está vacío. En el barco no viaja la Madre. Ya no se trata de una señal de protección y vida, sino de terror y muerte. En el mismo barco viajan la guillotina y el Decreto que anuncia la libertad de los esclavos. Igual como había ocurrido en Francia, la guillotina llega para hacer valer los principios de la Revolución. Se pensó que el ideal valía el precio de la vida de algunos. En el curso del relato vemos cómo la guillotina cambia sus destinatarios. Primero fue utilizada para hacer valer el Decreto que declaraba la libertad a los negros, más tarde, cuando fue declarado el régimen de trabajo obligatorio, sirvió para hacer trabajar a los mismos negros que había venido a liberar. A la vista de los hechos se plantea la pregunta por la escala de valores real (no sólo la que es declarada) en la que determinadas decisiones se sostienen, así también, la relación que existe entre los medios y los fines cuando se trata de llevar adelante un proyecto y, por último, el modo como todo esto condiciona e incluso determina el que, finalmente, exista o no una real salvación. ¿Dónde debe buscar su verdad última un determinado proyecto histórico que apunte a construir una auténtica humanidad? A la vista de los hechos podemos decir que todo fenómeno debe buscarse a sí mismo en sus logos. Si un movimiento se autocomprende como un espacio de trascendencia hacia una realizada humanidad, debe ser capaz de provocar la real trascendencia del ser humano en esa dirección.

El relato, además, nos provee de elementos que permiten pensar la positividad que entraña el continente americano en términos de capacidad de lucha por la propia liberación. El anhelo de libertad adquiere una fuerza singular cuando nace del grito de un pueblo esclavo. La fuerza liberadora, por lo tanto, no es en este contexto algo que haya sido importado de fuera por una Revolución nacida en Francia. Mucho antes de que llegara a América la Revolución, los esclavos negros luchaban por su libertad. De esto, como veíamos en las páginas precedentes, da testimonio la Revolución ocurrida en Haití. Sin embargo, existe una

importante diferencia entre lo ocurrido en La Guadalupe (donde la lucha por la liberación de los esclavos no llega a buen término) y lo que ocurre en Haití (que sabemos es el primer país de América que logra su independencia). Si comparamos lo ocurrido en La Guadalupe con lo acontecido en Haití llegamos a lo siguiente. En Haití la lucha es llevada adelante, ya no por un puñado de jóvenes idealistas o un grupo de burgueses europeos con intereses creados en las colonias americanas. Si no se cuenta con la capacidad de incidir realmente, si existen conflictos de intereses que, finalmente ponen a los responsables de llevar adelante la transformación en contra del ideal (como ocurre en el relato), la liberación de los esclavos negros (o cualquier otra liberación) no llegará a buen término. El escenario cambia en la medida que la lucha por la libertad descansa en aquellos para los cuales la libertad se alza como un grito, un reclamo y una esperanza. En el caso de Haití la lucha se sostiene en el pueblo mismo que es beneficiado con la libertad. Vemos en este hecho la importancia de, al pensar la salvación, considerar el lugar en que ocupan quienes son, al mismo tiempo, objeto y sujeto de la salvación. En definitiva, se trata de la pregunta por la participación del sujeto (individuo o pueblo) en su propia liberación.

Finalmente, en una lectura en clave soteriológica del final de la historia de los jóvenes Sofía y Esteban como la que acabamos de hacer, se destacan los siguientes elementos: La lucha de Sofía y Esteban se sostiene en la búsqueda permanente de una clave de sentido para su existencia y de un horizonte de esperanza para la historia que recorren primero por separado y al final juntos. El presente es para ellos el permanente punto de partida de una historia en construcción. Los vemos en la casa paterna, interactuando con Víctor Hugues y, finalmente, viviendo juntos en Madrid. El itinerario de ambos jóvenes es similar. Ellos, uno a la vez, abandonan la casa paterna para dirigirse, primero Esteban y luego Sofía, hacia el que pensaron sería su lugar en la historia. A la frustración de sus expectativas se siguió un nuevo proyecto. Sofía parte a Madrid con la esperanza de encontrar ahí la vida que no pudo hallar en Cayena. Esteban se reúne con Sofía, en quien cree haber encontrado el sentido último de su existencia. Sin embargo, la casa de Madrid, como en su momento lo fue la casa paterna, es un lugar de salida, desde el que los jóvenes se embarcan en su última aventura.

La historia termina con la muerte de los dos jóvenes en la matanza de Madrid. ¿Se trata de un sacrificio inútil? ¿Puede tener algún sentido la muerte de los dos jóvenes por una causa ajena? Son dos al menos las claves de sentido que es posible reconocer aquí. Por una parte,

está la señal de lucidez y rebeldía que existe en el reconocer y oponerse a aquello que es contrario al "sueño de mundo mejor" que palpita en los dos jóvenes. La situación de opresión que vivía el pueblo español, entonces, se vuelve su propia causa. En el concepto de historia que parece haber detrás del relato nos parece ver una segunda perspectiva. La entrega individual tiene sentido no en sí misma, sino en cuanto tributa en la construcción de una historia que trasciende al individuo. La Historia se compone de las muchas entregas que finalmente terminan dando fruto. La sangre de estos dos jóvenes cubanos, de alguna manera, se suma a una historia americana, que, finalmente, desemboca en la revolución de la que Carpentier y el pueblo cubano serán testigos.

III PARTE

FIGURAS TEO-LITERARIAS
DE LA SALVACIÓN

TEOLOGÍA EN DIÁLOGO CON LITERATURA

CAPÍTULO 9

LA SALVACIÓN ANTE LA EXPERIENCIA DEL MAL

De la comprensión bíblico-teológica de la salvación desarrollada en la primera parte obtuvimos el concepto de salvación que está a la base de este escrito[1]. La salvación es ante todo una postividad (realización en plenitud). Porque hay en el mundo impedimentos para que así suceda, la salvación es también liberación (de todo lo que dificulta o no permite que la realidad alcance esa plena realización). En función de estos dos ejes se pone en movimiento lo que entendemos aquí como salvación.

El referente mayor cuando se trata del *de qué* de la salvación es el mal. La liberación es, ante todo, liberación del mal. Es de notar que, ante el desafío de pensar el mal, la literatura no describe ni explica el mal, sino que, asumiendo el enigma que representa, propone *narrativas sobre el mal* que ayuda a reconocerlo en su misterio.

Respecto del lugar desde donde el mal se expresa, según nos han hecho ver tanto la teología como la literatura, se trata de un fenómeno que se visibiliza a nivel socio-histórico y que hunde sus raíces en la interioridad personal y en las estructuras de la sociedad. Por lo tanto, junto con la liberación de todo aquello que, en muchos casos producto del mal ejercicio de la libertad (propia o ajena), finalmente, se traduce en esclavitud (provocada o padecida) que divide la sociedad entre seres humanos libres y esclavos, opresores y oprimidos, esclavistas y esclavizados, se espera la salvación como liberación de la libertad y de las estructuras de pecado que permiten que el mal perviva en la sociedad. Así, podrán nacer mujeres y hombres nuevos, liberados y liberadores, capaces de entrega y compromiso, dispuestos a combatir la esclavitud que, de muchas maneras, el mismo ser humano provoca y, al mismo tiempo, el mal traducido en pecado estructural será eliminado de raíz.

En la primera parte de este escrito veíamos cómo para el pueblo de Israel es clave la experiencia de liberación de la esclavitud de Egipto. Es entonces cuando Israel conoce por experiencia lo que significa la liberación socio-histórica y, en medio de esa experiencia, conoce a Yahvé como un Dios que libera. Por su parte, a partir de la experiencia de liberación de la esclavitud de Egipto (nivel socio-histórico) puede interpretar la salvación del mal que

[1] Esta tercera parte, que incluye los capítulos 10, 11 y 12 se construye en base al diálogo de la primera y la segunda parte de este escrito. Para evitar repeticiones que hagan más cansadora la lectura, no se incluyen en esta tercera parte las referencias que ya se encuentran en las páginas precedentes.

Dios realiza a su favor como una experiencia de liberación. Así como fue vivenciado en Egipto, aunque esta vez a nivel de su interioridad (personal y como pueblo) experimenta cómo el poder del mal lo transforma en esclavo y cómo también aquí Yahvé sale en su ayuda y lo libera del poder del enemigo. La redención como liberación de las ataduras del pecado tiene mucho en común con lo vivido en Egipto. Se sigue la comprensión de la salvación como liberación de toda esclavitud.

Del paso por la teología contemporánea obtuvimos de G. Gutiérrez la idea de la liberación integral. El análisis de la comprensión de la salvación en la literatura nos ha llevado a comprender la integralidad de la salvación-liberación como una realidad compleja: los niveles involucrados deben ser observados como la totalidad que resulta fruto de su interconexión.

Queremos decir con esto que la liberación integral no resulta de la mera sumatoria de los elementos en ella involucrados (por más completa que esta sea), sino de su real articulación. Decíamos que la salvación como liberación involucra una totalidad, es decir, el todo de la realidad que incluye el plano individual y social, el mundo, la sociedad y la cultura, la naturaleza y la historia, el presente, pasado y futuro, la intimidad personal y el mundo de las relaciones. Se trata de una totalidad compleja, es decir, que, si bien en cuanto en virtud de su integralidad es posible diferenciar planos y niveles, ella no ocurre como por estancos. Existe una íntima vinculación entre el nivel socio-histórico y lo que ocurre a nivel de la interioridad humana, entre lo que sucede a nivel social y a nivel personal, entre los condicionamientos que dependen de la historicidad del ser humano y lo que depende del ejercicio de su libertad.

Por lo tanto, si lo que se pretende es la elaboración de una soteriología en clave de liberación que reflexiona sobre el problema del mal, se debe observar el conjunto. La carencia expresada como anhelo de salvación abarca el todo del ser humano como ser-en-el-mundo y ser-con-otros. El fenómeno del mal se experimenta en la vida. La liberación de la libertad se verifica a nivel socio-histórico y, al mismo tiempo, lo que acontece en la interioridad del ser humano tiene repercusiones en el plano social y en la construcción histórica. El mismo ser humano como ser-en-el-mundo es un ser-en-relación. El individuo se realiza en sociedad. Al presente le pertenece su pasado y el futuro que hacia él que se proyecta. Se sigue para la teología el desafío de buscar en este entramado rico y complejo las huellas de la presencia y

acción salvadora/liberadora de Dios y los rostros que, en virtud de esa presencia, adquiere la liberación.

La literatura en orden a este objetivo nos procura una mirada al mundo que hace posible la consideración de la compleja trama de relaciones que involucra la experiencia de la salvación como liberación del mal.

Teniendo en cuenta estos presupuestos, trataremos a continuación sobre la salvación como respuesta a la experiencia del mal. Lo haremos a partir de tres ejes fundamentales: (1) la diferencia de salvación en los fenómenos de la culpa y la muerte; (2) aproximación fenomenológica al problema del mal; (3) la salvación expresada en una libertad liberada y comprometida.

La hipótesis que hay detrás de la organización de los contenidos es la siguiente. Tanto el mal como la necesidad de salvación se deja sentir en la diferencia. Por eso, situados en la trama vital en la que esa diferencia acontece, es posible indagar en torno al problema del mal que se deja sentir en una concreta y real diferencia de salvación. El ser humano en el plano de la existencia reacciona contra el mal en clave de liberación y compromiso. Llegamos, así, a lo que resulta como salvación-liberación como obra del Dios y obra del ser humano, que actúan en alianza contra un enemigo común en la trama misma de la existencia.

1. La diferencia de salvación en los fenómenos de la culpa y la muerte

Entre las experiencias humanas fundamentales en las que se deja sentir la *diferencia de salvación* se destacan la culpa y la muerte (Welte). Lo que tenemos aquí son dos experiencias de particular impacto en la existencia, en las que el mal se ve reflejado y que, además, son capaces de poner al ser humano en relación con su necesidad de salvación.

Según relata el libro del Génesis, de la decisión humana en libertad resulta la caída. De acuerdo con la descripción de la constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, cuando el ser humano "persuadido por el Maligno abusó de su libertad" (GS 13), entró el mal y el pecado en el mundo. Cuando así sucede, el ser humano rompe la armonía original, afectando su posición en el cosmos (lugar que le corresponde al ser humano en relación consigo mismo, con los demás y con las cosas creadas), y rompe la ordenación que la realidad ha recibido al ser creada, desviándola de su fin último. Entonces, el ser humano se ve "dividido en su interior" (GS 13) y su vida "aparece como una lucha, ciertamente dramática,

entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas" (GS 13). La batalla ocurre en la interioridad del ser humano. Así, el ser humano se ve sometido a "las depravadas inclinaciones de su corazón" (GS 14). Para dar cuenta del estado en que el mal y el pecado dejan al ser humano, el Concilio usa imágenes elocuentes: "como atado con cadenas" (GS 13), con una libertad "herida por el pecado" (GS 17). Junto con afectar su condición presente, el pecado "disminuye al [ser humano] mismo impidiéndole la consecución de su propia plenitud" (GS 13). Lo que ocurre a nivel individual permea la totalidad que abarca la existencia. Así, el pecado "hace que el mundo no sea ya un espacio de verdadera fraternidad, mientras el poder acrecentado de la humanidad amenaza con destruir el propio género humano" (GS 37).

Junto con la tríada pecado, culpa y necesidad de perdón se ubica la experiencia de la muerte como crisis radiacal que deja al ser humano ante su necesidad de salvación. Con la muerte la existencia recibe su sello definitivo y su última significación. A la muerte se sigue el recuerdo o el olvido. Se puede engrandecer el nombre de un sujeto o sepultar su memoria, pero nadie puede prestar un solo día de vida a quien ha partido. Este tiempo se nos dio y esto hemos hecho. Aquí los intentos, con sus éxitos y fracasos, allá lo nunca aventurado, aquí lo sembrado, tanto lo cosechado como lo perdido, allá una tierra en espera que ya jamás podremos conocer. Cuando se trata de la muerte, un asunto clave es su significatividad. Ya nos lo decía el protagonista de *Los pasos perdidos*: lo grave no es morir, sino morir sin saber por qué morimos. Este es, de hecho, el caso del hombre perseguido en *El acoso*. La suya es una historia mediada por una seguidilla de malas decisiones, que desembocan en una situación irremontable. En el relato lo vemos deambular sin rumbo y recorrer un largo corredor de la muerte para terminar en un patíbulo improvisado en el que, finalmente, pierde la vida.

Si la pregunta fuera cuándo se volvió la muerte para ese hombre algo definitivo, atendiendo al trayecto que deja al acosado enfrentado a ese destino fatal resulta lo siguiente. Inicialmente tenemos a un hombre cualquiera, que podríamos ser incluso nosotros. Al final nos encontramos con el sujeto acorralado, a la espera de que lo alcance su fatal destino. Lo primero son las decisiones que van torciendo el rumbo. A ello se sigue una progresiva escalada autodestructiva y, finalmente, un camino sin retorno. Se podría, incluso, reconstruir el camino que conduce al acosado al callejón sin salida en que se encuentra. Por nuestra parte, verlo en tan dramática posición nos hace pensar. Al elegir entrar en el círculo de la violencia,

el sujeto se expuso a terminar como víctima de esa misma violencia. Recordemos que el acosado primero fue perseguidor y luego fugitivo. El relato termina con el hombre escondido en una determinada Sala de Conciertos, esperando que el final de esa historia no se condiga con lo que, de alguna manera, él mismo comenzó. Sin embargo, el desenlace es el esperado. Finalmente, como resultado de la persecución de la que es objeto, el sujeto pierde la vida en manos de sus perseguidores. Así, en su caso, aplica el principio de retribución.

En el acosado vemos, además, cómo la cercanía de la muerte provoca la huida. Manda en ello, por una parte, el instinto de sobrevivencia (hay quien lo persigue para arrebatarle la vida) y la conciencia de la responsabilidad personal en las acciones por él realizadas (teme que a la muerte se siga un castigo divino). El sujeto, por lo tanto, huye de una amenaza doble (humana y divina) y del castigo que, al menos en el segundo caso, piensa que en justicia se merece. La suya forma parte de una historia de muertes violentas. El antes acosador y ahora acosado, en su momento arrebató la vida a un hombre a sangre fría porque traicionó a su grupo. Ahora él se encuentra en la misma situación y conoce la suerte que le espera. Importa aquí el cambio de perspectiva. La muerte ha dejado de ser un problema que afecta a otros para convertirse en su propio destino. Ahora el acosado puede ver por los ojos del que en su momento fuera por él ajusticiado. Entonces alcanza una inédita comprensión de lo que él en su momento hizo. Llama también la atención el doble juego que se produce en la experiencia del acosado. Cuando se trata de la responsabilidad por la muerte de otro, se sigue la culpa. En cambio, cuando esa muerte pesa como amenaza a la propia vida, lo que gobierna en el sujeto es el miedo. Los dos sentimientos están presentes en el acosado. Se trata de un sujeto habitado por la culpa y aterrorizado porque comprende que la muerte se acerca y el suyo es un yo-culpable. La fuerza existencial que adquiere la culpa y la muerte cuando se presentan juntas es aquí evidente (Welte).

¿Todo está dicho respecto de la muerte? Como complemento de este análisis que sigue la ruta abierta por los textos literarios, se podría preguntar por su significado en el marco de una experiencia religiosa. Para el judeocristianismo el drama mayor de la muerte no tiene que ver con la interrupción de la vida biológica, sino con lo que ese quiebre significa en términos de definitiva lejanía de Dios. La muerte conduce al sheol y Yahvé no habita en el lugar de los muertos (Sal 16,10). Cuando es incorporada la creencia en una vida definitiva en la que el ser humano es introducido con la muerte, ese evento final adquiere un peso

muchísimo mayor. Si esa convicción se une a la conciencia de la esclavitud y daño que representan el mal y el pecado, se llega a la convicción que la muerte como aliada del mal y del pecado es una grave amenaza, en cuanto capaz de determinar el destino eterno del ser humano. En Gen 2,17 tenemos una referencia a la idea de la muerte como castigo[2].Cuando el ser humano dejó entrar el mal en el mundo se vio afectado el orden natural al que también pertenece la muerte. La muerte dejó de ser el natural desenlace de la vida para transformarse causa de la definitiva lejanía de la criatura de su Creador. Se presenta, así, como la principal amenaza para el cumplimiento de la promesa divina.

Cabe establecer una relación entre esta experiencia religiosa y lo que aporta el relato *El acoso* de Carpentier. Al acosado le pesa la culpa y suplica a Dios que lo perdone y, al mismo tiempo, intenta huir de la muerte que lo acecha. Hay en él un esbozo de *culpa ante Dios*, sin embargo, el significado de ese *ante Dios* es aún muy débil. Es gobernado por el miedo al castigo, pero no siente real pesar por el vínculo con Dios que se ha visto fracturado, ni siente confianza en la misericordia divina. En su conciencia del daño causado y sus consecuencias no media la fe en un Dios que es ante todo Padre, sino la idea de un Dios de mirada vigilante, que todo lo conoce y lo juzga. Al verse al final del recorrido en las manos de ese Dios siente pavor. Hay algo de la experiencia bíblica que el acosado desconoce. El pecado, como revela la praxis penitencial y la denuncia la predicación profética, daña, ante todo, la relación que une a la criatura con su Creador. El acosado suplica a Dios que lo perdone, pero no media por su parte (al menos en lo que el relato permite ver) la necesaria disposición al perdón que el testimonio bíblico evidencia. Al acosado le falta sumar al reconocimiento del propio pecado la comprensión de su falta como una falta *contra* y *ante* Dios (cf. Sal 50), así como la confianza necesaria en el corazón misericordioso de un Dios que es ante todo Padre. Da la impresión que entiende a ese Dios del mismo modo como se entiende a sí mismo. El acosado se ve ante Dios como en su momento estuvo ante él ese sujeto del cuello con acné al que le arrebató la vida sin ninguna conmiseración. A quien no ha conocido la misericordia le será muy difícil comprender que Dios es, ante todo, un Dios que perdona.

[2] La misma asociación se encuentra en Sab 2, 24; Rom 5, 12; 6, 23; 1 Cor 15, 21

Las obras literarias, además, dejan planteada la pregunta por el sentido de la muerte. Aquí contrastan la experiencia del acosado con el testimonio de personajes como fray Pedro en *Los pasos perdidos* y Esteban y Sofía en *El siglo de las luces*.

En *El acoso* nos encontramos ante un sujeto que, movido por un instinto de conservación, busca huir de la muerte (y así salvar la vida). En un momento dado, agotadas las opciones que hubieran hecho posible evadir su destino fatal, el acosado, movido por el cansancio, deja de luchar. Por sobre el miedo, el instinto de sobrevivencia y la resistencia ante la muerte, se impone la resignación ante lo que se ha vuelto inevitable. El sujeto ahora simplemente espera que la carrera llegue a su final y que lo alcance su destino, sea éste cual sea. Es ahí donde lo sorprende la muerte. Sin embargo, a la vista de su disposición interior, podemos pensar que en su caso la muerte no le arrebata la vida, porque minutos antes él había dejado de luchar y se había entregado a su suerte. Por lo tanto, antes de morir, el sujeto ya era un muerto en vida.

Lo de fray Pedro es casi un suicidio. El anciano sacerdote, después de añorarlo por largo tiempo, finalmente fue al lugar donde habitaban unas tribus indígenas muy peligrosas. Su aventura le costó la vida. Cuando se entera de lo ocurrido, el protagonista de *Los pasos perdidos* reflexiona. A lo que realmente debemos temer los seres humanos no es a la muerte, ni siquiera al horror que en determinadas circunstancias nos puede tocar padecer como su antesala, sino a su sinsentido. Si bien Fray Pedro murió (y algún día todos moriremos), fue un hombre que se enfrentó a la muerte sabiendo por qué moría. Eso hace la diferencia. En *El siglo de las luces* encontramos algo similar. Es lo que creemos ver en los dos jóvenes (Esteban y Sofía) que mueren en un levantamiento en España. Cuando oyeron que se había despertado el pueblo de Madrid y una multitud anónima colmó las calles gritando libertad, los dos jóvenes se lanzaron a las calles con los representantes de ese pueblo en pie de guerra, para luchar por una causa que consideraron justa. Esta aventura, finalmente, les costó la vida. Igual que fray Pedro, los dos jóvenes perdieron la vida sabiendo por qué luchaban. No eligieron morir, pero sí eligieron la batalla en la que querían luchar, que finalmente tuvo como resultado la muerte. Podemos pensar con razón que incluso quien decide terminar con su vida está haciendo una apuesta por dejar de sufrir y esto entraña un sentido (Welte), pero no podemos negar que detrás de quienes eligen morir (sea por decisión de terminar con la vida, por resignación ante lo inevitable o porque una causa vale el riesgo de la propia vida), no hay una misma y única experiencia. Esto se nota, por ejemplo, si se compara la suerte del

acosado en la Sala de Conciertos con lo que enfrentan Mackandal, fray Pedro, Esteban, Sofía y tantos otros. Entre ellos hay una clara diferencia.

Tanto en el caso de Fray Pedro, como en los jóvenes cubanos, se trata de una entrega preñada de sentido para quien la protagoniza, que se termina, finalmente, en muerte. El ser humano, si se encuentra en su sano juicio, no elegirá morir. Sin embargo, los relatos nos recuerdan que, por un ideal superior, hay quienes están dispuestos a poner en riesgo la única vida que poseen.

Queda así planteada la pregunta por cuáles son las causas capaces de otorgar un significado a la vida como entrega, más aún cuando si se piensa en una causa que en cada caso tenga el peso suficiente como para comprometer esa vida (la única que tenemos) hasta la muerte. Los textos literarios y la reflexión bíblico-teológica nos dejan, al menos, ante tres posibles caminos de indagación. Está, por una parte, la apuesta por una vida bien vivida. Es lo que reclama el protagonista de *Los pasos perdidos* a su cultura y lo que encuentra en su inesperado viaje a Sudamérica. Cabe postular que, de la vida bien vivida resulta la serenidad del final (ante la muerte como destino que todos los seres humanos deberemos enfrentar). Una experiencia que, por cierto, no fue la del acosado. El segundo camino corresponde a la fe en un horizonte de esperanza mayor, que se piensa será alcanzado una vez que hemos terminado nuestra tarea aquí en la tierra. Es lo que encontramos, por ejemplo, en la esperanza de realización en plenitud que ofrece el judeocristianismo (y en otras tematizaciones presentes en las distintas religiones). La muerte se presenta, entonces, como la superación de los límites que impone la espacio-temporalidad, y la eternidad se abre como una oportunidad de encontrar mucho que lo aparentemente perdido de un modo irremediable con la muerte. Pero, ¿qué pasa cuando ambos motivos se encuentran aportando una clave de sentido nueva capaz de significar esta vida y nutrir la esperanza futura a la vez? Aquí el tercer camino de significación de la propia vida (a veces radicalizada hasta la muerte) en el que confluyen ambas perspectivas. Lo sembrado en esta vida como don de sí en libertad tiene su correlato en la eternidad. Una vida bien vivida será plena en la eternidad. Llegaremos a cosechar en la eternidad lo que hayamos sembrado en el tiempo presente.

La muerte como radicalización de la entrega es un motivo que también se encuentra presente en la experiencia religiosa del cristianismo: Cristo murió en la cruz por la causa del

reinado de Dios. El cristianismo entiende que el significado último de esa entrega debemos buscarlo en el don de Dios en Cristo (Jn 3,16-17) y en el misterio de la cruz como radicalización de esta entrega (Jn 13,1-2). Tenemos, además, el llamado e invitación que hace Jesús a sus discípulos: "el que quiera salvar su vida la perderá, pero el que pierda su vida por mí, la conservará" (Mt 16,25). Inscritas en una experiencia religiosa como esta, las entregas que el ser humano realiza en esta vida encuentran un plus de sentido en un más allá de la historia, y lo hacen en virtud del *por quién* de la entrega. Esto sucede cuando se comprende la propia vida entregada como una respuesta agradecida de la humanidad al *pro nobis* de la pasión.

Por su parte, a la vista de Cristo en la cruz se comprende mejor la positividad escondida en la entrega de Fray Pedro, Esteban, Sofía y tantos otros. En el misterio de la existencia, quienes pierden la vida luchando por una causa justa, de alguna manera, van rompiendo el círculo del sinsentido en el que tantas veces hemos visto despeñarse a la humanidad (en *Los pasos perdidos*, de acuerdo con Spengler, el sinsentido en que ha caído la civilización moderna). Así, las muertes de Fray Pedro, Sofía y Esteban, Mackandal y Ti Nöel, vistas en su conjunto, son muertes que se espera, finalmente, serán capaces de rescatar a la humanidad, el mundo y la historia del absurdo. Se trata de hombres y mujeres que recorrieron la vida sabiendo hacia dónde iban y que, en algunos casos, tuvieron ocasión de afirmar este propósito hasta la muerte. En todos ellos tenemos sujetos que se sitúan en la historia ya no como espectadores pasivos, sino como sus reales protagonistas. Podemos pensar, entonces, que –esto como concesión al sentido de la existencia y como consuelo ante la conciencia de incompletud de un proyecto de largo alcance, que va pesando cada vez más en la medida que los años pasan y la vida se agota–, aunque no siempre las historias individuales alcancen el objetivo esperado y ellas terminen en un aparente fracaso, vista la historia en su conjunto, ahí donde existe un compromiso por una causa justa –que misteriosamente se une a la entrega del Hijo en la cruz y así se hace fecunda–, aun cuando nosotros mismo no veamos ese día, se está haciendo una aporte a aquel momento en que, finalmente, el ser humano dará a luz una más plena y realizada humanidad.

Es de notar, además, que caben diversas claves de sentido para quienes pierden la vida por una causa justa. Quienes postulan la existencia de un más allá encontrarán claves de sentido distintas que las que tendrán quienes piensan que la vida empieza y se termina aquí.

La idea de eternidad como sostén de la esperanza (credo que seguramente tendría un fray Pedro, a diferencia de la perspectiva atea de Esteban y probablemente Sofía), ciertamente supone una diferencia a la hora de significar la propia muerte. Lo interesante es que, sea que se le dé un sentido inmanente o trascendente a la muerte, en uno y en otro caso, cuando media una causa que así lo vale y existe la conciencia de ser parte de una lucha que trasciende el propio esfuerzo, esa muerte encuentra un sentido. Sin embargo, la fe en la resurrección (y el sin-techo de la esperanza que de ella depende) aporta un horizonte de realización mayor que le da un significado que trasciende las fronteras de la historia. Esa esperanza, integrada en lo que el ser humano es capaz de hacer en esta vida e historia, permite una afirmación del presente como una realidad que no se agota en lo que resulta del esfuerzo del ser humano en las coodenadas espacio-temporales en que ese esfuerzo en el presente se inscribe, porque esa entrega, aunque sea para quien la protagoniza una entrega con sentido, finalmente, se piensa le significará de todos modos perder para siempre la vida. En la mirada cristiana, en cambio, precisamente por el camino de la vida entregada esa vida (la única que se tiene) alcanza su definitividad.

Entre las perspectivas abiertas por la obra de Carpentier para abordar el fenómeno de la muerte se destaca también su carácter de misterio. Los relatos nos recuerdan en diversas ocasiones que la muerte es un misterio y, en cuanto tal, provoca en el ser humano un profundo respeto. Es lo que se refleja, por ejemplo, en *Los pasos perdidos*, tanto en la escena del funeral del padre de Rosario, como en la ceremonial lucha contra la muerte que libra el hechicero de la aldea. En el funeral nos vemos ante el tiempo consagrado para el ritual compartido, los gestos de dolor, la despedida. Todo ello como señales que, según logra ver el protagonista, dan cuenta de que en ese mundo primitivo existe un singular conocimiento del lenguaje misterioso de la muerte. Algo que el mundo civilizado desconoce o ha perdido. Nos podríamos preguntar cuál es la relación que ve el protagonista entre la respetuosa acogida de la muerte y el conocimiento de su lenguaje. Para responder a esta pregunta, ayuda recordar que una preocupación central en *Los pasos perdidos* es la monotonía y el sinsentido de la vida, esto como uno de los más serios problemas que debe enfrentar la civilización occidental. Por su parte, en la tesis del autor, ante la decadencia de occidente (Spengler), América es una señal de esperanza. Entonces, debe existir una relación entre este conocimiento del lenguaje de la muerte y el sentido de la existencia. Nos atrevemos a

aventurar una hipótesis. Podemos pensar que, dado que el ser humano habita en el lenguaje (Heidegger), el lenguaje de la muerte comporta un particular modo de situarse en la existencia, con ritmos y modos que expresan un real aprecio por la vida, con conciencia de la fugacidad de lo que tenemos y, finalmente, acompañado del anhelo por lo que aún no conocemos, esto último como una realidad hacia la que el misterio de la muerte señala. Se sigue, en virtud de este conocimiento, la capacidad de apostar por lo que realmente le importa a la existencia. El lenguaje de la muerte sería, por lo tanto, lo que permitiría al ser humano, de alguna manera, habitar desde ya en el misterio que la muerte anuncia.

El segundo episodio que nos pone en relación con el misterio de la muerte es aquel en el que el hechicero de la aldea lucha contra los mandatarios de la muerte. Llama la atención la solemnidad y el silencio ritual que acompaña ese momento. Sorprende, además, ver cómo en ese combate desigual el ser humano ha dado origen a la música (cultura). La relación que se establece en la novela entre la muerte y el nacimiento de la música nos hace pensar. Existe en el ser humano una fecundidad escondida que sólo se conoce cuando éste se ve enfrentado a su propia fragilidad y debe lidiar con el límite último y definitivo de la existencia. Es admirable también ver cómo brilla lo mejor del ser humano, expresado en creatividad y en capacidad de dar forma a lo nuevo, cuando, desde la limitación que le es propia, se abre al misterio (en este caso de la muerte). Finalmente, caemos en la cuenta de lo insuficiente que resulta el lenguaje humano, cuando lo que se pretende aprehender es el misterio. Es entonces cuando el ser humano se ve impelido a crear lo nuevo (en este caso la música).

Finalmente, diremos una palabra sobre el valor que tiene para la comprensión de salvación la perspectiva que Welte llama *diferencia de salvación*. Hemos dicho hace un momento que en las experiencias de la culpa y la muerte se deja sentir la diferencia (y necesidad) de salvación. Los textos literarios nos han hecho ver que la diferencia de salvación no sólo permite al ser humano entrar en contacto con sus necesidades salvíficas, sino que la diferencia es *en sí misma* un lugar de salvación. Así, por ejemplo, en la esclavitud como evidente señal de injusticia. Esa negatividad fue para algunos una oportunidad de generosidad y compromiso. La culpa en *El acoso* se presenta como una molesta espina que le recuerda al acosado lo no-debido de sus actos y lo mueve a querer rectificar los errores cometidos. El sinsentido en *Los pasos perdidos* se transforma en una provocación que aprieta por dentro y, así, se traduce en una fuerza interior capaz de poner al ser humano en movimiento hacia

nuevos horizontes. La fuerza nacida de la diferencia aporta a la salvación, en la medida que se presenta como un dinamismo capaz de disolver la negatividad que causa la situación de no-salvación. Cabe postular, entonces, que, al momento de pensar la salvación, no sólo son importantes los polos en tensión (lo no-salvo y lo que el ser humano busca como su salvación), sino la diferencia misma, como lugar de la presencia divina en el mundo y de la manifestación de Dios *salvando* y, de paso, como un lugar de conocimiento de Dios como un Dios que salva. La salvación de Dios no es algo que nos llegue *a pesar* de las dificultades y contradicciones de la vida presente, sino, precisamente, *en* medio de ellas. Al atender a este hecho, se presenta la posibilidad de conocer, junto con la gracia divina que salva, al Dios de la gracia que se hace presente en medio y a partir de las negatividades que involucra la existencia. Entonces, una importante conclusión que se desprende de lo que hasta aquí hemos dicho es que Dios salva *contando con la diferencia*.

2. Aproximación fenomenológica al problema del mal

La diferencia de salvación nos introduce en el desafío que representa para el pensar en general (también para la teología) el problema del mal[3]. El mal es para el ser humano un enigma. La pregunta por el origen del mal recorre la historia del pensamiento sin que de este esfuerzo intelectivo se haya llegado a una respuesta satisfactoria. Sin embargo, en medio del misterio que lo envuelve, es claro (en el libro del Génesis al menos) que el mal no viene de Dios, ni depende de la materialidad del mundo. Dios es bueno y la obra de sus manos también lo es (cf. Gen 1,31; GS 12).

Sin embargo, esta primera claridad no es suficiente. El mal sigue siendo para el ser humano un enigma y pensar el mal un desafío. ¿Por qué su importancia? Como afirma Gesché, porque el mal representa "el mayor escándalo que existe en el mundo"[4]. Las hondas aspiraciones del ser humano se ven condenadas a la imposibilidad. La afirmación de la vida se resuelve en muerte. La libertad y el exceso terminan en nada. El drama mayor se presenta

[3] Sobre el mal, cf. Adolphe Gesché, *El mal: Dios para pensar I*, trad. por Alfonso Ortiz Crespo, 3.ª. ed. (Salamanca, España: Sígueme, 2010); Paul Ricoeur, «Libro II: La simbólica del mal», en *Finitud y culpabilidad*, trad. por Cristina de Peretti della Rocca, Julio Díaz Galán, y Carolina Meloni, 2.ª. ed. (Madrid, España: Trotta, 2011); Andres Torres Queiruga, *Repensar el mal: de la ponerología a la teodicea* (Editorial Trotta, S.A., 2012).

[4] Gesché, *El mal*, 15. Cf. Concilio Vaticano II, «Constitución pastoral "Gaudium et Spes", sobre la Iglesia en el mundo actual», en *Concilio Ecuménico Vaticano II: constituciones, decretos, declaraciones*, ed. por Angel Suquia Goicoechea (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993), nº 13. Sobre la cuestión del mal, ver además Ricoeur, «Libro II: La simbólica del mal».

al tener en cuenta que el mal sigue ahí y no sabemos por qué. Este hecho pone en cuestión todo lo que podamos decir de la salvación y de Dios como un Dios que salva.

Como como veíamos en la primera parte, para el judeocristianismo el mal es lo no-debido en una creación que fue creada por Dios y por lo tanto es buena. El mal rompe y degenera y, en cuanto tal, representa una gravísima amenaza que pesa sobre esa creación.

Por nuestra parte, somos conscientes que todo lo que podamos decir en torno al problema del mal no elimina su carácter de misterio. Sin embargo, es necesario volver a someter ese misterio a lo que sí puede el pensar. ¿En qué línea se puede progresar en lo que respecta a la comprensión del mal? Ante todo, evidenciando con mayor claridad la malicia del mal, el daño que provoca en el mundo y la urgente necesidad que tenemos de recibir salvación (que, dada la envergadura de la necesidad salvífica, sólo puede provenir de uno más grande que nosotros).

Cuando se trata de pensar la salvación como liberación del mal, la literatura hace un valioso aporte en lo que respecta a la aproximación al fenómeno del mal. Lo propio de la literatura no es el mal-explicado, sino en el mal-narrado. Con el poder de la escritura el pensamiento es superado en el drama. Entonces, se tiene la oportunidad de expresar de un modo nuevo aquello que es para el pensamiento una imposibilidad. La literatura no explica, sino que describe la potencia del mal, demuestra cómo la vida se cumple por el camino del dolor y la muerte, habla de lo que el mal simultáneamente niega y afirma, remite a la imposibilidad de afirmar lo absoluto en su absolutez y da cuenta de la vida como una tensión no-resuelta.

Por nuestra parte, como resultado de este recorrido, llegamos a la convicción que el mal en su misterio no es aprehensible por un pensamiento dominador y totalizante. No se puede poseer una verdad que descansa en el misterio. El límite del pensamiento encuentra su superación en una mirada y en una palabra que, consciente de la complejidad que el asunto tratado involucra, no pretende dar cuenta en única fórmula especulativa del todo que abarca el problema del mal, sino que lo muestra desde diversos ángulos, evidenciando así lo que el mal es y significa en la vida del ser humano.

A este nivel, a la vista de los relatos y de cara al anhelo de real libertad que anima al sujeto moderno, podemos desde ya decir lo siguiente. Ante la evidencia de la presencia

persistente del mal en el mundo surge la pregunta, ¿estamos determinados por el mal o hay aún espacio para una decisión en libertad capaz de romper el círculo de la fatalidad y abrir para la humanidad nuevos horizontes? La presencia del mal en el mundo se acompaña de un componente trágico (soy víctima de la tentación y el engaño del Maligno) y de un componente ético (soy culpable de consentir el mal y permitir que el mal entre en el mundo). Su dimensión ética pone en relación el mal y la libertad. Situados en el cruce que aquí se produce se puede subrayar la responsabilidad del ser humano en la cuestión del mal. Cuando así hacemos estamos apostando por su dignidad inalienable y rechazando toda comprensión fatalista de la existencia.

Por otra parte, esta vez atendiendo al aporte que hace la perspectiva creyente a la participación de la libertad en la lucha contra el mal, podemos decir que, si bien es evidente que el mal sigue presente en el mundo, en virtud del don de Dios en Jesucristo, hemos sido liberados de la tiranía del mal[5]. Esto significa que, aun cuando el ser humano se ve continuamente seducido por el mal, es condicionado, mas no se encuentra determinado por él. De hecho, porque el ser humano ya ha sido rescatado por Dios de la esclavitud del mal puede adherir en libertad a la gracia. Al rechazar al tentador y hacer suyo el querer divino, el ser humano se incorpora desde ya a la victoria divina contra el mal. Cuando así sucede, el Adversario es nuevamente derrotado y el plan de Dios se cumple. Por el contrario, si no lucha contra el mal tomando partido por el plan de salvación divino, puede ser sometido a juicio y ser encontrado culpable: donde hay libertad hay también responsabilidad.

Hay al menos dos posibles aproximaciones al problema del mal. La primera es como una lucha primordial en la que nos vemos con Dios y su Adversario (el Demonio) como los protagonistas de la lucha, y con el ser humano que participa de diversas formas en la batalla. La segunda es el análisis del problema del mal como un fenómeno presente en el mundo. Esta segunda entrada evidencia cómo el mal se presenta como una amenaza que no permite (o dificulta) que ser humano haga de la suya una vida buena. Nos interesa esta entrada fenomenológica por diversos motivos. Ella permite ver cómo el mal traba (obstaculiza) la realización plena del ser humano, el mundo y la historia. Visto así, en el marco del concepto de salvación que está a la base de este estudio, el mal puede ser analizado en cuanto

[5] Gesché, *Dios para pensar III: El destino*, 30ss.

impedimento que no permite que la realidad tienda hacia su plena realización. Esta perspectiva fenomenológica nos interesa también en cuanto se presta para rescatar un valioso aporte de la literatura y, así, se presenta como una buena base para el diálogo teo-literario.

La literatura nos pone en contacto con rostros e historias de no-salvación. Permite, así, transitar del Mal (con mayúscula) a los males. Así, de la universalidad que expresa el concepto pasamos a la particularidad del relato. De este modo, a la vista de los males presentes en el mundo, es más evidente la malicia del mal y el daño que el mal provoca al ser humano y al mundo que él habita. Tenemos, entonces, que, cuando interrogamos a la literatura por el significado de la salvación como liberación del mal, ella responde precisando cuáles son los grandes males que amenazan al ser humano, que lo son en cuanto impiden o al menos dificultan que la suya sea una vida buena. En el conjunto de experiencias presentes en las novelas en las que es evidente el poder destructor del mal se destacan tres: la esclavitud, la guerra y el sinsentido. Sobre ellas trataremos a continuación.

La esclavitud

Como vimos en la segunda parte de esta presentación, dos de las obras de A. Carpentier aquí consideradas tienen por temática central el problema de la esclavitud. En *El reino de este mundo* se trata de la esclavitud de la población negra de Haití. En *El siglo de las luces*, de la esclavitud padecida por la población negra de La Guadalupe y Cayena.

En la descripción del fenómeno es interesante lo que sucede en *El reino de este mundo*. En esta novela quien relata la experiencia es Ti Noël. Se trata de un esclavo que habla en nombre de los sin-nombre. En la comprensión del fenómeno se introduce, así, la perspectiva de los sujetos que, como él, padecen tal situación extrema a vista y paciencia del resto de la humanidad. De este modo, el relato permite al lector conocer la problemática de la esclavitud desde lo que ella significa para quienes la padecen en silencio. Se llega, así, a una particular comprensión de lo que la esclavitud significa. No se trata de una comprensión teórica, sino de aquella que parte de la escucha de realidad en la que el fenómeno acontece. Por lo tanto, lo que se propicia por este camino es un modo inductivo (no deductivo) de apropiación de la realidad. Por otra parte, esta mirada a la realidad no es hecha desde cualquier punto de observación, sino desde la perspectiva abierta por el sujeto privado de libertad, torturado y explotado sistemáticamente. Esto nos ha parecido particularmente valioso e importante. Hay

cosas que no se conocen a partir de cifras y descripciones objetivas. Hay un conocimiento que sólo se alcanza cuando interviene el mundo de los afectos y se provoca la empatía. Más aún, hay dolores que sólo se conocen en la medida que se asume la posición del que está sufriendo ese dolor. Esto es algo que propicia la perspectiva abierta por este relato. Algo similar ocurre en *El siglo de las luces* cuando es relatado el momento en que los negros que habían sido recientemente liberados son una vez más esclavizados. El relato describe el bestial grito de dolor que se deja oír entre los negros. Esto se comprende aún mejor, si se piensa en la frustración que debieron sentir quienes, después de rozar la libertad por un lapso de tiempo extremadamente breve, han vuelto a sentir en su cuerpo los grilletes y cadenas que los esclavizan.

Por nuestra parte, valorizamos de un modo especial el particular vínculo que el texto permite con el sufrimiento, en este caso, del pueblo esclavo. En ese sentido, el texto puede ser entendido en sí mismo como una mediación salvífica, en cuanto provoca en el lector el rechazo de la inhumanidad que hay detrás de la esclavitud y la empatía con el sufrimiento de los negros. Así, el texto se presenta como una oportunidad para despertar de la ignorancia e indiferencia, para dar paso a una activa compasión. En la misma línea, el texto ofrece al lector nuevas claves de comprensión del fenómeno de la esclavitud desde la urgente necesidad de liberación que tiene el esclavo. Esa nueva comprensión del fenómeno hace que se pondere mejor el costo que tiene para el esclavo la indiferencia y, como contraparte, el valor que adquiere el compromiso en la causa de la liberación.

En los relatos, especialmente en *El reino de este mundo*, se evidencia también cómo los ciclos de esclavistas y esclavos se van sucediendo en el tiempo. La esclavitud es un fenómeno que persiste en el tiempo. En el mundo reina la injusticia. La sociedad, una y otra vez, se divide entre débiles y poderosos, opresores y oprimidos, esclavistas y esclavos. Al prestar atención a la situación en la que unos y otros se encuentran, nos asalta una duda. Supuestamente los esclavistas son sujetos que viven en libertad y los esclavos son los privados de ella. Sin embargo, si comparamos la grandeza de los caudillos haitianos y la persistente lucha del pueblo esclavo por alcanzar su libertad, con los intereses estrechos y egoístas de los esclavistas, no es tan claro que así sea. A la vista de los hechos nos hacemos la pregunta, ¿quiénes son efectivamente los hombres libres y quiénes los esclavos? El relato habla por sí mismo. Nos preguntamos también por el tipo de liberación que la humanidad

requiere para que la situación de injusticia se modifique de raíz. Al parecer, lo que está a la base es el egoísmo y la división que se traduce en desigualdad, injusticia y opresión. Se comprende mejor por qué la liberación debe ser entendida como una liberación de carácter integral (Gutiérrez).

Debió pasar un largo tiempo antes de que la humanidad reaccionara rechazando la esclavitud. Hasta entonces se pensó que eso estaba bien y se aceptó sin mayor cuestionamiento que entre los seres humanos existen categorías: hay quienes son de condición inferior y quienes son de un estrato superior, unos han nacidos para ser libres y otros para ser esclavos. Mientras la sociedad aceptó que así debían ser las cosas, se legitimó la desigualdad y se permitió la esclavitud. Según deja entrever el relato de Carpentier, la religión institucional fue cómplice de esto con su silencio o derechamente responsable al desviar la atención hacia un mundo alternativo (reino de Dios) en el que, supuestamente, el ser humano encontraría la felicidad. En la obra de Carpentier hay una dura crítica contra la Institución eclesial. Los dioses de los blancos son aliados del poder que esclaviza. Esos dioses deben ser derrotados junto con aquellos que les rinden culto, para que el pueblo esclavo alcance la libertad. Aquí una nueva modulación de lo que en su momento pensaron Nietzche, Feuerbach y otros. Justamente cuando esto hace, la religión se transforma en el opio del pueblo (Marx). Dejamos, así, esbozado un tema de fundamental importancia, que deberá ser tratado con mayor detención en su momento. Es lo que nos proponemos realizar cuando, en el marco de las mediaciones salvíficas que participan de la obra de la salvación que Dios realiza en Jesucristo, tratemos sobre la Iglesia como mediadora de la salvación.

En *El siglo de las luces* el fenómeno de la esclavitud (y el anhelo de libertad que lo acompaña) es puesto en un nuevo escenario. Se trata, esta vez, de la decisión del pueblo francés de promover los ideales de igualdad, libertad y fraternidad por medio de una revolución. La revolución se encuentra con una América que ha sido transformada en una tierra de esclavos. Si lo que se pretende es promover los ideales de la revolución también en América, entonces, se debe hacer frente al problema de la esclavitud. Como hemos visto, la respuesta viene mediada por un Decreto que declara abolida la esclavitud, que se acompaña de la guillotina como brazo secular de la libertad. Sin embargo, ni el Decreto, ni la guillotina, finalmente, cumplen con su propósito. No fue suficiente un papel venido de Francia ni una máquina de matar para desmontar una estructura de injusticia y desigualdad como la que

existía en América. Entristece ver cómo fracasa la intención de dar curso a la las ordenanzas venidas de Francia. Se trata de una sociedad que había hecho suyo un modo desigual de relacionarse. Los políticamente poderosos eran los mismos que se beneficiaban económicamente con la esclavitud de los negros. ¡No esperarían que se despojaran a sí mismos de los beneficios que obtenían con la esclavitud! Por eso la abolición de la esclavitud se transformó en una promesa incumplida. Es lo que se ve reflejado en la historia de Víctor Hugues en La Guadalupe y Cayena. El sujeto tuvo en sus manos la oportunidad de provocar una transformación significativa en la América esclavista, pero no lo hizo. Primaron sus intereses económicos por sobre sus ideales. Por eso, de acuerdo con la descripción que encontramos en el relato, la revolución francesa en América, finalmente, fracasó. Esto nos hace pensar. No todos los que dicen ser defensores de la libertad están realmente dispuestos a luchar por ella. Esto porque, si bien la libertad, igualdad y fraternidad son ideales que responden a lo que el corazón humano quiere ver realizado, existen inclinaciones y tendencias que van contra el ideal, y estas son las que muchas veces se imponen.

En *El reino de este mundo* no ocurre lo mismo y esto llama la atención. ¿Qué hace la diferencia? Si bien el escenario es muy similar (se trata de una sociedad injusta, dividida entre esclavistas y esclavos), a diferencia de lo que ocurre en *El siglo de las luces*, la lucha contra la esclavitud es protagonizada por el mismo pueblo esclavo. La población negra de Haití sabía que la liberación dependía de ellos. Según había sido transmitido de padres a hijos, ellos habían nacido como un pueblo libre, destinado a la libertad, y serían ellos mismos quienes, con la ayuda de los Loas africanos, en el tiempo propicio se alzarían en violenta lucha y conseguirían la victoria que les devolvería la libertad. Se esperaba que la victoria proviniera de un gran Levantamiento que vendría a torcerle la mano al destino para enmendar el rumbo de la historia. El pueblo esclavo desde ya paladea la victoria. La describen como una humillante derrota de los opresores y como motivo de júbilo y alegría para el pueblo esclavo. En las imágenes que se utilizan para describir el triunfo final se deja sentir ese deseo de venganza. Manda en ello el sufrimiento, la frustración y la amargura acumulada durante largos años de injusta y dolorosa esclavitud.

Es de notar que en este relato se destacan nuevos elementos capaces de aportar a una re-comprensión de la salvación. Uno de ellos es la violencia que resulta de la injusticia y que se presenta como resistencia y no-resignación. La liberación esperada es liberación, a la vez, de

la injusticia y de la violencia que ella provoca. Al combatir la injusticia, se aborda de paso el estallido que esa injusticia provoca. Tenemos, en segundo lugar, el *desde dónde* proviene la fuerza liberadora. No viene de fuera, sino que brota del interior del pueblo esclavo. Esto hace que tenga una eficacia mayor. Al tener en cuenta esto último, hace aún más sentido que la encarnación sea el modo elegido por Dios para llevar adelante la salvación.

La liberación se acompaña de la derrota del Dios de los blancos y la religión que ellos promueven. Ella resulta de la lucha y la victoria del pueblo esclavo, dirigido por sus caudillos y acompañado por los Loas africanos que pelean a su favor. En la persistente lucha del pueblo de Haití inciden sus creencias, concretamente, su confianza en el poder del vudú y en la promesa de su líder (partícipe de ese poder). Tenemos en el vudú la fe en poderes ocultos presentes en el mundo, que son capaces tanto de proteger como de destruir a los seres humanos. Mackandal fue sacrificado en una pira encendida. Sin embargo, los suyos no lo vieron morir, sino que lo vieron superar las llamas y transformarse en un ser inmortal. Desde ese momento tuvieron la certeza que en su lucha por la libertad suya sería la victoria, porque tanto ellos como su líder Mackandal eran protegidos por el poder del vudú. El pueblo de Haití, pese a su clara desventaja en fuerza y número respecto de los colonos europeos, luchó hasta conseguir su independencia. El pueblo esclavo siempre pensó que la victoria le pertenecía, porque su líder estaba con ellos (pese a haber muerto) y los Loas africanos peleaban a su favor. Bastaba con sostener la lucha con tesón y paciencia, hasta que esto, finalmente, aconteciera.

La guerra

La obra de Carpentier permite también una aproximación fenomenológica al problema del mal que se hace presente en el fenómeno de la guerra. Como hemos visto, la guerra es uno de los temas recurrentes en la obra de Carpentier. Esto no es extraño si se tiene en cuenta que Carpentier escribe prácticamente toda su obra en la segunda mitad del siglo XX, es decir, en una época marcada por las dos Guerras Mundiales.

En “Semejante a la noche” la guerra se presenta como una constante que, a la vez, se repite en el tiempo y va creciendo en su capacidad de destrucción en la medida que la humanidad progresa y se desarrolla. Así, la guerra hace que la historia humana parezca una realidad detenida.

La guerra nos pone en contacto con la violencia de la que el ser humano es capaz. Sorprende pensar que el ser humano, bueno por origen, sea capaz de tanta destrucción. Las dos guerras mundiales y el holocausto judío (a las que hace alusión el protagonista de *Los pasos perdidos*) son un buen ejemplo de ello. Visto su alcance e irradiación, es claro que se trata de una realidad que pone en riesgo el futuro de la humanidad. Aquí un claro reflejo de la capacidad que tiene el mal de ganar terreno en el mundo, y de cómo va dejando a su paso una estela de perversión y muerte. El protagonista de *Los pasos perdidos* se preocupa, además, de subrayar las responsabilidades compartidas que hay detrás de esa masacre: hubo quienes fueron sus directos protagonistas, pero también están quienes, como silenciosos testigos, se hicieron cómplices de ella. Los que observaron en silencio no son mejores que quienes fueron los responsables directos en el estallido de la guerra. Unos y otros deben asumir su responsabilidad.

La culpa del ser humano en la destrucción masiva que significó esa guerra de alcance planetario es un motivo con importante potencial soteriológico. Hablamos de una salvación ya acontecida, sin embargo, hay huellas evidentes de que el mal sigue presente en el mundo. Al centro se ubica el ser humano que es capaz de siembra y destrucción. Esto nos hace pensar en el modo divino de llevar adelante el plan de salvación: "el que nos creó sin nosotros no nos salvará sin nosotros" (Agustín). Este principio no sólo aplica para la salvación individual, sino, en este caso, remite a la salvación compartida que, en virtud de la decisión del individuo, podrá alcanzar a la humanidad en su conjunto. Esta dimensión social y colectiva de la salvación, que depende de la decisión individual, es un aspecto fundamental a tener en consideración al momento de re-pensar la salvación.

Como bien ha comprendido el protagonista de *Los pasos perdidos*, después de las atrocidades cometidas durante la primera mitad del siglo XX, la humanidad en su conjunto quedó situada en un lugar diferente (por cierto, no mejor). La violencia y destrucción que el ser humano se ha permitido ha sido tal que ha dejado una huella imborrable en su memoria identitaria. El ser humano ha traicionado lo que él es y lo que él se sabe llamado a ser, ha visto desdibujarse su futuro y muchos han perdido la esperanza. La sociedad y la cultura se han hecho pedazos a nivel de sus cimientos. Aquí un claro ejemplo de la degradación que provoca el mal en el mundo. Aunque no es lo mismo, porque el pecado original supone un aguijón del mal clavado en el origen primero del que brota todo lo demás, la situación que se

sigue a determinadas decisiones humanas en libertad se parece bastante a lo que, según relata el libro del Génesis, provocó ese primer pecado.

En la obra de Carpentier, la decisión del ser humano a favor de la destrucción (guerra) va de la mano con su capacidad de dar forma a lo bello, de afirmar lo verdadero y de elegir lo bueno. Aquí la contradicción: el mismo que ha sido y sigue siendo capaz de lo sublime, es el que ha provocado tales atrocidades. Confunde y avergüenza, además, el que la guerra sea provocada por una sociedad que se entiende a sí misma como una sociedad *civilizada*. El mal ejerce su gobierno sobre un ser que ha sido dotado de grandes capacidades, con una larga historia que contar. Impresiona pensar que exista en el ser humano la capacidad de declarar una guerra. Si de algo necesitamos ser rescatados, es de esta inclinación a destruir lo que es nuestro. El mismo ser humano, que es capaz de dar forma a una realizada humanidad, es capaz de destruir todo lo que encuentra a su paso. A la vista de lo anterior, nos es dado a pensar que, así como del corazón humano depende el consentimiento al mal, el lugar donde acontece la primera batalla contra el mal es ese mismo corazón.

La guerra se presenta en los relatos como una fuerza destructora que tiene un alcance cada vez mayor. Si la salvación se espera como un reino de paz, debe acelerar su llegada o será demasiado tarde. De continuar por el mismo camino, seguramente en poco tiempo más no existirá humanidad alguna capaz de tender hacia un destino salvífico. *Ahora* y no en el no-tiempo la humanidad necesita que advenga el reino de Dios.

El argumento del soldado universal de "Semejante a la noche" ayuda a comprender por qué el ser humano elige la violencia. En su caso manda el engaño (auto-engaño). El mito de la caída se repite, aunque aquí no es necesaria la serpiente. Sólo así se comprende que la humanidad, que es buena de raíz, se preste para algo así. Hay quienes han llegado a pensar que el honor y la grandeza del ser humano valen el precio de una guerra, y que el ansia de poseer y dominar sobre los demás se pueden disfrazar de heroísmo. Al final del relato hay un momento de lucidez: como hemos visto, cuando está a punto de embarcarse para la guerra, el soldado siente pesar.

Queda la pregunta, ¿toda guerra tiene el mismo valor y significado? Hay en la obra de Carpentier una salvedad. En la guerra que libró España contra la dominación francesa murieron dos personajes de *El siglo de las luces* (Esteban y Sofía). El pueblo español se

levanta contra sus opresores. Lo mismo ocurre con el pueblo de Haití. Pueblos que se lanzan a la guerra para conquistar lo que es suyo, aun cuando haya muchos que pierdan la vida en el intento.

El sinsentido

Como hemos visto, en la obra de Carpentier el problema del sinsentido está presente, ante todo, en *Los pasos perdidos*. El autor refleja en el protagonista de la novela la situación que vive el sujeto en la modernidad. Se relata la experiencia de un hombre cualquiera, que es esclavo de una sociedad que lo ha ido deshumanizando. Tanto en el trabajo como en la intimidad del hogar manda la rutina y la monotonía, la ausencia de motivación y la falta de entusiasmo. El sujeto se ve envuelto en la tristeza y el desencanto.

Lo que vive el ser humano en la civilización moderna es comparado con *la suerte de Sísifo*. Esto llama la atención. Un personaje mitológico sirve al autor para dar cuenta de uno de los grandes males de la modernidad, ¿será que entre lo antiguo y lo nuevo hay mucho en común? Al igual que el personaje de la mitología griega, el sujeto moderno sube la misma colina una y otra vez, cargando con una pesada piedra de la que no se puede liberar. La suya es una vida en la que no encuentra gusto ni sentido, esclavo de la rutina, puede sentir cómo va siendo poco a poco consumido por dentro. La suya es una vida (si eso es vida) que se reduce a un ir y venir sin un real propósito para su esfuerzo cotidiano. El tiempo transcurre sin dejar tras de sí nada digno de ser recordado. Finalmente, se trata de una vida sin historia ni recuerdos, que es recorrida por uno para el cual todo esfuerzo termina en nada que realmente le importe a la existencia.

El daño mayor, según permite ver el protagonista de *Los pasos perdidos*, es a nivel de la interioridad personal, lugar desde el que el sujeto se abre al mundo. Se trata, en concreto, de ese centro vital que hace al ser humano un ser capaz de crear lo nuevo, de expresar belleza, en definitiva, de tender existiendo hacia un horizonte de esperanza. Como refleja el relato y tematiza uno de los epígrafes del texto, el sujeto moderno se ha vuelto incapaz de *sentir el aroma de la vida*. Tan profundo es el daño, que ha llegado a configurar una auténtica *era*. Se trata de la *era del Hombre-Avispa y el Hombre-Ninguno*. La imagen que se crea a partir de este doble apelativo es elocuente. La situación en que se encuentra ha ido desdibujando y neutralizando lo humano de la humanidad. El actuar y la identidad personal se ven afectados,

resultando un ser humano que ya no es realmente ser humano y que entre la totalidad de los suyos pulula como si fuera *ninguno*.

Carpentier en *Los pasos perdidos* propone como salida para quien está siendo destruido por una cultura decadente, la huida de esa cultura que lo deshumaniza y la inserción en una nueva cultura que no posea los vicios que tiene la propia. Es la experiencia del protagonista: cruzando el mar existe un lugar remoto en el que aún se respira el aroma de la vida. Es lo que, en el marco del relato, representa la América primitiva para esa agotada civilización moderna. ¿Cuáles son las notas que diferencian la vida que encuentra en Santa Mónica de los Venados de la vida que tenía en Nueva York? Al menos dos notas se destacan: la sencillez de vida que definen determinados ritmos y modos de vivir, y la significatividad del encuentro con un Tú amado y amante que lo despierta al amor.

Sin embargo, el final del relato descorazona. Llegado un momento, el musicólogo, que parecía haber hallado su paraíso terrenal, es arrancado de Santa Mónica de los Venados. Movido, en parte, por lo que no encuentra en la precaria localidad y, en parte, por lo que ha dejado atrás al salir de la civilización, regresa al lugar del que provenía. Cuando quiere volver no puede. Queda, así, planteada la pregunta, ¿es posible recomenzar? ¿puede ser sembrado en un lugar virgen y no contaminado quien ya posee los males de la civilización moderna? Si algo así no es posible, entonces, ¿todo está perdido? Una pregunta urgente ha quedado planteada.

Aventurando, finalmente, un posible puente que vincule el relato carpenteriano con la que podría ser una experiencia creyente de salvación cabría decir lo siguiente. Si la pregunta fuera por el modo como la concreta experiencia del protagonista en Santa Mónica de los Venados reflejaría la silenciosa y a veces ignorada acción divina, tal vez habría que buscarla en la diferencia que existe entre una vida vivida en tono menor y una vida preñada de sentido, que depende de las claves de significación y estilos de vida que el ser humano recibe de una auténtica experiencia de Dios (sea o no tematizada como tal), y que es mediada, en este caso, por la experiencia de encuentro y por ritmos de vida en los que se cultiva una vida realmente humana. La proclama de Jesús que encontramos en el evangelio de Juan –¡he venido para que tengan vida y vida en abundancia! (Jn 10,10)– iría en esta línea.

3. Una libertad liberada y comprometida

La obra de Carpentier nos ha permitido abordar el problema del mal. Lo hemos hecho a partir de tres fenómenos: la esclavitud, la guerra y el sinsentido. A la vista de estos fenómenos es clara la necesidad que tiene el ser humano de salvación. Para la tradición judeocristiana Dios es el Libertador. El recorrido que hemos hecho hasta aquí nos ha llevado a entender esto de la siguiente manera. Cuando hablamos de liberación divina, estamos entendiendo que se trata de una liberación de carácter integral (Gutiérrez). Dios, por su parte, para actuar en el mundo como su Libertador cuenta con la libertad humana. Así, la libertad humana al ser liberada por Dios es hecha capaz de participar en la obra que Dios lleva adelante en el mundo.

De acuerdo con el testimonio bíblico, para que la gracia de Dios pueda actuar en el corazón humano, media por parte del ser humano la disposición y apertura al don de Dios. La gracia de Dios libera la libertad y hace al ser humano capaz de compromiso. Esto es importante. Dios para llevar adelante su plan de salvación cuenta con el ser humano como su aliado. La salvación supone tanto la liberación de la libertad como la invitación a colaborar en la obra de Dios. El perdón divino es un perdón que *libera de* lo que ata la libertad y *libera para* un activo compromiso en la obra de Dios. Tenemos a la par la acción de Dios en nosotros (redención del pecado y liberación de la libertad) y la acción de Dios con nosotros. De este modo, cuando se trata de la obra de la salvación, hablamos tanto del lugar de Dios como de la participación del ser humano en ella. Lo admirable es que el real protagonismo divino no significa restar en participación del ser humano (la responsabilidad humana en la obra de la salvación), por el contrario, la salvación divina supone esa participación. La participación del ser humano en la obra de Dios supone la libertad y compromiso, que es, a su vez, lo que permite que la realidad sea transformada según el querer divino. Lo interesante es que este modo de Dios de salvar hace que el carácter inconcluso de la creación no se presente como una limitación, sino como una valiosa oportunidad de participación del ser humano en la obra de Dios. Así, la realización del plan divino incluye la activa colaboración del ser humano y su creativo aporte en la figura que finalmente asumirá el mundo cuando alcance su estado de realización en plenitud.

Al tratar sobre los modelos soteriológicos en la historia de la teología nos encontrábamos con la relación y diferencia entre la satisfacción y sustitución. En el primero se acentúa la

responsabilidad humana en la obra de Dios, en el segundo, la incapacidad del ser humano de colaborar en ella. Para Lutero, dado que el ser humano ha sido duramente dañado por el pecado, tiene la necesidad de contar con quien actúe en su lugar. Al plantear la cuestión de la participación del ser humano en la obra de Dios y la gratuidad del don divino, se podría llegar a pensar que hay que definir si lo que acontece aquí va en la línea de la satisfacción (obra del ser humano) o la sustitución (el enviado de Dios lo hace en su lugar). Al finalizar este recorrido concluimos que el desafío de la teología es pensar la participación del ser humano en la obra de Dios sin negar el protagonismo de Dios y la gratuidad del don divino. La representación (el *pro nobis* de Cristo) supone, a la vez, el *por amor a nosotros* y *en lugar nuestro*. La pregunta es cómo participa en esto la entera humanidad y de qué manera se hace presente la responsabilidad del ser humano en la reparación del daño que ha sido causado en el mundo por culpa del pecado. Lo que es claro, no se trata de elegir entre la obra de Dios en Cristo y la participación del ser humano en ella. En este recorrido hemos aprendido que la redención es un movimiento del cual el ser humano tiene parte *en Cristo*. La humanidad tiene ocasión de reparar *en Cristo* el daño que el pecado ha causado en el mundo y de colaborar en la misión de llevar el mundo a su plenitud.

En este modo de entender la salvación se destaca el valor del compromiso responsable del ser humano que, simultáneamente, lo dignifica a él y es causa de bien para el mundo. Se siguen al menos dos consecuencias. La primera tiene que ver con la definitiva figura que alcanzará el mundo. La salvación llevará la huella de lo que el ser humano haya hecho con lo que fue puesto en sus manos. Así, la participación del ser humano en la obra de Dios aporta a la creación nuevos matices (inesperados). La segunda se relaciona con el lugar del ser humano en el mundo. Porque el ser humano es responsable de su mundo, se espera que lo propio de la relación del ser humano con el mundo que él habita sea *el cuidado*.

La cuestión del compromiso del ser humano en el mundo es un motivo recurrente en la obra de Carpentier. Lo encontramos, por ejemplo, en *El reino de este mundo* en la figura de Ti Noël. En las palabras finales del protagonista se da a entender que en la tarea de hacer del mundo un mejor lugar se destaca lo más humano del ser humano. La enseñanza que el lector puede rescatar de las palabras de Carpentier (puestas en boca de Ti Noël) es que el ser humano tiende a la plenitud no mágicamente, sino en virtud del ejercicio de la libertad, y que ello ocurre en la medida que el ser humano pone lo mejor de sí para hacer del mundo un

mejor lugar. El protagonista de *Los pasos perdidos*, por su parte, se sorprende y siente gran admiración por los de su raza, al ver que el ser humano (en este caso el Adelantado) es capaz de fundar ciudades. Le ocurre algo similar cuando ve nacer de su interior el Treno (creación musical). En la capacidad de crear y dar forma a lo nuevo se manifiesta también la grandeza del ser humano. Tenemos, finalmente, en *El siglo de las luces* la consigna de Sofía: ¡hay que hacer algo! En las palabras de la joven cubana se recoge una convicción que puso en movimiento la revolución y las grandes luchas de independencia (como la lucha española contra el dominio francés en la que murieron Sofía y Esteban). A la vez, toma forma un particular modo de entender el lugar que le corresponde al ser humano en la historia. Si lo que se pretende es que los cambios ocurran y que la nueva sociedad nos alcance, entonces el ser humano debe hacer algo. El ideal revolucionario se asemeja en ese sentido con el ideal cristiano, ante todo, en la esperanza de ver cambios significativos que se traduzcan en un nuevo modo de habitar el mundo, y que hagan del mundo un mejor lugar en el que sea posible vivir una vida buena.

En la obra de Carpentier hay una fuerte crítica a la religión, sobre todo en cuanto sirve de pretexto para que el ser humano se margine de un compromiso en la transformación de la realidad. La pregunta que nos hacemos a la vista de lo que hemos dicho en las páginas anteriores, es si efectivamente cuando se pretende un cambio social, debe mediar el rechazo de Dios, la religión y/o la Institución que promueve una opción creyente (en este caso la Iglesia católica). Creemos que esto se resuelve, más bien, a partir de un discernimiento del referente religioso en cuestión. No existe un único modo de entender la religión. No cualquier experiencia religiosa ni modelo de Iglesia responderá a lo que el ser humano requiere para que la suya sea una vida comprometida en hacer del mundo un mejor lugar. Se sigue la pregunta por la imagen de Dios, la religión y el modelo de Iglesia que realmente promueven una experiencia de encuentro con el misterio divino y un compromiso en la transformación del mundo de acuerdo con su plan de salvación. Retomaremos esto en el capítulo final, al tratar sobre la Iglesia como mediadora de la salvación.

CAPÍTULO 10

LA SALVACIÓN EN LAS COORDENADAS DE LA HISTORIA

El ser humano es un ser-en-el-mundo. Por eso la realización del ser humano y el progreso del mundo van de la mano. Así también la salvación del ser humano es salvación *en* el mundo y la realización humana, junto con beneficiar al ser humano, representa un bien para el mundo que le pertenece. El plan salvífico divino considera la íntima relación que vincula al ser humano con el mundo que habita. Así, Dios lleva adelante su plan de salvación desde dentro de la realidad creada, contando con sus propias fortalezas.

Es de notar cómo la consideración del mundo como espacio de salvación supone superar una visión dualista de la realidad (contraposición entre su dimensión material y espiritual). Algo que es confirmado con la encarnación: cuando se dice que Dios se ha hecho carne, se está reconociendo que la materialidad del mundo (carne) fue juzgada digna de Dios. Sorprende pensar que el plan de Dios, pudiendo ser conducido por otros caminos incluso más rápidos y eficaces, fue llevado adelante contando con la mundanidad del mundo.

La salvación, además, acontece *en la historia* y se realiza *como historia*. A la salvación se llega por el camino de la existencia. Ella resulta del desarrollo en el tiempo y en el mundo de lo que le ha sido dado al ser humano, en principio, como semilla. Por lo tanto, cuando decimos que la salvación acontece en la historia, estamos afirmando que se trata de un proceso de crecimiento y desarrollo que madura en el tiempo. El tiempo guarda dentro de sí una doble positividad. Junto con ser ocasión para que la realidad se desarrolle en pos de lo que es para ella posible y debido por mor de ese origen germinal, el tiempo es lo que hace posible que crezca y se desarrolle la familiaridad de lo no-divino con la divinidad. Así, en la medida que avanza la historia, la realidad creada se va acostumbrando a lo que será su existencia en Dios (Ireneo). Al mismo tiempo, el tiempo ofrece al ser humano la oportunidad de dejar en el mundo una impronta única. Aquí una señal de la disposición de Dios hacia su creación: Dios confía (y se arriesga) al dejar su plan de salvación en manos de su criatura. Son variadas las opciones posibles para dar continuidad a la obra de la creación que Dios ha comenzado. El ser humano elige por dónde seguir. Por eso, su diseño final será una sorpresa incluso para Dios.

Cuando se trata de la salvación, junto con lo provisorio y lo pendiente (que mira hacia el futuro), la historia supone lo dañado. Por lo tanto, cuando decimos que Dios salva en la historia, estamos sosteniendo de paso que Dios que salva *en* la herida. En palabras de A. Gesché, en la acción salvífica divina se trata "de una salvación que viene a ocupar su lugar, «a plantar su tienda» *en el mismo lugar del obstáculo* […] Dios no viene para salvarnos fuera de nuestra condición: él la hace suya, él la toma según aquello que esa condición tiene precisamente de deteriorado"[1]. Al entender así la salvación, como ya hemos destacado en el recorrido anterior, se valoriza positivamente la *diferencia de salvación*. Entre lo aún no-salvo y la definitiva salvación existe una distancia tensa en espera, y un espacio que Dios elige hacer suyo para desde ahí procurar la salvación.

Para dar cuenta del modo como la salvación acontece en las coordenadas de la historia, en este apartado se acentuarán cuatro dimensiones que participan de este dinamismo: (1) Mundo, historia y cultura como lugar de Dios y de su salvación; (2) El dinamismo interno de la salvación; (3) Tiempo y salvación; (4) El horizonte de esperanza.

1. Mundo, historia y cultura como lugar de Dios y de su salvación

La literatura tiene particular habilidad cuando se trata de dar cuenta con hondura del mundo, la historia y la cultura. Así lo demuestra la obra de Carpentier. Como sabemos, la obra literaria de Carpentier es considerada una novela histórica. Cuando se trata de la comprensión de la historia Carpentier hace un interesante aporte. Para dar cuenta de la compleja trama que configura lo que llamamos historia, el autor presta la palabra a *las voces menores* que también forman parte de esa trama global, pero que han sido históricamente silenciadas. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando es considerada la historia de los Caribes o se relata la revolución francesa desde el impacto que tuvo en Centroamérica.

La perspectiva abierta por Carpentier tiene para el pensar teológico sobre la salvación un doble valor. Por una parte, está el arraigo en el mundo y la cultura que ello propicia, que salva a la inteligencia de la fe de todo posible ensimismamiento atemporal. La de Dios es una presencia encarnada en el tiempo y la cultura. Tomar en serio esta afirmación supone prestar real atención a las notas particulares que la vida cristiana y a las modulaciones que adquiere la experiencia de fe en cada tiempo y lugar. En eso una novela histórica como la de Carpentier

[1] Adolphe Gesché, *El sentido* (Salamanca: Sígueme, 2004), 106.

es de mucha ayuda. Se suma a ello la perspectiva desde la que es considerada la historia, que permite pensar la salvación desde veredas de la historia menos exploradas por la reflexión.

En la primera parte de este escrito hemos tratado sobre tres importanes modelos soteriológicos que, en el marco del proceso de comprensión y recomprensión de la experiencia bíblica de la salvación, han ocupado un lugar de particular importancia. La presencia de esos modelos y su pervivencia en el tiempo nos habla de la importancia de considerar el factor epocal en la comprensión de la salvación y de la universalidad que se hace presente en la verdad de fondo que es capaz de comunicar esa mirada parcial. Uno de los aportes que creemos ver en la novela de Carpentier va justamente en esa línea. Su novela histórica ofrece variedad de contextos. Lo hace, además, dando cuenta de la diversidad e íntima imbricación de elementos que les van dando forma. Al abordar la pregunta por la salvación desde la simultánea diversidad y relación aquí representada, se hace posible pensar la unidad de la historia y el lugar de la salvación como parte de esa unidad. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando se da cuenta de las repercusiones que tuvo en América la revolución francesa (que históricamente ha sido relatada desde el impacto que tuvo en Europa), o cuando se describe cómo de la sed de aventura de pícaros como Juan resultó la fundación de ciudades y la cristianización del Nuevo Continente, finalmente, cómo una obra como la de Spengler, que trata sobre la decadencia de Occidente, puede servir de pretexto para mirar el Nuevo Continente como un lugar de renovación y esperanza.

Cuando se trata de pensar la unidad de la historia la clave estaría en dar cuenta de la trama relacional que se produce a partir del encuentro de esa riqueza y diversidad. Más aún, a la real unidad de la historia no se llega por el camino de la negación de la diferencia, ni del silenciamiento de voces que históricamente hay tenido menos oportunidad de dejarse oír. La comprensión de sí de la historia, de la que depende esa unidad, supone la valorización de la diferencia y la inclusión del todo que forma parte de esa historia. En un mundo plural como el nuestro, que, como sabemos, se muestra preocupado por el respeto de lo diverso y especialmente sensible al tema de la inclusión, dar cuenta de la diferencia y prestar oído a esas voces históricamente silenciadas es, en nuestra opinión, un importante desafío que queda planteado tras nuestro paso por la obra de Carpentier, y que un proyecto de soteriología contemporánea debe atender.

Algo similar ocurre con los referentes culturales que aporta la literatura (también la obra de Carpentier). La literatura le aporta a la reflexión teológica valiosos elementos que forman parte del tesoro cultural de la humanidad. En la novela de Carpentier hay numerosas referencias a los clásicos de la literatura griega, así, por ejemplo, la Odisea, el mito de Sísifo y la tragedia Electra de Sófocles. La música es una referencia constante en la obra de Carpentier. Tenemos, por ejemplo, La Heroica de Beethoven en El acoso, la Novena Sinfonía de Beethoven en Los pasos perdidos, la mención del Clavicordio en "Viaje a la semilla" o el *canon perpetuus a 2* de Bach que marca el ritmo en "El camino de Santiago".

La obra de Carpentier propone, además, una lectura de la historia que no se agota en la visión de la cultura dominante, sino que integra otras visiones y esquemas de pensamiento. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando se hace referencia al vudú centroamericano o en la valorización positiva del modo de vida de los indios americanos que pueblan la ribera del río Orinoco.

Hay también en la obra Carpentier interesantes señales que dan cuenta de una valorización positiva de la historia, a la vez que de una particular manera de entender esta positividad. En *El reino de este mundo* se menciona un gran Levantamiento, en *El siglo de las luces* se habla de un gran Acontecimiento. De proporciones diferentes y en contextos distintos, pero en ambos casos se trata de un movimiento revolucionario que tendrá la fuerza suficiente como para corregir el rumbo de la historia, haciendo posible que nazca una sociedad diferente. En la visión de Carpentier, la historia es una realidad que progresa en la medida que es sembrada en libertad y compromiso. Esto lo realizan tanto jóvenes como Sofía y Esteban, como los pueblos que luchan por su libertad (Haití). El autor es consciente de que, para inclinar la balanza a favor de la libertad y la justicia (de la que los más débiles se ven privados), se requiere de un nuevo dinamismo que provoque desde dentro de la historia el cambio esperado. Sin embargo, no será la revolución nacida en Francia la que lo hará posible, sino la presencia de caudillos capaces de liderar la lucha por la libertad (*El reino de este mundo*) y el generoso compromiso de muchos en la lucha por esa libertad (*El siglo de las luces*). Lo que es claro, para Carpentier el ideal no será alcanzado apostando por un *más allá* de la historia (*reino de los cielos*), sino construyendo en esta historia la nueva sociedad (*reino de este mundo*). La provocación que esto significa para quien quiera pensar la salvación es

evidente: en el pensar de la salvación debe existir una seria consideración de lo humano en ejercicio y se debe prestar atención a las fuerzas que ponen en movimiento la historia.

Como hemos visto, las creencias ocupan un lugar de importancia en la obra de Carpentier. Los relatos permiten ver cómo ellas inciden en la percepción de la realidad y en la hermenéutica de los acontecimientos. El elemento mágico está muy presente. Es lo que tenemos, por ejemplo, en la figura del hechicero en *Los pasos perdidos*, el negro viejo que hace girar su callado e invierte el curso del tiempo en "Viaje a la semilla" y la magia de Maman Loi en *El reino de este mundo*. Los dos últimos se relacionan con la magia del vudú.

Las creencias asociadas al vudú merecen una mención especial. Como se ha evidenciado en las páginas anteriores, según postula el vudú, existen en el mundo poderes ocultos que pueden tanto proteger como destruir al ser humano. El vudú protege a quienes se confían a él y destruye a quienes lo traicionan o atentan contra sus protegidos. Tenemos en *El reino de este mundo* el relato del modo como se derrumbó el reinado del primer rey negro de Haití, Henri Christoph. Se trata de extraños acontecimientos relacionados con el poder del vudú. Henri Christoph, en lugar de poner su confianza en el poder del vudú, se puso bajo la protección de los dioses esclavistas católicos. Por eso recibió un duro castigo.

Este hecho contrasta con lo que se observa en la historia del pueblo de Haití. El pueblo haitiano siempre fue fiel a sus ancestros y confió en el poder de sus espíritus. Esta confianza en el poder y protección del vudú fue fundamental en el resultado de la prolongada lucha que libró el pueblo de Haití contra los colonos europeos, que, finalmente, se tradujo en independencia (1904). Esto último guarda relación con lo sucedido en el sacrificio del caudillo haitiano Mackandal (que muere quemado en una hoguera). El pueblo de Haití reconocía en Mackandal a un líder poderoso. Él había recibido su poder de los Loas africanos. Según pensaba su pueblo, porque Mackandal gozaba de la protección del vudú, no pudo haber muerto consumido por las llamas. Por el contrario, según creyeron ver los esclavos que presenciaron su ejecución, Mackandal no murió, sino que fue capaz de superar la dura prueba. Más aún, al pasar por las llamas se hizo más poderoso. Los esclavos haitianos creían en Mackandal mientras estuvo vivo, con mayor razón después de pasar por el fuego, remontar el vuelo y hacerse inmortal. El pueblo esclavo lo pensó a su lado durante todo el tiempo que duró la lucha por la independencia. Así, Mackandal, aun después de muerto, fue quien lideró

a su pueblo en la batalla que condujo al pueblo de Haití a la libertad. Por eso el pueblo haitiano, aun cuando se encontraba en clara desventaja respecto de los colonos europeos, sabía que triunfaría en la batalla, porque la fuerza sobrenatural del vudú le aseguraba la victoria. Aquí un claro ejemplo de la fuerza que tienen las creencias en nuestra manera de situarnos en la realidad: porque el pueblo de Haití creyó que podía vencer, luchó hasta alcanzar la victoria.

Lo que relata Carpentier respecto del pueblo de Haití y su confianza en el poder del vudú también se puede observar en otros contextos. Es lo que tenemos, por ejemplo, en la experiencia religiosa del pueblo de Israel, aunque esta vez como una creencia en el poder de Yahvé y su predilección por Israel. Porque era su mirada era guiada por la fe en Yahvé, el pueblo de Israel, donde otros no verían sino el azar, una causa natural o una decisión oportuna, llego a ver la mano salvadora de su Dios. ¿Qué medió en ello? Ante todo una lectura creyente (e inspirada) de la historia. Israel se reconoció a sí mismo como un pueblo elegido por Dios y tuvo a lo largo de su historia múltiples experiencias que le fueron hablando de Yahvé como un Dios que salva. La confianza en la fidelidad de Yahvé a su promesa y la convicción de que Yahvé actúa en la historia liberando y, así, salvando a su pueblo, lo llevó a buscar en esa historia su mano salvadora. Opera aquí lo que podríamos llamar el *sentido de lo divino*.

Respecto del lugar de las creencias en la hermenéutica de la historia cabe subrayar lo siguiente. Entre lo que ha sido definido como *la* verdad y lo que nosotros llegamos a captar de ella hay una importante diferencia. Así también entre lo real *objetivo* y lo real *creído*. Los supuestos religiosos y culturales inciden en la comprensión de la realidad (en nuestro caso en la comprensión de la salvación). Aquí operan tanto las creencias y representaciones de lo sagrado, como los pre-juicios heredados de la cultura. De ello resultan las certezas y esperanzas que sostienen nuestra marcha. En la comprensión interviene tanto lo que llegamos a conocer por el camino de la experiencia sensible, como lo que aporta la imaginación y lo recibido del mundo de las creencias. Al momento de pensar la comprensión de salvación, debemos tener en cuenta el conjunto.

El mundo de los afectos también incide en el modo como se interpretan las cosas. Así el miedo y la confianza. Lo que percibimos como amenaza provoca miedo y de ello nos

defendemos. Lo que percibimos como un bien, inspira confianza y genera adhesión. Es lo que ocurre, por ejemplo, con la imagen de Dios que está detrás de los imaginarios religiosos. En *El acoso* nos hemos encontrado con la imagen del Dios de la mirada vigilante que todo lo conoce y juzga. En "Viaje a la semilla", en cambio, se trata del Dios lejano y ausente. De necesitar salvación, ni en el Dios de la sentencia inapelable, ni en el Dios que nada tiene que ver con el mundo nos confiaremos. A la vista de este hecho se evidencia la importancia de interrogar sobre la imagen de Dios que nos acompaña cuando hablamos de salvación.

Recibimos de Carpentier, además, un interesante aporte que se relaciona con la perspectiva desde la que es observada la realidad. Un mismo acontecimiento admite más de una lectura. Cabe (o no) dar a un determinado acontecimiento una significación salvífica. Dependerá del modo como su protagonista juzgue lo que ese acontecimiento ha significado para él en términos de superación o desplazamiento que, finalmente, lo ha dejado situado en una mejor posición.

La perspectiva desde la que es observada la realidad condiciona el modo como interpretamos el mundo. Si bien se trata del mismo mundo, de él no siempre vemos lo mismo. Carpentier propone una mirada al mundo desde los sin-voz y los sin-rostro visible. Es el caso del esclavo Ti Noël, que va dando cuenta de los hechos que se relatan en *El reino de este mundo*, o el musicólogo fracasado (que podría ser cualquiera) en *Los pasos perdidos*, o los dos dos jóvenes cubanos que actúan como protagonistas en *El siglo de las luces*, o el soldado universal en "Semejante a la noche", que no es un personaje importante, ni su nombre parece estar destinado a ocupar un lugar en la historia, o en "Viaje a la semilla", que pone al centro del relato una casa en ruinas como silencioso testigo de tan admirables acontecimientos. En la obra de Carpentier hay también novedad (que va en la misma línea) en el modo de abordar los asuntos. Así ocurre, como ya hemos dicho, cuando en *El siglo de las luces* la revolución francesa es presentada, ya no desde su origen e irradiación en Francia, sino teniendo en cuenta el rostro y significación que este acontecimiento adquirió en América. Cuando es analizada desde esta otra vereda de la historia, de la revolución se destacan otras cosas. Esto nos hace pensar en la virtud que tendría una propuesta de soteriología desde abajo, desde lo cotidiano y desde la periferia de la historia. A la vez, nos lleva a concluir que, no sólo importa el de qué de la salvación (liberación) ni su para qué (plena realización), sino el modo como ella es descrita por nosotros.

2. El dinamismo interno de la salvación

Situada en las coordenadas de la historia, la salvación es un acontecimiento dinámico, que se expresa como un movimiento que es propiciado desde dentro de la misma realidad que, movida por esa fuerza interior, tiende hacia su realización plena. Nos hemos encontrado en este recorrido con imágenes, motivos y representaciones que sirven de gran ayuda cuando se trata de pensar este dinamismo, así, la comprensión de la existencia como realización en plenitud, el motivo de la trascendencia, la imagen del camino y el motivo del viaje y, finalmente, la búsqueda de sentido como lo que pone en movimiento todo lo anterior. Sobre todo ello diremos a continuación una palabra.

La salvación como plenificación

Al hablar de la salvación como realización en plenitud (plenificación) se está queriendo dar cuenta del dinamismo inherente a todo cuanto existe que hace que las cosas van progresando en el tiempo por el camino de la existencia. La plenitud es el horizonte hacia el que mira la realidad, aspirando a encontrar en ese estado de total realización su cumplimiento. Por lo tanto, por plenitud entendemos la total realización de aquello que, nacido en las coordenadas espacio-temporales (y condicionado por ellas), crece y se desarrolla en el tiempo y en el mundo en orden a un estado de cumplimiento de sí. En definitiva, la realidad encontrará la plenitud al ser llevada hasta el límite (y más allá) de sus posibilidades.

Respecto de la condición humana, para referir a la realización en plenitud entendida como plena manifestación de lo humano, una posible fórmula es *los más humano de lo humano*. Entendemos lo más humano de lo humano como lo humano llevado hasta el fondo que, así, llega a dar forma a lo mejor y más auténtico de sí mismo. Esto es algo que acontece en la medida que se da lugar a la plena afirmación de sí del ser humano. La creación, por su parte, participa de este dinamismo plenificador y tiende hacia su realización en plenitud en la medida que es transformada por el ser humano en un eficaz espacio de humanización así entendida. Es de notar que, si bien estamos proponiendo un concepto de plenitud que en su definición pone al centro al ser humano, cuando hablamos del ser humano lo estamos pensando como ser-en-el-mundo y ser-con-otros, por lo tanto, hablamos de uno que necesariamente se realiza a sí mismo en armonía con el todo de la realidad a la que se debe.

La realización en orden a la plenitud es posible en virtud de la alteridad. Entendemos por tal el encuentro del ser humano con lo distinto de sí que, paradójicamente, es lo que permite la perfecta realización de sí. La alteridad supone la relación del ser humano, tanto con el tú humano, como con el tú divino hacia el que está por siempre referido. Esto significa que el ser humano existe en relación con el mundo del cual él es parte, en relación con un Tú humano que co-habita ese mundo con él y en relación con un Tú divino que crea, sostiene y acompaña de un modo permanente la realidad creada.

En cuanto a la relación del ser humano con el mundo, ¿cómo debemos entenderla? Lo primero que debemos decir es que el progreso del mundo y la realización del ser humano van de la mano (cf. GS 36). Esto quiere decir que la realización humana, junto con representar un bien para el mismo ser humano, es causa de plenitud para el mundo. Esto acontece desde dentro de ese mundo y contando con todo lo que a ese mundo le pertenece. En esta lógica *inclusiva* se inscribe el modo de Dios de llevar adelante la salvación. Se comprende, así, la participación de los entes intramundanos en la acción salvífica divina. Ellos, bajo determinadas condiciones, actúan como facilitadores en el encuentro del ser humano con Aquel de quien depende su salvación. Porque los entes son lugar de manifestación del misterio de Dios, el ser humano como ser-en-el-mundo es un vecino cercano de la trascendencia[2].

Los entes intramundanos sirven de mediación en el encuentro del ser humano con Dios. Aquí está la clave en su rol mediador. Se sigue la pregunta por el modo cómo participan los entes en este encuentro salvífico. Los entes finitos comparecen en el horizonte ilimitado del espíritu. En el encuentro con los entes que forman parte de su mundo, el ser humano, al chocar con el límite que los entes en su finitud le imponen, tiene noticia de lo infinito e incondicionado que se encuentra más allá de lo entitativo de los entes. Esto acontece por el camino del conocimiento y la acción en libertad (Rahner). En la medida que el ser humano conoce, comprende y ama, trasciende la dimensión entitativa de los entes y puede incluso rozar el Misterio santo que llamamos Dios. Dios es el desde dónde y hacia dónde de la trascendencia (Rahner). La trascendencia humana, por lo tanto, que encuentra en Dios su origen, mediada por el encuentro con los entes, tiene a Dios por destino.

[2] Cf. George Steiner, *Presencias reales: ¿hay algo en lo que decimos?* (Barcelona: Ediciones Destino, 2007), 241.

La relación del ser humano con Dios se caracteriza por la asimetría: "el hombre es hombre y Dios es Dios"[3]. Lo admirable es que esa asimetría se resuelve a favor del ser humano: Dios se abaja haciendo posible la relación. Este abajamiento, sin embargo, no anula la diferencia. Más aún, precisamente en cuanto alteridad radical, Dios hace posible que el ser humano como ser-en-el-mundo se realice en orden a la plenitud: Dios es el Rostro que nos interpela desafiándonos a ser (Levinas).

La realización en orden a la plenitud es un trenzado de naturaleza, gracia e historia. No es lo uno o lo otros, sino el tejido que de ello resulta lo que, finalmente, conduce a la plena realización de la realidad creada. Al pensar así la plenitud se parte de una visión positiva y optimista de la realidad histórica y mundana. La materia prima es buena y ella puede realizarse en el tiempo y en el mundo en orden a su plenitud. Así también, estamos valorizando la historicidad y la historia como condición de posibilidad para que esa realidad alcance su plenitud. La realidad requiere del tiempo para alcanzar su madurez.

Si entendemos que lo salvo es lo realizado en plenitud, lo no-salvo sería lo que, siendo parte de la realidad y contando con el potencial que le permitiría realizarse plenamente, por algún motivo, se ha visto imposibilitado de alcanzar lo más suyo. Lo sería también aquello que tras su paso por el mundo no ha llegado a desarrollarse cabalmente, quedando frustrado el proceso de crecimiento que lo conduce a la cabal manifestación de lo que es más suyo.

Trascendencia y salvación

Entendemos la trascendencia como un dinamismo de superación de sí de la realidad, del que resulta una situación mejor que la habida antes de ocurrir dicho dinamismo. La trascendencia es un impulso que brota del interior de la realidad. Ese impulso y movimiento se ve reflejado en la la superación de los propios límites. Por lo tanto, como resultado de este dinamismo tenemos un despliegue que conduce a una situación nueva y mejor. En ese sentido, la trascendencia es un evento salvífico que encuentra su arraigo en el mismo ser que participa del dinamismo que aquí se ve involucrado. Es de notar, además, que ese movimiento que mira hacia un mejor futuro, dialoga sin dificultad con el motivo de la esperanza, al que nos hemos referido hace un momento.

[3] Karl Barth, *Carta a los romanos* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998), 112.

Cuando el motivo de la trascendencia es puesto en diálogo con la pregunta por la salvación, de él se destacan determinadas notas que le son propias, que se relacionan, ante todo, con el dinamismo involucrado y con quienes protagonizan este dinamismo. Sobre estas notas sobre el carácter soteriológico de la trascendencia diremos a continuación una palabra.

El ser humano puede ser definido como *el ser de la trascendencia* (Rahner). Por lo tanto, la trascendencia es *el modo de ser propio del ser humano*. Esto significa que el ser humano tiene por característica fundamental la constante superación de sí. La trama vital del ser humano se va dibujando por el camino de la existencia. El ser humano, por su parte, al existir es un ser que se expande y acontece. Lo que tenemos, entonces, es que lo más propio de la condición creatural no es el límite, sino la oportunidad. La trascendencia, además, en lo que ella tiene de dinámico proceso de crecimiento, nos habla ya no de lo que la realidad es, sino, ante todo, de lo que ella puede llegar a ser. La realidad alberga dentro de sí una promesa. Ella, en términos de posibilidades de ser, es una riqueza aún no expresada, que espera la ocasión propicia para su manifestación, y que cuenta con el tiempo y el mundo para desplegarse en una de las muchas y variadas direcciones posibles para ella. Como ya hemos mencionado, la trascendencia del ser humano se sostiene en la llamada *tendencia humana excedente* (Pannenberg). El ser humano no se contenta con lo ya conseguido, sino que se ve permanentemente impelido a más. Cada final se transforma para él en un nuevo comienzo. Así, la vida humana se traduce en un dinamismo que tiene por constante fundamental el esfuerzo permanente de superación desde lo que se tiene, en orden a lo buscado y querido.

Dios es *el desde dónde y hacia dónde de la trascendencia* (Rahner). La trascendencia humana se fundamenta en Dios y tiene por destino el definitivo encuentro con Él. Más aún, la trascendencia es en sí misma un evento salvífico, porque precisamente por el camino de la trascendencia el ser humano encuentra progresivamente en Dios su plenitud. La trascendencia humana ha sido desde ya modificada por la presencia divina. ¿De qué manera? Ella ha sido elevada por la gracia de Dios (lo que Rahner llama *existencial sobrenatural*). Así, Dios hace posible que un dinamismo creatural tenga a Dios por destino y que el ser humano, sostenido en el misterio, se encamine hacia un fin mayor que el que sería posible para él de no mediar esta intervención divina. Así, la trascendencia de la criatura puede efectivamente dirigirse a Dios (fundamento de realizada salvación) y encontrar en él la plenitud. Dios, en ese sentido, es *el trascendente que nos hace trascender*. Esto en último

término significa que, el horizonte de realización del ser humano puede ser la plenitud en Dios, porque el Dios de la plenitud es el fundamento permanente de la trascendencia.

La trascendencia *forma parte de la existencia*. Entendemos la trascendencia como un dinamismo que se realiza en el tiempo y que es mediado por el encuentro con el mundo. Esto es consistente con la condición del ser humano como espíritu encarnado: las posibilidades de ser del ser humano se despliegan a partir del encuentro con los entes intramundanos. De este modo, lo que tenemos es un movimiento de superación de sí a partir del encuentro del ser humano con lo que no es él. En los entes intramundanos, por su parte, el ser humano tiene ocasión de encontrarse con quien es su fundamento (el ser absoluto que llamamos Dios). Respecto de la comprensión de la salvación, la necesaria mediación del mundo en la trascendencia humana tiene al menos dos consecuencias: (1) el mundo es lugar de salvación; (2) Dios se manifiesta en y desde las entrañas del mundo.

La trascendencia es *un dinamismo que transforma* tanto al ser humano que la protagoniza, como a las realidades mundanas que son incorporadas por el ser humano en ese movimiento. Por lo tanto, en la medida que el ser humano se realiza como trascendencia a Dios, al mismo tiempo, supera sus propios límites y transforma el mundo que habita. Podemos decir, entonces, que, en la medida que el ser humano se autorrealiza como ser de la trascendencia, también el mundo tiene ocasión de desarrollarse en orden a su plenitud.

Por último, tenemos que la trascendencia *se realiza en el tiempo*. Se destaca, así, la positividad y el valor de la historia: la historia es espacio de salvación. Sin embargo, nos encontramos en una historia aún en curso. Mientras la última palabra respecto del mundo no sea dicha, la realidad sigue teniendo la opción de progresar y tender hacia su perfecta realización (o no hacerlo).

Hasta aquí llegamos guiados por la reflexión teológica. Dejamos trazada la perspectiva desde la que es posible interrogar a la literatura. La literatura, por su parte, nos aporta dos interesantes motivos capaces de enriquecer la comprensión de la salvación que se sostiene en este motivo. Nos referimos a la imagen del camino y el motivo literario del viaje.

La imagen del camino

La imagen del camino es un motivo recurrente en la literatura. Como hemos visto anteriormente, los textos literarios aquí considerados no son la excepción. En *El reino de este*

mundo la imagen del camino ocupa un lugar de importancia. A la par que se relatan los desplazamientos del protagonista Ti Noël, se va dando cuenta del *camino de liberación* que recorre el pueblo de Haití bajo la guía de caudillos como Mackandal. Por su longevidad, el protagonista Ti Noël puede ser testigo de los ciclos de esclavistas y esclavos que se suceden en la historia de Haití. Tanto en la historia de Ti Noël como en la del pueblo de Haití, lo que tenemos es un camino de permanente rebeldía y de lucha contra la injusticia. De acuerdo con el relato, además, el pueblo espera algún día recorrer ese mismo camino como un pueblo victorioso. Cuando así suceda, el pueblo de Haití marchará con júbilo y alegría, con los Loas africanos a la cabeza, exhibiendo las señales de la victoria, así como las señales que darán cuenta de la humillación del pueblo opresor.

En *Los pasos perdidos* también es central la imagen del camino. En este caso, se trata de un camino que, al mismo tiempo, une y separa al protagonista de un mundo preñado de oportunidades que creyó encontrar en Sudamérica. Se trata, esta vez, de un camino que pone en relación un *acá* y un *allá*. Cuando el protagonista se encuentra en Sudamérica, el sinuoso camino que debió recorrer para llegar al *acá* sudamericano se transforma en un espacio que lo separa y, así, lo salva del *allá* civilizado. Sin embargo, una vez de vuelta en la civilización, el mismo camino es una brecha que lo aparta de lo querido, y, en cuanto tal, se transforma en la evidencia de la distancia que lo separa del terruño añorado. El protagonista, por su parte, se presenta como un vagabundo que encuentra la mejor definición de sí mismo, precisamente, en el camino.

El cuento "El camino de Santiago" trata, en primera instancia, del camino que conduce a los penitentes a Santiago de Compostela, lugar donde, según dicta la tradición, se ubica la tumba del apóstol Santiago. En el curso del relato queda claro que no hay un solo camino a Santiago, también existe el camino que se dirige al Nuevo Mundo, donde aventureros fundaron ciudades que llevan el nombre del santo. Esto nos recuerda que en la vida *existen muchos caminos posibles* para llegar a donde sea que vayamos.

La obra *El acoso* trata sobre la dramática y angustiosa experiencia de un hombre (el acosado) que intenta (infructuosamente) huir de la muerte. La experiencia del hombre perseguido nos sirve de base para reflexionar sobre la vida como un lugar de elección. Mientras queda espacio para la libre elección es posible rectificar el rumbo. Sin embargo,

llegado un momento, la vida se transforma en *un camino sin retorno*. Lo que sea que hayamos decidido tiene consecuencias. Para el acosado, ese camino se recorre ahora en un único sentido y se presenta como un drama en el que todo parece indicar que ya ha sido escrito el desenlace.

En los relatos, como podemos ver, hay claras diferencias. Cada uno de ellos aporta sus propios matices respecto de lo que es o puede ser el camino de la vida. Hay también algunas imágenes y elementos comunes.

Es lo que ocurre, por ejemplo, en *Los pasos perdidos* y *El reino de este mundo*. En *Los pasos perdidos* nos encontramos con la imagen de Sísifo. Se trata de un personaje mitológico que, por haber engañado a los dioses, fue condenado por Zeus a subir por toda la eternidad una empinada colina empujando una pesada piedra. Esta imagen sirve para describir lo que vive el sujeto en la modernidad. En *El reino de este mundo* encontramos la misma imagen, pero con un realismo mayor. Esta vez no se trata sólo de una metáfora en la que el ser humano puede verse reflejado. La población haitiana, esclavizada por el primer rey negro de Haití, debe subir una y otra vez la misma cuesta (igual que Sísifo), cargando una pesada piedra. Esto, para construir la monumental fortaleza que el rey ha diseñado para sí mismo.

En *Los pasos perdidos* nos encontramos con dos relatos mitológicos de similares características. Nos referimos a Sísifo y Prometeo (en este último la referencia es al *Prometheus Unbound* de Shelley). Hay, sin embargo, entre ellos una clara diferencia, de la que nos podemos valer para establecer un contrapunto entre lo que ocurre al sujeto en la modernidad (en *Los pasos perdidos*) y lo vivido por los negros esclavos (en *El reino de este mundo*). La imagen del Prometeo desencadenado (Shelley) es una provocación frente a la esclavitud que padecen tanto el sujeto en la modernidad, como el pueblo de Haití. Esta imagen sirve, así, de reflejo invertido capaz de despertar en quien vive en una situación de esclavitud el anhelo por alcanzar la liberación y la libertad.

A la vista de los relatos, queda claro que la imagen del camino no tiene un único valor ni asume siempre la misma figura. Para el que apuesta insistentemente por un horizonte de esperanza, el camino es un lugar preferente. En cambio, para el que se sabe perseguido, el camino es un lugar de amenaza, exposición y riesgo. El camino para algunos es llano y para otros una empinada cuesta (así para los y las Sísifos de nuestro tiempo). Tanto en “Viaje a la

semilla" como en *Los pasos perdidos* se destaca del camino su doble sentido y dirección. En "Viaje a la semilla" se nos habla de las horas que transcurren hacia la derecha del reloj y de las horas que van en sentido inverso que, en este caso, suponen un decrecer de la vida. La historia humana va de la vida a la muerte, pero, bajo condiciones extraordinarias, también puede ser recorrida en dirección contraria. Cuando así ocurre (como en el caso de don Marcial), el camino desemboca en el origen, después de lo cual sólo queda desaparecer de la historia sin dejar huella alguna.

También la reflexión teológica que trata sobre la salvación recurre a la imagen del camino. Es lo que encontramos, por ejemplo, en el modelo soteriológico de la divinización. La salvación, en este caso, se comprende como un camino que conduce a la plenitud en Dios. Así descrita, se destaca el carácter dinámico de la salvación y se valoriza la historia como el espacio en el que ella acontece. La salvación es entendida como el resultado de un proceso de crecimiento y desarrollo. La realización en plenitud es el final de un camino que el ser humano, el mundo y su historia recorren en compañía del Dios que sostiene, eleva y lleva a plenitud la obra de sus manos. De este modo, al hablar de salvación es trazado un arco histórico-salvífico que vincula la creación con la nueva vida en Dios que se espera como definitivo final de la historia (que es aquí el camino).

Según el modelo de la divinización, hemos sido creados a imagen de Dios y somos llamados –e impulsados desde dentro– a la plena semejanza con él (Ireneo). A la base de esta representación de la salvación hay dos afirmaciones fundamentales: la creación es buena y el destino del ser humano (y con él de la entera creación) es la perfecta semejanza con Dios. Se siguen determinadas convicciones respecto de lo que significa la salvación del ser humano y el mundo creado. Lo fundamental en la salvación no sería la superación de determinados límites inherentes a la creación, sino el crecimiento y desarrollo de lo que, siendo en sí mismo bueno, no ha alcanzado aún su perfección. El ser humano no es Dios, pero encuentra en él su plenitud. La creación es una realidad inacabada que posee un potencial destino de plenitud. La historia como camino es lo que hace posible que así suceda. Más aún, según la certeza de que Cristo es el alfa y omega de todo cuanto existe, cualquier locación temporal o espacial se desdibuja. Cristo no está adelante, en el futuro, ni al final del camino, sino que él es el camino (Jn 14,6). El camino como trayecto, entonces, es superado en Cristo como camino

que inaugura una particular relación de la humanidad con Dios, de la que depende su salvación.

Existen puntos de encuentro entre la perspectiva literaria y teológica. En uno y en otro caso la imagen del camino sirve para dar cuenta de un dinamismo que es propio de la existencia humana. Independiente del nivel considerado, la vida puede ser descrita como un camino. Cuando se emprende la marcha se espera obtener un buen resultado. El sujeto que se pone en camino busca alcanzar un mejor lugar (más seguro o más pleno). El desplazamiento, por lo tanto, tiene una finalidad salvífica. En lo que respecta al sentido y horizonte de esperanza hacia el que se dirige el camino, la perspectiva creyente hace un importante aporte: la vida no es sólo un devenir, sino que tiene carácter de acontecimiento que se va desplegando en el tiempo y en el mundo en orden a una plenitud que Dios (fundamento y destino de la creación) hace posible.

Hablar del camino como espacio de trascendencia en clave teo-literaria supone poner en relación la imagen del camino con la vida del ser humano, y dejar resonar la idea de la superación de sí que le cabe al ser humano por la senda de la existencia. Es interesante que tanto si observamos la descripción literaria, como si atendemos a la propuesta teológica, la existencia se presenta como camino de trascendencia (superación). Esto nos permite pensar que el valor de la existencia como camino de trascendencia no sólo se encuentra al final del camino, sino *en* el camino mismo. Los ascensos y descensos, los aciertos y errores, los *acás* y los *allás*, todo lo que forma parte de la existencia puede ser ocasión de trascendencia. La vida es un camino que tiene principio y final. El todo de ese camino es oportunidad.

El motivo del viaje

Junto con la imagen del camino se encuentra el motivo del viaje. Con el viaje el camino se transforma en un trayecto en el que existe un desde dónde (principio) y un hacia dónde (final). En *El reino de este mundo*, por ejemplo, son descritos los continuos desplazamientos del protagonista Ti Noël que, en un ir y venir va dando forma progresivamente al relato. Por su parte, tanto en *Los pasos perdidos* como en *El siglo de las luces* es relatada la aventura del pueblo de los Caribes, que, como ya hemos dicho, consiste, precisamente, en el largo viaje que realiza este pueblo buscando lo que ha llegado a comprender como su *tierra en espera*, es decir, como *una tierra prometida* en la que ha puesto su esperanza. En *El siglo de las*

luces, además, se relata el infortunado viaje que primero Esteban y luego Sofía comparten con Víctor Hugues. En "Semejante a la noche" nos encontramos con el soldado del tiempo, que, una y otra vez, se encuentra *ad portas* de embarcarse para la guerra, en un viaje incierto del que, como bien comprende el soldado, muchos no regresan. En el caso del musicólogo de *Los pasos perdidos*, lo que rompe su rutina es, precisamente, un viaje, que lo conduce a un lugar remoto, en el que encuentra una nueva oportunidad. Nos detendremos un poco más en este último ejemplo.

Para el protagonista de Los pasos perdidos el viaje es bidireccional. El viaje de ida lo conduce desde la condición de no-salvación (sinsentido) en que se encontraba, hacia el que se vuelve para él un lugar de salvación. Es nuevo lugar, como ya hemos dicho, se ubica en un remoto lugar de Sudamérica. La experiencia de salvación es mediada por el encuentro con un amor que es capaz de despertar en él nuevamente la vida. El viaje de vuelta, en cambio, le supone regresar a su aburrida vida. Sin embargo, aun cuando se trata de un viaje que tiene ida y vuelta, y, finalmente, el musicólogo retorna al lugar del que partió, el viaje en sí mismo no ha sido en vano. Al volver el sujeto cuenta con un real conocimiento del estado de no-salvación en el que se encontraba al comenzar la aventura, y ha descubierto que existe para él, en algún lugar del mundo, una oportunidad de renovación.

El viaje no lo recorre solo, sin embargo, sólo para él tiene este significado. De hecho, para su compañera Mouche, dadas sus necesidades y costumbres, el viaje le trae sólo penurias. El viaje representa para ella un riesgo innecesario, y conduce a una situación de la que, finalmente, debe ser rescatada, para ser devuelta a la civilización a la que pertenece.

Previo al viaje existe un acá y un allá. El viaje pone en relación estos dos puntos: el desde dónde del viaje (punto de partida) y el hacia dónde del viaje (hacia el que éste conduce). Sea que el viaje tenga éxito o que termine en el fracaso, a partir del viaje esos dos puntos de referencia (que el sujeto al recorrer ese trayecto vincula) quedan unidos para siempre. En el relato la posición geográfica del protagonista, sea que se encuentre en uno u otro punto del trayecto, es descrita a partir de un acá, que varía según el lugar en que se encuentra el sujeto, y un allá que le sirve de contrapunto. Esto es interesante. El acá y el allá son medidas relativas.

El viaje permite pensar la existencia como un constante peregrinar. Así, la imagen de Rosario, su madre y sus hermanas, viajando de un sitio a otro sin dificultad, que le hablan al protagonista del valor de una vida que se recorre *ligero de equipaje*. Del mismo modo el Adelantado, en quien encuentra el protagonista un ejemplo de valor y osadía. El Adelantado se atreve a ir más allá, aventurándose en mundos desconocidos, haciendo así de lo remoto un lugar habitable. Finalmente, nos encontramos con la imagen de fray Pedro que, estando en un lugar seguro, se aventuró a lugares remotos y, así, terminó embarcándose en una aventura que le costó la vida.

En todos los casos se trata de un concepto dinámico de la existencia. El ser humano es un ser que una y otra vez se pone en camino. Es interesante, además, que, en todos los casos –es lo que encontramos en *El siglo de las luces*, en las palabras que dijo Sofía a Víctor Hugues antes de abandonarlo de un modo definitivo–, quien emprende un viaje abandona un lugar seguro, y si hace esto es, ciertamente, esperando llegar a un mejor lugar. Así, en la decisión de ponerse en camino hay una señal de esperanza, a la par que una manifestación del anhelo de salvación que palpita en el corazón humano. El viaje, en definitiva, es una acción que inaugura un camino. De hecho, el viaje transforma la mera posibilidad de que exista un cambio, en una realidad, y hace de lo rutinario algo extraordinario.

Además de las posibles entradas fenomenológicas que evidencia este desarrollo, el motivo literario del viaje puede interesarle mucho a la teología en cuanto permite pensar la salvación como una acción y decisión. La salvación no es algo que simplemente *le ocurre* al ser humano, sino algo de lo que él también es responsable y en lo que él interviene como real protagonista. Así como ocurre en el viaje, para que exista salvación media una decisión. El ser humano para encontrar salvación debe salir de donde está para dirigirse a un mejor lugar. Esa decisión pone en relación para siempre determinados hitos del camino, le confiere un particular significado a las experiencias vividas, le da un nuevo sentido a la vida y, así, hace de la propia historia una historia de salvación.

La búsqueda de sentido

Si bien la pregunta por el sentido palpita permanentemente en la existencia, ella se deja oír con particular intensidad cuando nos vemos enfrentados a lo efímero de la vida, a los límites que impone la existencia y a la falta de significatividad que en a veces adquiere lo que

hacemos. No nos da lo mismo si nuestros esfuerzos terminan en el éxito o el fracaso. No nos es indiferente si lo que hacemos tiene o no importancia. No es igual si al final de la vida tenemos la percepción de que la nuestra ha sido una apuesta bien hecha y una tarea bien cumplida, o si, finalmente, nuestra vida se resume en un despilfarro de tiempo y energías en asuntos destinados al olvido.

La pregunta por el sentido confronta al ser humano con la incógnita que él es para sí mismo. A su vez, el sentido como pregunta se presenta como una fuerza que permite sostener la marcha cuando se trata de dar forma a propósitos que requieren de tiempo para ver la luz.

La realidad es guiada internamente por un *postulado de sentido* (Welte) del que también bebe el ser humano. La búsqueda de sentido, de hecho, es un irrenunciable. Si este postulado no existiera, el ser humano no emprendería ninguna nueva aventura, ni correría ningún riesgo, ni haría ningún cambio. Porque el ser humano actúa impelido por la pregunta por el sentido, no es un ser que simplemente vegeta, sino que propiamente ex-iste. La búsqueda de sentido mantiene al ser humano en movimiento. En palabras de B. Welte, "toda forma de sentido ya conseguida o asequible del tipo insinuado, se muestra siempre de nuevo en una negatividad, por lo menos parcial, de tal sentido. Una y otra vez se evidencia: es bueno y tiene sentido haber conseguido esto, pero no basta"[4]. Somos seres emplazados por el sentido.

Las experiencias que permiten al ser humano reconocer el sentido de la vida se concentran, ante todo, en el campo de la acción y la relación.

Cuando se trata de hacer experiencia del sentido media una decisión: dime dónde pones tus mejores energías y te diré qué es lo que verdaderamente tiene sentido para ti. Lo demás es simple declaración de principios. Encontramos un buen ejemplo de ello en la novela *El siglo de las luces*, en concreto, en el personaje Víctor Hugues. Cuando comienza el relato, Victor Hugues se presenta como un sujeto dispuesto a morir por los ideales de la revolución. Sin embargo, en la medida que avanza la historia, nos vamos dando cuenta que no es esto lo que realmente le importa. Cuando sus bienes personales se vieron amenazados, los ideales revolucionarios no sólo desaparecieron de su horizonte, sino que fueron abiertamente negados por él en cada una de sus decisiones. Precisamente este modo de actuar de Hugues es lo provoca el desencanto, primero de Esteban, y después de Sofía. Lo de Víctor Hugues

[4] Welte, *Filosofía de la religión*, 1981, 64.

contrasta con lo que encontramos en los dos jóvenes cubanos. Esteban y Sofía estuvieron siempre dispuestos a comprometer la vida en una causa que creyeron justa. Una disposición fundamental que, finalmente, los llevó a la muerte. Así, lo que en cada caso cobró real sentido se prueba en las decisiones en libertad que van configurando la trama de la existencia.

Existe una particular y significativa relación entre la pregunta por el sentido y la experiencia de amor (que suscita afecto y genera interés). Se provoca un círculo de amor e interés. Aquello que despierta interés y que es reconocido como algo valioso es lo que, finalmente llega a ser amado. A la vez, lo que es verdaderamente amado tiene oportunidad de ser realmente conocido y se vuelve algo capaz de iluminar la vida. Finalmente, ese amor que guía al amante lo capacita para descubrir en lo amado –y a veces incluso en lo amado por el amado– una realidad preñada de sentido. El tejido de amor y sentido da su definitiva configuración al mundo que el ser humano habita y al que dice pertenecer. Algo así encontramos en *Los pasos perdidos* en la figura de Rosario. El protagonista redescubre en ella la belleza, de ella se enamora entrañablemente y con ella se abre nuevamente al mundo y con ella nace un mundo compartido. Lo que era hasta entonces un no-mundo, se transforma en su mundo. Ese su-mundo, por su parte, se presenta como un ámbito de realidad capaz de rescatarlo del vacío y sinsentido en el que antes se encontraba, es decir, se revela como un espacio de salvación.

Las conexiones de sentido inciden en el modo como es juzgado el mundo. Por eso, aunque seamos testigos de los mismos acontecimientos, finalmente, no todos vemos lo mismo. Es lo que sucede en la muerte de Mackandal en *El reino de este mundo* a la que nos hemos referido en más de una ocasión. El manco fue quemado vivo en una hoguera con el fin de amedrentar a quienes no estaban dispuestos a someterse al yugo de los esclavistas. Sus verdugos lo vieron resistirse a las llamas y, finalmente, sucumbir en ellas. Los seguidores de Mackandal, en cambio, porque creían en su extraordinario poder, vieron en esa ejecución el momento crucial en que su líder, superando el poder del fuego, se transformó en un ser inmortal. Para quienes creían en el poder del vudú, precisamente en ese momento Mackandal se hizo partícipe del poder de los Loas africanos. Si antes ya lo era, ahora con mayor razón, sería capaz de conducir a su pueblo a la victoria. A contar de entonces, tuvieron la seguridad de que en la lucha contra sus opresores saldrían victoriosos, porque en su líder los Loas participarían en la batalla.

Lo opuesto al sentido es el sinsentido. La realidad, entonces, se transforma para sí misma una realidad desunida, desintegrada y extraña (Welte). Algo así, según relata el protagonista de *Los pasos perdidos*, es lo que ocurre en la cultura occidental. Según describe el musicólogo, estamos ante la cultura de lo desechable, que se deja llevar por la seducción de lo aparente y que, con frecuencia, supone para el ser humano la desconexión de lo profundo. Todo esto resultante del éxito de la industria del tener, el placer y el artificio. Este escenario se ha visto agravado por decisiones que han fracturado a la humanidad por dentro. Es lo que representan el holocausto judío y las dos guerras mundiales. ¿Qué esperanza le queda a una humanidad que ya no cuenta con la fuerza interior desde la que puede nacer una auténtica humanidad? Sólo mirar hacia Sudamérica y dejar que en el encuentro se deje sentir, al menos por un momento, el aroma de la vida.

El paso por la obra de Carpentier, puntualmente *Los pasos perdidos*, nos ha llevado a pensar, además, en *el sentido del sinsentido*. En la experiencia del desgaste y agotamiento del mundo civilizado (que se destaca cuando éste es contrastado con un mundo salvaje lleno de vida y preñado de oportunidades), se deja sentir con fuerza la pregunta por la salvación. A la par con eso, en el texto de Carpentier encontramos claves de re-significación de la vida, en definitiva, experiencias capaces de rescatar al ser humano del sinsentido en que se encuentra. Para el musicólogo fracasado se trató del *allá* americano, del encuentro con Rosario tu-mujer, de la vida en la aldea de Santa Mónica de los Venados que, en su conjunto, se transformó en una aventura digna de quedar consignada en un diario. Su *acá* gastado recibió en ese *allá* una oportunidad de salvación. Esto nos hace pensar que, el desafío al pensar la salvación es reconocer esos *acás* necesitados de salvación desde los que es posible poner nombre y orientar la mirada hacia esos *allás* salvíficos en los que esa incómoda pregunta encontrará su respuesta.

Finalmente, a partir de las obras de Carpentier aquí consideradas recibimos un valioso aporte relacionado con el sentido de la vida y el sentido de la muerte. En *El siglo de las luces*, de acuerdo con el relato, Sofía, se lanza a la calle –y detrás de ella Esteban– en la llamada *Carga de los mamelucos*, que, como es sabido, terminó en los fusilamientos de Moncloa. Los dos jóvenes desaparecieron sin dejar rastro. La singularidad de este hecho no se encuentra en la muerte en sí misma (todos vamos a morir), sino en su motivo. Los jóvenes entregan la vida por una causa que creyeron justa. Así también Mackandal en *El reino de este mundo*. Esto

nos hace pensar. De algún modo, por medio de sus entregas hubo un cierto *desplazamiento de la realidad*. Se trata de un acto que podría parecer insignificante si es juzgado de cara al enorme desafío al que intenta responder. Sin embargo, hay en aquí un acto que, de alguna manera tributa a favor de lo auténticamente humano. Podemos apostar por que entregas como las que aquí se relatan, de alguna manera, inciden y aportan en el nacimiento de una renovada humanidad. Cabe pensar que, así como la decisión a favor del mal oscurece lo humano en su conjunto, en cada entrega generosa como la que aquí se relata la humanidad entera se desplaza en dirección a la libertad, el valor, el sacrificio por los demás.

Cuando se trata del sentido de la muerte contrasta la entrega de Sofía, Esteban, Mackandal, fray Pedro y tantos otros, con la miserable muerte de Henri Chistophe o la soledad en que terminó sus días Víctor Hugues. En uno y en otro caso se trata de la definitividad de la muerte, sin embargo, lo que por medio de ella se vuelve definitivo no es lo mismo. Tenemos, así, que cabe un final heroico para una existencia bien vivida a la que la muerte pone su corona, pero cabe también el absurdo de una vida, a la que se sigue el sinsentido de la muerte.

Ocurre también que las entregas aquí descritas se suman a la de muchos otros que los precedieron y a la de quienes vendrán después de ellos. Esas vidas entregadas, tanto las que han quedado consignadas en libros, como las que recorren la historia de la humanidad en silencio, representan, en su conjunto, un gesto de resistencia, de no resignación y de rebeldía ante una realidad incompleta, insuficiente y contradictoria, a la vez que una apuesta por lo que esa misma realidad puede dar de sí. Aquí tenemos importantes señales de la lucha del ser humano contra el misterio de la iniquidad o contra la aun no realizada plenitud. La consideración de estas vidas entregadas nos lleva a pensar que tal vez esta es una lucha tarde o temprano alcanzará su victoria.

En cuanto al aporte que le cabe a la perspectiva creyente en la reflexión sobre el sentido, cabe señalar lo siguiente. Cuando la mirada de fe entra en diálogo con esta experiencia existencial-antropológica puede aportar a la pregunta por el sentido la idea de Dios. La idea de Dios abre el sentido a un horizonte mayor que supera lo que el ser humano es capaz de imaginar para sí y desde sí mismo. La idea de Dios y en general la religión reconoce y destaca en la mesa del sentido la conciencia del don y el exceso. Esto, como destaca Gesché, en la

medida que la religión "tiene incluso la audacia deseante de hablar de la vida eterna"[5]. De ahí la importancia que tiene para creyentes y no creyentes incorporar la mirada de fe en ese espacio de conversación.

3. Tiempo y salvación

Trataremos aquí sobre la relación de tiempo y salvación. Para ello, concentraremos nuestra atención, primeramente, en el tiempo como pregunta. En un segundo momento el tiempo será abordado en una mirada regresiva, como origen y regeneración. Finalmente, lo consideraremos en su positividad, ante todo en su relación y diferencia con la eternidad.

El tiempo como pregunta

El motivo del tiempo tiene mucho protagonismo en la obra de Carpentier. Las alternativas que este motivo permite para el pensamiento, en nuestro caso de la salvación son evidentes, ante todo cuando se trata de enriquecer y resignificar el concepto de realidad con el que estamos operando.

Hay interesantes imágenes que dan cuenta del inevitable desgaste que supone el correr del tiempo. Recordemos, por ejemplo, la experiencia del protagonista de *Los pasos perdidos* en una de las escenas iniciales del relato. El musicólogo se presenta en el teatro donde trabaja Ruth, su esposa y, al llegar, se encuentra con un sinnúmero de artificios que sirven para montar la obra de teatro que por muchos (demasiados) años la compañía representa. Cuatro años y seis meses sin visitar aquel lugar, sin embargo, todo sigue igual. Lo que el sujeto ve (y esto llama la atención) no son señales de un tiempo detenido, sino de "un tiempo que se hubiera revertido"[6]. El tiempo nunca se detiene y deja siempre a su señales de deterioro. La figura de Chronos, también presente en el relato, viene a confirmar este hecho. Sin embargo –y esto sorprende–, si la pregunta es por qué se debe temer al más joven de los titanes de la mitología griega, no es el deterioro que deja el paso del tiempo, sino, según reflexiona el protagonista, se debe temer ante todo a la inutilidad de su paso. Aquí una vez más la diferencia entre una vida preñada de sentido y una vida que termina en el absurdo.

[5] Gesché, *El sentido*, 98.
[6] Alejo Carpentier, *Los pasos perdidos*, ed. por Roberto González Echevarría, Letras hispánicas 211 (Madrid: Cátedra, 1985), 67.

Entre el tiempo bien vivido y el tiempo mal vivido media la libertad. Es lo que nos recuerda el acosado cuando oculto en la Sala de Conciertos espera su final. En otras palabras, entre el tiempo como amenaza y el tiempo como oportunidad se sitúa la libertad de decisión, que es capaz (de ahí su fundamental importancia) de dar sentido a la única vida que el individuo posee. De este modo, al atender a la diferencia entre un tiempo bien vivido y un tiempo gastado inútilmente, se destaca la importancia de la libertad en el desafío de significar el tiempo vivido. Lo que finalmente marca la diferencia entre el sentido y sinsentido de la vida es lo que el ser humano decide hacer con el tiempo que es puesto en sus manos. Por este camino llegamos a la historia como tejido de tiempo y mundo y como un lugar de oportunidad para cultivar aquello que le importa a la existencia.

La figura de Chronos, además, nos pone en contacto con la comprensión griega del tiempo que, como sabemos, se diferencia significativamente de la que existe en judeocristianismo. En el mundo bíblico prima una visión lineal y positiva del tiempo. El mundo es entendido como una realidad abierta al futuro, el ser humano como sujeto de la libertad y Dios como el Señor de la historia y del porvenir. Tanto de Dios como del ser humano depende que la creación alcance su definitiva figura[7]. En el mundo griego, en cambio, lo dominante es la comprensión del tiempo como una realidad cíclica y cerrada sobre sí misma. Si bien la libertad existe, ella es una libertad frágil e indefensa, que tiene poco que decir ante el movimiento perpetuo del universo y lo determinante del destino[8]. Cuando la cosmovisión bíblica se encuentra con el mundo griego, la representación bíblica del tiempo se ve enriquecida con la comprensión griega del tiempo. Es lo que creemos ver en la idea de kairós como tiempo favorable: entra un concepto que hace posible la superación de la distancia insalvable que, según pensaba el mundo griego de entonces, existe entre chronos y aiôn. Se inaugura, entonces, una nueva idea de eternidad (como comunión con quien es el Eterno). Algo así es hecho posible en virtud del acontecimiento de Jesucristo: con el misterio de la encarnación ha acontecido el definitivo encuentro de tiempo y eternidad; con la resurrección la eternidad ha entrado en el tiempo.

La obra de Carpentier introduce nuevas alternativas para comprender la realidad en su dimensión temporal. Tenemos en los relatos que, junto con el tiempo lineal que avanza de

[7] Cf. Gesché, *Dios para pensar III: El destino*, 108.
[8] Ibíd, 107–8.

izquierda a derecha en el reloj, están el tiempo detenido y el tiempo invertido. Así, la literatura, valiéndose del uso del lenguaje, es capaz de transgredir las fronteras de la temporalidad. En "Viaje a la semilla" manda la idea de un tiempo que corre en sentido inverso, dando lugar a una historia invertida. Cuando así sucede, se introduce una nueva perspectiva desde la que es posible juzgar la realidad. La imaginación, de hecho, se muestra capaz de desafiar las leyes naturales, invirtiendo el curso de la historia para remontarse en un sorprendente viaje que conduce hacia el origen de la existencia. La vida se muestra como una realidad que puede ser transitada en una y otra dirección, y que, según sea el sentido, son las dimensiones de ella que salen a la luz. Cuando hay ocasión de observar la vida en ambas direcciones se tiene la posibilidad de juzgar esa vida como totalidad (aquella totalidad a la sólo que se accede una vez que esa historia ha sido alcanzada por su final). Contemplar la vida como ese todo al que la muerte ha puesto su sello tiene particular valor. En este giro, además, es posible pensar en la unidad que existe entre el principio y el final de la existencia y considerar la vuelta a las raíces como una real oportunidad de resignificación de la vida.

En *Los pasos perdidos*, por su parte, se pone en cuestión que la única manera posible de entender la existencia provenga de una historia que tiene un único origen y que se dirige por un mismo camino hacia un mismo y único fin. Es lo que hacen pensar las tribus primitivas que viven a orillas del Orinoco. Por ellas el tiempo (al menos el que permite la evolución y el desarrollo de los pueblos) parece no haber transcurrido. Esto evidencia cómo existen en el mundo simultáneamente pueblos que se encuentran en etapas de desarrollo (y deterioro) muy diferentes y que, aún siendo parte de una misma era, pertenecen a tiempos históricos muy distintos. Esto permite que el protagonista de *Los pasos perdidos* viva la experiencia de retroceso en el tiempo para encontrarse con pueblos que viven de una manera cercana a la que tendría la humanidad cuando dio sus primeros pasos. Juzgados desde el modelo de desarrollo proveniente del mundo occidental, estos pueblos son *primitivos*. Sin embargo, su no-participación en el proceso de desarrollo seguido por la civilización occidental juega a su favor. En ellos se ha conservado la pureza de la raza y se han podido preservar valores humanos fundamentales que la cultura occidental parece haber perdido. Por eso, la cultura occidental puede mirar a América y encontrar en ella una luz de esperanza.

Es de notar que el motivo literario de la renovación a partir del encuentro con el mundo salvaje es recurrente en la literatura moderna y contemporánea. Así nos lo recuerda G. Gusdorf:

> "La vida primitiva, en su simplicidad, aparece al civilizado, engañosamente, como la amistad del hombre con una naturaleza próxima, que las técnicas no han transformado todavía en un nuevo universo, complejo y absurdo. El buen salvaje hace soñar, desde Rousseau y Diderot hasta Melville y D. H. Lawrence, en una suerte de retorno al seno maternal del universo. En efecto, desde los orígenes humanos, la armonía ya está rota. El acto de nacimiento de la humanidad corresponde a una ruptura con el horizonte inmediato. Jamás ha conocido el hombre la inocencia de una vida sin turbaciones. Hay un pecado original de la existencia"[9].

Para valorizar el aporte que hay aquí en términos de comprensión de la salvación, ayuda recordar que la palabra salvación etimológicamente significa también *conservación en el ser*. En ese sentido, Sudamérica sería desde ya un espacio salvífico, en cuanto capaz de de conservar al ser humano en lo que es su hondura y verdad.

Queda, sin embargo, la pregunta: ¿es realmente América un espacio de salvación para la gastada Europa? En el final de la historia, *Los pasos perdidos* le recuerda al lector que pretender una renovación volviendo la vida primitiva no es más que una ilusión. Ante la imposibilidad de regresar a Santa Mónica, el musicólogo vuelve a su realidad, derrotado y más consciente de lo insuficiente que finalmente resulta para el ser humano el modo de vida que la civilización occidental le procura.

En la obra de Carpentier se encuentra también la idea del no-tiempo. Es lo que tenemos, por ejemplo, en el final de "Viaje a la semilla". La des-historia de don Marcial termina con la fusión del individuo con la nada inaugural que precede al origen. Sorprende ver la escasa distancia que separa la existencia de la no-existencia, y la diferencia infinita que existe entre existir y no existir. A la vista de Marcial deslizándose hacia la no-existencia para desaparecer sin dejar huella, se destaca el valor del tiempo vivido como oportunidad de entrar en el tiempo y, así, existir. Sin tiempo no hay historia, ni espacio para la libertad, ni existe la oportunidad de dejar huella alguna a nuestro paso por el mundo. Cuando la juzgamos de este modo, de la

[9] Georges Gusdorf, *Mito y metafísica: introducción a la filosofía* (Buenos Aires: Editorial Nova, 1970), 14.

existencia se destaca no tanto su fugacidad, sino, ante todo, el misterio que esconde y las posibilidades que alberga dentro de sí.

En "Semejante a la noche", por su parte, nos vemos ante la idea de un tiempo detenido. Es la impresión que provoca la guerra como constante que se repiter en la historia de la humanidad. Sin interrupción, en diferentes contextos y lugares, y por diferentes motivos, la guerra va siendo reeditada por la humanidad una y otra vez (cf. Eclo 1,9). Eso ya lo sabemos. La particularidad que se deja ver en "Semejante a la noche" está en que, por su persistencia, la guerra, aunque es un particular, se transforma en un universal. Lo problemático aquí es que, en ese universal lo que tenemos es una perversión de lo humano. Al mismo tiempo, la guerra se presenta como una realidad que, pese a ser algo no-debido y lo no-querido por el ser humano, obstinadamente se hace presente en la historia de la humanidad, como una realidad que el paso del tiempo no es ni ha sido capaz de redimir.

La persistencia de la guerra pone en cuestión una comprensión lineal y positiva de la historia. Hay en la historia dinamismos que perduran en el tiempo, hitos que se destacan y constantes que se repiten. Pero, ¿cuál es su signo y su valor? La obra de Carpentier nos recuerda que la historia no es un movimiento que fluye y progresa ininterrumpidamente hacia un horizonte de plenitud. Lo que tenemos, más bien, es un ir y venir, que va dando forma a una realidad a la que el ser humano intenta dar unidad y sentido. Es interpretada desde el deseo y la esperanza de ver caminar esa historia en una determinada dirección. Sin embargo, con demasiada frecuencia, la historia no avanza, sino que se detiene o retrocede.

La vuelta al origen

Entre los motivos relacionados con el tiempo que tienen un fuerte potencial soteriológico se destaca el motivo de la vuelta al origen. En la obra de Carpentier se destacan dos acentuaciones: eo origen es visto como generación de vida y como principio y fundamento de la historia.

Nos vemos con la idea del origen como generación de vida en *Los pasos perdidos*. El primitivo instrumento que el musicólogo fue a buscar a Sudamérica es llamado por el protagonista *ícono de la Madre de Dios*. Es la mujer generadora de vida, origen originante no sólo del mundo, sino del mismísimo Dios. ¡Imposible pensar que Dios en su perfección careciera de madre! La mujer es reconocida en el relato, a la vez como matriz y como el

prólogo de todas las teogonías y el origen primordial de todas las religiones. La perspectiva que aquí se ofrece nos parece muy sugerente: el origen se relaciona con lo femenino.

Un segundo momento en que aparece el motivo del origen como generación de la vida es la creación del Treno. Se trata, esta vez, de una composición musical nacida del sueño del artista (en una descripción que recuerda la imagen bíblica de Eva naciendo del costado de Adán mientras él dormía). Nos vemos, así, ante la vitalidad de la obra de arte que, como su autor expresa, tiene vida propia. El protagonista al ver nacer el Treno en su interior comprueba que él no está vacío por dentro. Hay vida palpitando en su interior y el Treno lo demuestra. De este modo, la creatividad y el talento creador son reconocidos por el protagonista como una experiencia que lo rescata del sinsentido en que se encuentra y como una oportunidad para descubrirse a sí mismo como un ser capaz de generar vida.

Se presenta un tercer motivo que nos pone en relación con el origen como generación de vida en la fundación de la ciudad de Santa Mónica de los Venados por parte del Adelantado. Lo que tenemos aquí es, al parecer, un gesto de rebeldía: hay en la decisión de fundar una ciudad la osadía de apostar por lo nuevo, cuando parece que ya todo ha sido dicho. Se trata de una apuesta por la bondad de lo posible. Tenemos aquí una clara señal de esperanza.

Por su parte, en "Viaje a la semilla", como el nombre del relato lo indica, se presenta la imagen de la semilla. Es una imagen sugerente. Se trata de lo pequeño que esconde una vida. Lo nacido en semilla, de no mediar impedimento, crecerá hasta alcanzar su madurez. Respecto del cómo y dónde de la siembra hay múltiples opciones. Así también serán variadas las posibilidades de realización y las figuras de la salvación. La semilla es plenitud en potencia. La semilla es una imagen que también se encuentra presente en el mundo bíblico[10]. En la cita del sembrador (Mc 4,1-20) la imagen de la semilla se acompaña de la idea de siembra, de la imagen del sembrador; del motivo de la generosidad y abundancia que se promete para una buena siembra de la intención de bien y bondad que motiva el acto de sembrar y de los peligros que encuentra en el mundo aquel que aspire a sembrar y ver crecer una semilla.

Podríamos preguntar a estas alturas, intentando dar cuenta así de los hallazgos encontrados, ¿qué valor puede tener para el pensamiento soteriológico la idea de la vuelta al

[10] Por ejemplo, Gen 1, 11.29; 8,22; Zac 8,12; Mc 4,26-29; Mt 13,31-32 y paralelos; Jn 4,35-38; 12,23-25

origen? Al menos lo siguiente. El motivo del origen nos recuerda que, así como todo principio apunta a un final, también todo final supone un comienzo (que ha hecho posible que exista ese final). Por lo tanto, no bastaría con pensar la salvación mirando hacia un horizonte de realización en el que lo existente encuentra su plenitud. La vida es un tejido de memoria, sentido y esperanza. El origen tiene mucho para decir a la comprensión de la salvación.

A la vez, el motivo del origen es oportunidad de afirmación de sí del ser humano de cara al origen que nos vio nacer. Así, la vuelta al origen favorece el arraigo y la afirmación de la propia identidad, algo que resulta fundamental para quien se ve expuesto continuamente a la inseguridad, el sufrimiento y la muerte[11]. De esto último hay en la obra de Carpentier al menos dos ejemplos: en el viaje invertido de don Marcial, en "Viaje a la semilla", y en la llegada del musicólogo a Sudamérica, que es la tierra que lo vio nacer. Diremos una palabra sobre este último. El musicólogo vive la experiencia de retroceder en el tiempo. Ella es facilitada por el reencuentro en Sudamérica con el que fuera el idioma de su infancia[12]. Así también por el recuerdo de quien fuera su primer amor. Se trata de María del Carmen, la hija del jardinero[13]. Se reencuentra en el lugar, además, con los olores y sabores de su niñez[14]. El protagonista siente que todo esto va provocando en él "una especie de regreso [al principio] aún vacilante, pero ya sensible, a un equilibrio perdido hacía mucho tiempo"[15]. Comienza a recuperar el pálpito de vida que hasta entonces estaba dormido. Nos parece ver en este relato un ejemplo de renacer desde las raíces. Esto es de particular importancia si se tiene en cuenta que, dada la situación de la cultura occidental, para que el ser humano encuentre real salvación, deber mediar un nuevo comienzo. Es lo que hace posible la vuelta al origen.

Vemos en la vuelta al origen, además, una ocasión propicia para recuperar la idea de la salvación como regeneración. Se trata de un motivo presente en la teología de los Padres, que ha ocupado poco espacio en la reflexión posterior. De entrada, el motivo de la regeneración nos recuerda que el concepto salvación no se agota en los ejes liberación y realización en plenitud. Entre la redención (*de-qué* de la salvación) y la plenificación (su *para-qué*) se ubica el dinamismo de la *restauración*. La idea de restauración nos habla de lo valioso, que se ha

[11] Gusdorf, *Mito y metafísica*, 14.
[12] Cf. Carpentier, *Los pasos perdidos*, 1985, 108.
[13] Cf. Ibíd, 109s.
[14] Cf. Ibíd, 115s.
[15] Ibíd, 134.

visto dañado y que debe ser recuperado. Pero ¿de qué daño se trata? Para los Padres y en general en la perspectiva judeocristiana, se ha fracturado la relación de la humanidad con Dios y en el ser humano se ha desfigurado la imagen de Dios. Es un daño que pesa sobre el ser humano y el mundo que habita, tanto en lo que respecta a la vida en sí misma, como a las relaciones por medio de las cuales esa vida fluye y se despliega.

Entendemos el poder destructor del mal como una fuerza que degrada, corroe y degenera las cosas de raíz. A ese mismo nivel se espera la restauración (por eso supone la intervención divina)[16]. La convicción que hay detrás es que, cuando se trata de rechazar el mal, no basta con el arrepentimiento del ser humano, por más honesto que éste sea. La humanidad requiere de la intervención de Aquel que es capaz de re-crear todas las cosas. La salvación como *justificación* podría ser leída también en esta clave: se trataría de la justicia de Dios que nos hace justos, esto entendido como una profunda regeneración del ser humano.

La necesidad de regeneración por parte del ser humano, aunque entendida de un modo algo diferente, también se encuentra presente en la obra de Carpentier. No en otro sitio, sino en la historia, el ser humano debe buscar la renovación que requiere. Es lo que encontramos en la imagen del *acá* y el *allá* a la que con frecuencia recurre Carpentier, ante todo, en su obra *Los pasos perdidos*. En esta novela, en América se inaugura para el protagonista un *allá* capaz de revitalizar (aunque sólo temporalmente) el *acá* decadente. Es lo que representa la América salvaje.

Nos parece de interés la figura que se dibuja. Todo *acá* debe buscar su *allá* renovador. La pregunta, por lo tanto, debe ser por los *allás* capaces de revitalizar los *acás* gastados y necesitados de salvación. Se trataría, en definitiva, de determinadas modulaciones del mito de un mundo mejor, en las que se dibuja un horizonte que se promete como nuevo origen y que, así, será capaz de poner en cada circunstancia en movimiento al ser humano y su historia, en vistas a un mejor porvenir. En este marco de comprensión, cuando hablamos de salvación, estamos apostando por un allá salvífico capaz de responder a esa necesidad. Se trataría de un horizonte de salvación que realmente rescate a la humanidad del *acá* no-salvo en que se encuentra. En este caso, además, se destaca el valor regenerador de la misma historia. Existen

[16] Cf. Paul Ricoeur, «Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I», en *Introducción a la simbólica del mal*, trad. por María Teresa La Valle y Marcelo Pérez Rivas (Buenos Aires, República Argentina: Ediciones Megápolis, 1976), 46.

en este mundo e historia determinados *allás* intrahistóricos capaces de resignificar los *acás* gastados o vacíos.

Tiempo y eternidad

En los relatos de Carpentier está presente el motivo de la fugacidad del tiempo. Lo vemos, por ejemplo en "Viaje a la semilla". En la vida invertida de don Marcial, que puede ser relatada en un escaso número de páginas, lo que queda al final del recorrido es la extrema simplicidad y suprema libertad recibida en el origen. A la par con esto, se evidencia el riesgo que existe –lo que es particularmente claro a la vista del desenlace de la historia de don Marcial– de sacrificar lo importante dfe la vida por apostar por aquello que así como llega se va, esto es, los logros y conquistas que finalmente terminan en nada. ¿Qué es lo que en definitiva merece ser eterno (salvo)? Aquello que es capaz de dejar una huella tal que, sea que la historia se lea de derecha a izquierda, o de izquierda a derecha, perdura en el tiempo. De esto en la vida de don Marcial no había mucho. Por eso el tiempo que dura el recorrido es tan breve (una noche) y en él sólo se reúnen un puñado de recuerdos y una casa como mudo testigo de la historia que ahí ha transcurrido.

En el judeocristianismo cobra particular valor la pregunta por lo que el ser humano alcanza *más allá* de esta vida y por aquello que perdura después de la muerte. En la des-historia de don Marcial, en cambio, lo urgente es su *más acá*. Acogiendo la perspectiva abierta por Carpentier es posible re-comprender la pregunta por la eternidad. Vemos la importancia de plantear la pregunta por lo eterno en un *más acá* histórico, en el que la libertad y el compromiso humano tienen ocasión de participar no sólo en la pregunta que mira hacia lo definitivo, sino también y ante todo en la respuesta. Así también la muerte, presente en el decurso de la vida. El ser humano, en general apegado a la vida, recorre la existencia con miedo a perder y con miedo a morir. El ser humano es un ser que convive con la conciencia del final y, en ese sentido, es un ser al que lo ronda la muerte. A la vez, y aquí su definitivo valor, en ese saber de la muerte el ser humano tiene ocasión de conocer el anhelo de vida que también le pertenece y, así, se ve impelido a hacer apuestas con sentido a favor de la única vida que posee.

Ante el atractivo que provoca la eternidad como el futuro que esperamos, se corre el riesgo de relativizar el valor de la vida presente. Carpentier en su obra comunica un

importante mensaje: no hay dos vidas, sólo tenemos una vida y es ésta. Esto nos hace pensar. La eternidad no es otra cosa que la plenitud de esta vida e historia. Una vez superados los límites asociados a la espacio-temporalidad, la vida que en el presente cultivamos alcanzará su plenitud. El desafío para la teología es pensar la discontinuidad que existe entre tiempo y eternidad, sin relativizar, negar o yuxtaponer estas dos realidades. La vida se supera a sí misma al atravesar la frontera de la muerte. En la superación de esta vida e historia lo que se espera es la definitiva figura de lo que aquí ha comenzado.

Hay en las obras de Carpentier interesantes ejemplos que hablan de la salvación como un paso de la muerte a la vida. Donde todo parecía perdido, se levanta el pueblo esclavo y lucha por su libertad. La resistencia y rebeldía se presenta como una señal de la esperanza que alienta el corazón humano. Es lo que tenemos, por ejemplo, en Mackandal, Ti Noël y el pueblo de Haití en *El reino de este mundo*. Vemos también que, hay un paso de la muerte a la vida donde inesperadamente nace en el ser humano la disposición al compromiso por un mundo más humano y más justo. Así, Esteban y Sofía en *El siglo de las luces*, que perdieron la vida luchando por la libertad de un pueblo extranjero.

Diremos para terminar una palabra sobre el motivo del *final de los tiempos*. Es un motivo que se encuentra presente en la obra de Carpentier, aunque con un significado diferente, respecto del que encontramos en el judeocristianismo. Lo podemos reconocer, por ejemplo, en el cuadro *Explosión en la catedral* que es mencionado en más de una ocasión en *El siglo de las luces*, y en la historia del choque cultural de los Caribes con los hombres venidos del otro lado del mar. Por medio de imágenes y relatos como estos, la obra de Carpentier nos recuerda que hay señales del final de los tiempos en una historia aún en curso. Esto ocurre toda vez que una época da paso a la siguiente, que un pueblo sucumbe producto de un choque cultural o que un pensamiento se agota dando paso a una nueva cosmovisión. Algo así sucede en el encuentro de los Caribes con los hombres venidos de tierras desconocidas (los conquistadores). Según cuenta la historia, se trata de dos cosmovisiones que se trenzaron en cruento combate: uno de ellos debió desaparecer para que el otro se hiciera fuerte (le tocó en suerte a los Caribes). La convivencia de dos Edades es imposible. Así también expresado en el cuadro *Explosión en una Catedral*: el mundo hasta entonces conocido estalla en mil pedazos cuando irrumpen las nuevas ideas provenientes del pensamiento ilustrado. En ambos casos se trata del choque de dos edades y la absorción de una de ellas por la otra, que, por su

fuerza o vitalidad, resulta ser más poderosa. Visto así, el final de los tiempos podría ser pensado no sólo como el resultado de una historia lineal que finaliza en un horizonte único y definitivo y que es relatada por quienes perduran en esa historia, sino que podría ser pensada considerando todo hito que, de alguna manera, participa desde ya de ese final.

CAPÍTULO 11

EL HORIZONTE DE ESPERANZA

Existen diversidad de imágenes hacia las que puede mirar la existencia que busca su futuro. Cuando se trata de pensar la salvación como realización en plenitud, una pregunta clave tiene que ver con el horizonte de esperanza que es capaz de impulsar al ser humano y el mundo que habita en esa dirección.

1. El motivo bíblico del shalom y la imagen del reinado de Dios

Hemos visto en la primera parte de este escrito que, para hablar del horizonte de esperanza que pone al pueblo de Israel en camino, en el mundo bíblico se utiliza preferentemente el motivo del *shalōm* y la imagen del reinado de Dios. El horizonte de esperanza que se dibuja se caracteriza por la prosperidad, la justicia y la paz. Por su parte, cuando se trata de la paz, ella incluye la relación del pueblo de Israel con los pueblos extranjeros y la armonía con la creación, cuyo cuidado ha sido confiado al ser humano. Al centro se ubica Dios, que reina en la persona de su Mesías. Es de notar, finalmente, que en esta imagen se condensa un anhelo de plenitud que se espera ver cumplido en "una nueva tierra en la que habita la justicia y cuya bienaventuranza llenará y superará todos los deseos de paz que se levantan en los corazones de los hombres" (GS 39). Por lo tanto, se trata de un ideal de realización que sólo verá la luz de un modo pleno y cabal una vez que la figura de este mundo haya pasado. Esta imagen del reinado de Dios es complementada en el anuncio de Jesús, como hemos visto, con el ya de su cumplimiento: ya está en medio nuestro, el reinado de Dios ha irrumpido en la historia, aun cuando su plena realización deberá esperar todavía hasta el final de los tiempos.

Una de las obras de Carpentier trabajadas en la segunda parte de este escrito se titula *El reino de este mundo*. Creemos ver ya en el título de la obra una reacción crítica ante la imagen bíblica del reino de Dios (o reino de los cielos en el evangelio de Mateo). El reino de Dios se vuelve una imagen problemática si propiciara la evasión del compromiso que debe asumir el ser humano en el tiempo presente. En definitiva, como en su momento postuló Marx, si la apuesta por una felicidad que se encuentra en un *más allá* de este mundo, se traduce en una evasión del compromiso con el tiempo presente. En definitiva, lo que resulta de la adhesión creyente a la imagen del futuro de Dios así entendida, es la desafección del aquí y el ahora que responsablemente nos pertenece.

La fórmula de Carpentier nos sirve para explicitar una importante verdad respecto de la salvación. No en otra parte, sino en este mundo se espera que advenga una nueva realidad que por sus características merecerá ser llamada reino. Así, por nuestra parte, interpretamos la imagen del reino de Dios a partir de la fórmula *reino de este mundo*, rechazando así toda falsa ilusión por alcanzar un supuesto mundo alternativo que nada tiene que ver con este mundo. La fórmula de Carpentier, además, nos permite decir una palabra sobre la positividad de la historia presente. De acuerdo con las palabras que Carpentier pone en boca de Ti Noël, lo único que el ser humano realmente tiene en sus manos es esta historia. Si comprende esta verdad, el ser humano se esforzará mucho más en hacer de este mundo un mejor lugar. Según piensa Ti Noël (y con él Carpentier), la grandeza del ser humano se prueba precisamente en su esfuerzo por mejorar lo que tiene. En definitiva, el ser humano encuentra su grandeza (por ende, su realización en plenitud) en la medida que hace del mundo un mejor lugar.

Carpentier no rechaza la aspiración del ser humano por superarse y ser feliz. No se trata de conformarse con lo que ya se posee. Por el contrario, precisamente al buscar la felicidad el ser humano mejora lo que tiene y, mejorando lo que tiene, encuentra la felicidad. No de otra cosa, sino de lo que el ser humano siembre en este su presente, depende en gran parte su futuro.

Reconocer que el reino es un reino de este mundo es de vital importancia en contextos como los que presenta en la obra de Carpentier. Así, cuando reina la opresión. Para que la historia tienda hacia su plena realización se requiere de un activo compromiso por la liberación. La historia aspira a alcanzar una plenitud cada vez mayor y lo hace impulsada desde dentro por una esperanza. Esa esperanza en un contexto como el que se refleja por ejemplo, en la obra *El reino de este mundo* (la esclavitud del pueblo de Haití), supone la lucha.

Sin embargo, si bien reconocemos la importancia que tiene para la teología la apropiación de la provocación que representa para la comprensión de la salvación la obra de Carpentier, con esto no está todo dicho. La clausura intramundana también constituye un peligro para la comprensión de la salvación como realización en plenitud. De hecho, en la misma obra de Carpentier se visibiliza esta limitación. En *Los pasos perdidos* Sudamérica se presenta como un lugar hacia el que puede mirar la gastada y decadente civilización moderna. En “El camino

a Santiago" Sudamérica representa el eterno presente que contrasta con una Europa que se va degradando cada vez más. En uno y en otro caso, Sudamérica es un referente hacia el que la civilización moderna puede dirigir la mirada. Para aquella sociedad que se encuentra en un estado de decadencia (Spengler), Sudamérica es una tierra joven, que aún cobija una promesa.

Sin embargo, el Nuevo Mundo sigue siendo una realidad finita, destinada a decaer también (en paralelo con lo que ya ha ocurrido a la que antes fuera una civilización occidental prometedora y gloriosa). Sudamérica recorre su propia historia y también verá la decadencia. Es más, ella ya se encuentra bajo la influencia de una civilización decadente. Es lo que nos hace pensar la descripción de la América del descubrimiento, conquista y colonización europea que hace Carpentier: "[América es un] hemisferio sin historia, ajeno a las grandes tradiciones mediterráneas, tierra de indios, de negros, poblado por los desechos de las grandes naciones europeas"[1].

El final de la historia en *Los pasos perdidos* deja planteada una segunda dificultad. El protagonista, después de haber salido del paraíso terrenal que creyó encontrar en Sudamérica y una vez resueltos los problemas que lo llevaron a elegir abandonar Santa Mónica, intenta volver, pero ya no puede. Ha sido como desterrado de ese prometedor lugar para siempre. Esto nos hace pensar. Si bien para Carpentier, América se presenta como un lugar de esperanza para una civilización decadente, ¿es la América salvaje una tierra a la que el sujeto moderno realmente puede acceder? Cabría pensar que los condicionamientos de la cultura y los vicios de la modernidad se lo impiden. En uno y en otro caso, y esto cobra aquí particular interés, se evidencian los límites que existen cuando se intenta pensar en un horizonte de realización que se clausura en la misma historia finita y limitada.

Un horizonte de esperanza que se agota en lo que el ser humano puede sembrar y cosechar en esta vida e historia, representa un techo extremadamente bajo para aquel diletante que no llegará a ver colmados los anhelos de su espíritu en figura alguna de este mundo. La religión, en ese sentido, juega un rol fundamental, al ofrecer un horizonte de esperanza mayor hacia el que puede tensionarse la historia. Es lo que representa el horizonte de plenitud que dibuja el judeocristianismo. La plenitud esperada supone una transformación de la realidad en orden

[1] Carpentier, *Los pasos perdidos*, 1985, 153.

a una condición distinta y mejor. Ese horizonte supone tanto lo que la realidad puede dar de sí, como lo que Dios es capaz de realizar en ella. El resultado es una figura que no niega, pero sí supera lo que el ser humano puede alcanzar desde sí mismo. Se trata de una realidad que se configura en virtud del encuentro de lo humano, histórico y mundano con el don divino, y que acontecen a partir del dinámico proceso de encuentro del ser humano con el Dios del que depende, finalmente, la salvación.

El horizonte de esperanza cristiano, por su parte (como apropiación y reinterpretación de la herencia judeocristiana), contempla tres dimensiones: la incorruptibilidad, la inmortalidad y la eternidad (cf. LG 48). Se entiende la incorruptibilidad como la superación del deterioro que causa el paso del tiempo. La inmortalidad como un no-morir que resulta del triunfo divino sobre el poder del mal (que es capaz de llevar a la muerte la obra de la creación). Finalmente, la eternidad es entendida como la superación de los límites que impone la historicidad y la historia. La realidad histórica es una realidad limitada temporal y espacialmente. Para que se supere a sí misma en orden a su plenitud debe existir para ella un nuevo principio de realización que le permita superar esa limitación. De acuerdo con el cristianismo, Jesucristo es el acontecimiento que define este nuevo comienzo. En Cristo la historia ha sido alcanzada por su plenitud, a la vez que ha dado un paso adelante y, así, ha sido introducida desde ya en el que será su futuro. Con la encarnación se imprime en el mundo un nuevo principio dinamizador: la realidad tiene desde ya parte en la vida divina. La realidad ha sido alcanzada por el fin hacia el que tiende, cuenta con ese fin como principio dinamizador y, así, aun en medio de su finitud, puede tender hacia una plena participación en la vida divina.

La plenitud así descrita, si bien no niega el valor del tiempo presente, no es algo que se pueda alcanzar en esta historia. Por eso hay necesidad de pensar en un más allá de la historia. Creemos importante subrayar que esto no es porque a la realidad le falte tiempo para realizarse plenamente, sino porque la superación de los condicionamientos que impiden que la historia alcance esa realización plena (límites asociados a la espacio-temporalidad), depende de que la realidad alcance una nueva condición. Por eso a esa plenitud no se llegará por el simple hecho de prolongar la historia al infinito (como si bastara con acumular tiempo para la eternidad), sino en virtud de su transformación (Pannenberg). Llegará el momento en que lo ahora corruptible y mortal dará paso a la incorruptibilidad e inmortalidad (cf. LG 39),

y en que lo finito y contingente se superará a sí mismo en la eternidad. La eternidad, en ese sentido, no es la negación del tiempo, sino su consumación (Rahner). Más aún, lo eterno es sembrado en el tiempo y será cosechado cuando el tiempo se supere a sí mismo en un más allá. Por eso el futuro que esperamos es el futuro de este presente y la plenitud de esta historia. Se trata de la misma realidad que conocemos, que se verá transfigurada al atravesar la frontera de la muerte. Así, el límite radical (la muerte) se presenta, ante todo, como la puerta que introduce en ese futuro.

La reflexión teológica tiene en sus manos la posibilidad de poner en palabras una experiencia religiosa que invita al ser humano a mirar más lejos. Se trata de una experiencia que es capaz de abrir la realidad más allá de lo que cabe esperar si sólo se entiende desde sí misma. El horizonte de esperanza nacido de la experiencia de Dios en Jesucristo es una realidad sin techo. Alentado por esa esperanza, el ser humano tiene la osadía de esperar algo que de otra forma parecería imposible: algo así como la resurrección y la vida eterna.

Por su parte, la literatura aquí considerada ofrece interesantes figuras que, a la vez, dialogan y son capaces de enriquecer este horizonte de esperanza. Entre las figuras literarias recibidas de las obras de Carpentier que pertenecen a este registro, dos nos han parecido particularmente valiosas: *la imagen de la tierra en espera* y *el mito de un mundo mejor*. Sobre ellas diremos a continuación (esta vez en clave teo-literaria) una palabra.

2. La tierra en espera

Como hemos visto en la segunda parte, en las novelas *Los pasos perdidos* y *El siglo de las luces* se relata la historia de los Caribes y, en el marco de ese relato, se menciona la llamada *tierra en espera*. El pueblo de los Caribes imaginó su propia *tierra prometida* y de tanto soñar con ella terminó por hacerla suya. El deseo de alcanzar esa tierra fue lo que lo puso en camino. Así, el pueblo de los Caribes hizo de unas tierras desconocidas su futuro. ¿Qué medió en ello? El río se hizo portador de señales que hablaban de una realidad que existía en un lugar remoto. El pueblo interpretó de una determinada manera esas señales: ellas fueron entendidas como un llamado a ir al encuentro de algo que por medio de esos signos se anunciaba. Vemos cómo el pueblo de los Caribes fue cultivando un sueño. En algún momento la mera ilusión fue superada por una real esperanza. Cuando así sucedió, el pueblo de los Caribes encontró en la imagen de tierra soñada el impulso necesario para ponerse en camino. Aquí la imagen

del terruño es importante. Se trata de una imagen que tiene a la base la dialéctica de lo propio y lo ajeno. La propia tierra será percibida como tierra extraña (aun cuando habitemos en ella) y seremos impelidos a partir, cuando aparezca en el horizonte una nueva tierra a la que, de alguna manera, sintamos que nos debemos.

La tierra en espera es un horizonte de esperanza. Se trata de una realidad que existió primeramente en la imaginación de un pueblo y que tuvo una fuerza tal que fue capaz de impulsar a ese pueblo, llevándolo a dejar la seguridad de lo que tenía para lanzarse a la aventura. Se sigue la pregunta, ¿es que primero habitamos el mundo o el mundo habita en nosotros? La experiencia de los Caribes nos autoriza a pensar que, al menos en la esperanza, de alguna manera, lo que llamamos mundo existe en nuestro interior desde siempre, como una ilusión, un anhelo y una fuerza capaz de ponernos en camino.

En la experiencia de los Caribes, la tierra en espera se presentó como una realidad capaz de poner a un pueblo entero en movimiento, más aún, se tranformó para los Caribes en una realidad con un peso tal, que llevó a que este pueblo arriesgar todo lo que tenía. Ante el desenlace de la historia, conmueve ver al pueblo de los Caribes herido de muerte y con su sueño aniquilado. Nos podríamos preguntar si hubiera sido mejor para los Caribes no soñar y no partir. Sin embargo, nos parece que la pregunta es otra: ¿hubiera sido posible para el pueblo de los Caribes no soñar ni partir?

La historia de los Caribes tiene importantes elementos en común con el pueblo de Israel que, de acuerdo con el testimonio bíblico, una vez liberado de la esclavitud de Egipto, camina por el desierto en dirección a la tierra prometida. Tanto en la experiencia de Israel como en la historia de los Caribes hay una tierra prometida / tierra en espera. Podemos pensar, incluso, que hay para el ser humano múltiples tierras en espera / prometidas que nos van como llamando desde lejos, desafiándonos a ir más allá de lo que ya conocemos y poseemos. El ser humano es de muchas maneras un peregrino que persigue sueños para habitar en ellos. En la esperanza nacida de esos sueños, el ser humano, de alguna manera, posee desde ya esas tierras que ha ido haciendo suyas, y que percibe como tierras que valen el riesgo y la aventura, y, en muchos casos, tierras por las que está dispuesto a jugarse la vida.

En la historia de los Caribes lo primero fue madurar un sueño e imaginar la tierra soñada. Finalmente, cuando determinados *signos celestiales* le indicaron al pueblo que era hora de

partir, éste se puso en camino. Dejó atrás lo que por largo tiempo reconoció como propio, para, sorteando múltiples escollos, ir en busca del terruño que, de tanto soñar con él, había transformado en lo realmente suyo. La historia de los Caribes nos hace pensar que, cuando se trata de la existencia como proyecto, lo primero que se desplaza es el corazón humano. El ser humano atesora sueños que, bajo determinadas condiciones, se pueden transformar en pasión y compromiso. Estas reflexiones nos conducen al umbral de la interioridad subjetiva. En ese santuario interior se encuentra la memoria y la esperanza, el recuerdo que madura con el tiempo, el proyecto compartido, la capacidad de aventura y, finalmente, la puesta en marcha de un pueblo entero. A nosotros la historia de los Caribes nos habla del lugar que ocupan los grandes deseos en la construcción de la propia vida, como fuerza capaz de movilizar al ser humano y con él a la historia hacia su plena realización. Al mismo tiempo, nos permite reflexionar sobre el modo como opera el horizonte de esperanza en la interioridad humana, poniendo al ser humano en camino y tensionando la historia hacia su plena realización. Queda, así, abierto un sugerente espacio de reflexión sobre el que en el futuro podremos volver[2].

3. El mito de un mundo mejor

Una segunda figura que nos parece de interés para la comprensión de la salvación en clave de esperanza depende de la imagen del mito de un mundo mejor[3]. Lo primero a destacar es el arraigo que tiene esta imagen en la existencia. La fórmula *mito de un mundo mejor* parte de una realidad por todos conocida (*mundo*). Esa realidad es proyectada más allá de sí, hacia una nueva situación en la que se espera ver progresar ese mundo conocido (mundo *mejor*). Caben múltiples alternativas para ese posible proyecto de mundo. Su definitiva figura dependerá de los anhelos y esperanzas individuales o colectivos que le den forma y de los referentes culturales con que se cuente para tal efecto (factor epocal). Los motivos que pusieron en movimiento a los Caribes no son los mismos que trajeron a los aventureros a América, con el fin de probar fortuna en el Nuevo Continente (es lo que tenemos, por ejemplo, en el mito del Dorado), o los ideales que movilizaron la Revolución Francesa

[2] Dos obras que necesariamente se deben considerar para este fin son Moltmann, *Teología de la esperanza*; Bloch, *El principio esperanza*.

[3] Incluimos en la imagen las palabras mito y utopía queriendo así dar cuenta de la riqueza de la imagen que, al mismo tiempo mira a los orígenes, se recibe como herencia y apunta a un horizonte futuro (en cuanto representa lo que aún no ha tenido lugar).

(libertad, igualdad y fraternidad). Sin embargo, en todos ellos hay algo en común: son deudores de un sueño que ha sido juzgado merecedor de un notable esfuerzo y sacrificio, y, así, ha sido capaz de poner en movimiento a uno o a muchos sujetos. Sea que se trate de un paraíso perdido, de un mundo a conquistar, o de ideales a alcanzar, en todos los casos existe un horizonte de esperanza que se piensa será capaz de mejorar la condición presente. Detrás de cada aventura que el ser humano emprende hay la esperanza de alcanzar con ese esfuerzo un mundo mejor.

El *mito de un mundo mejor*, así como ocurría con la *tierra en espera*, se presenta como un motor capaz de poner en movimiento la historia. Suma a ello en este caso que se trata de un motivo que adquiere múltiples modulaciones, que varían según sea el contexto en que se expresa o el sujeto que va tras él. De este modo, el mito se hace portavoz de los diversos anhelos y esperanzas que, en diferentes momentos de la historia, y según sea lo que es reconocido como valiosos por un determinado individuo o grupo, es capaz de poner al ser humano (de manera individual o colectiva) en movimiento.

Esto, ciertamente, tiene algo importante que aportar a una comprensión teológica de la salvación. El judeocristianismo tiene sus propias imágenes que, del mismo modo como ocurre con todo mito de sabor utópico, sirven de provocación a más, en este caso, en la realización de la vida y la historia según el querer divino. Es lo que ocurre, por ejemplo, con la tierra de Canaan, hacia la que dirigió sus pasos el pueblo de Israel una vez liberado de la esclavitud de Egipto; la imagen de Dios como lugar de llegada y de definitivo descanso para una humanidad que peregrina hacia la casa del Padre; la imagen del banquete que Dios nos tiene preparado; la esperanza, en virtud de la filiación divina, de vivir como verdaderos hijos de Dios; la plenitud de la historia como una contemplación de Dios cara a cara; la divinización como definitivo horizonte de realización de la humanidad, etc.

Por nuestra parte, hemos visto cómo, prestar atención a las imágenes que aporta la literatura y a este motivo que las comprime y sintetiza, ayuda a que se destaque el dinamismo salvífico que le pertenece a las imágenes de plenitud recibidas de la tradición judeocristiana. Es de notar que el valor de estas representaciones estaría no sólo en lo que en sí mismas significan como desenlace de un camino, sino en cuanto dan sentido y dirección a la marcha conduce hacia esa plenitud (salvación).

Cuando se rescata en las representaciones judeocristianas este dinamismo, se evidencia su sentido. Entonces, las imágenes (bíblicas y literarias) se revelan como motivos capaces de orientar la existencia en esa dirección y como recuerdo gráfico que sirve de memoria, que nos conecta una y otra vez con lo que en algún momento nos puso en camino y, así, se vuelve un motivo capaz de alentar la marcha. El sinsentido de la vida se debe, al menos en parte, a la falta de horizontes capaces de ponernos en movimiento y de sostener la marcha *cuando el sol se esconde o cuando el miedo muerde* (poema anónimo *No te rindas*). De ahí el valor y la importancia de volver a conectar con esos horizontes de esperanza. Esto, además, es fundamental cuando se trata de un fruto que requiere de tiempo para alcanzar su madurez. Lo que necesita de tiempo para ver la luz supone la capacidad de sostener la marcha que este motivo propicia.

Pensando en la falta de significatividad de la palabra salvación (recordemos que este es el punto de arranque de este estudio) debemos preguntar por la real comprensión que existe entre nuestros contemporáneos contemporáneos (en su forma y contenido) de estas representaciones. Tal vez sería oportuno revisitar y tal vez rediseñar algunas de ellas. Aquí una tarea pendiente que la teología deberá hacer suya. Para ello la literatura contando con el mundo del texto que es capaz de provocarnos en dirección a más) y con sus metáforas y símbolos, ciertamente, puede ser para la teología una muy valiosa ayuda.

4. La imaginación creadora de oportunidades

Aún en relación con el horizonte de esperanza y en estrecha relación con lo anterior, diremos una palabra sobre la imaginación creadora que depende de la capacidad heurística de los relatos de ficción.

Se trata de un aspecto propio de la literatura que dialoga con la esperanza, en concreto, con el modo como la esperanza se despierta en nosotros y que, al mismo tiempo, hace alianza con el dinamismo que la esperanza despierta: aun antes de dar paso alguno, desde la interioridad subjetiva, la esperanza (alentada por la imaginación creadora de oportunidades) nos pone en camino.

El texto literario tiene la virtud de ponernos en relación con problemáticas humanas recurrentes y de ofrecernos la oportunidad de imaginar nuevas maneras de hacerles frente. Aquí el *imagina si…* de la literatura juega un rol fundamental. La literatura de ficción con

sus historias propone caminos posibles para responder a preguntas que los seres humanos comparten. El relato de ficción es, en ese sentido, una provocación y un desafío. El relato presenta alternativas posibles para habitar el mundo y obliga, de paso, a revisar las formas que el ser humano ha ido haciendo suyas.

Lo mismo, pero dicho esta vez en lenguaje soteriológico, sería que, el texto literario permite al lector imaginar un posible *allá* salvo para sus *acás* necesitados de salvación. Una vez abierta la posibilidad de acceder a una mejor situación, el ser humano inicia la marcha (aunque en principio lo hace sólo jugando con su imaginación). El supuesto que hay detrás es el siguiente. Para nuestros *acás* gastados, existen determinados *allás* salvíficos, a los que el ser humano puede recurrir para reencontrarse con la vida. El desafío es reconocer esos *allás* salvíficos en los que los *acás* necesitados de salvación encuentran respuesta. El horizonte de esperanza será precisamente ese *allá* salvífico hacia el que mira el *acá* no-salvo y hacia el que ese *acá* se tensiona buscando respuesta. Más aún, radicalizando esta perspectiva carpenteriana, podríamos decir que en el *acá* (salvo o no salvo) se despierta la esperanza que responde y supera en el plano del afecto y el deseo ese *acá* y, así, tensiona la historia hacia un futuro nuevo. Se trataría, en definitiva, de una esperanza que emerge en la misma historia como una posibilidad más plena de existencia (Bloch).

Un aspecto sugerente relacionado con el *como si* del relato de ficción tiene que ver con la capacidad de imaginar oportunidades que de ese recurso literario depende. El relato de ficción ofrece al lector nuevas alternativas de ser y de actuar. En esta línea, hacen un aporte importante las historias ejemplares que abundan en estos relatos. Se trata aquí del modo como la literatura a través de sus testigos interpela al lector respecto de dónde está y cómo vive. El texto literario, contando una historia, pone delante del sujeto nuevos modos de situarse y responder a los desafíos que la vida le plantea, algunos de los cuales, seguramente, eran para él hasta el momento impensados. A continuación algunos ejemplos tomados de la obra de Carpentier aquí considerada.

En *El reino de este mundo* se presentan dos personajes que, nacido del pueblo esclavo, tiene por misión fundamental la de liberar al pueblo de Haití de la esclavitud. Por una parte, está Mackandal, el caudillo que lidera la revolución de Haití. Por otra parte, Henri Christophe, el primer rey negro de Haití. En Mackandal tenemos un ejemplo de valor y

compromiso a favor de su pueblo. Lo que él representa contrasta con la miseria del segundo. Se esperaba que Henri Christophe reinara con justicia a favor de los suyos, pero no lo hizo. En lugar de eso, se convirtió en un esclavista más. Esto reviste mayor gravedad, si se tiene en cuenta que él forma parte de la población negra de Haití. Se trata, por lo tanto, de uno que conocía muy de cerca lo que significaba la esclavitud para su pueblo. El primer rey negro de Haití explotó y esclavizó a quienes provenían de su misma raza, cultura y condición. Mackandal, en cambio, si bien nunca fue investido con poderes reales, gozó del respeto y admiración de los suyos, y llegó a ser un líder capaz de conducir a su pueblo a la libertad. Mackandal fue poseído por los Loas africanos y fue investido por ellos de un poder que le dio aún mayor autoridad entre los suyos. Henri Christophe, en cambio, renegó de sus orígenes y se confió al poder del cristianismo. Porque puso su confianza en los dioses de los esclavistas, traicionando de paso el poder del vudú, fue duramente castigado por los Loas.

Un segundo ejemplo de una historia ejemplar, esta vez obtenido de *Los pasos perdidos*, sería la mujer llamada Rosario. Se trata en este caso de una mujer autóctona del lugar, que, de acuerdo con la descripción que hace de ella el protagonista, es ejemplo de la pureza de una raza. Ella, además, a diferencia de lo que ha conocido hasta el presente el protagonista, es una persona capaz de tejer un vínculo de amor verdadero. Rosario, en cuanto ejemplo de valor, pureza y auténtico amor, contrasta con las demás mujeres del relato. Ella, además, se presenta en la vida del protagonista como alguien capaz de despertar en él nuevamente la vida.

Finalmente, tenemos en *El acoso* a la anciana de la casa del mirador. En el conjunto del relato se destaca como un rostro de cobijo y cuidado. Se trata de una mujer que no juzga ni condena, sino que, simplemente, acoge al fugitivo que golpea su puerta pidiendo protección. El ejemplo de la mujer contrasta con la actitud de otros personajes de los que el acosado hubiera esperado ayuda, pero que, sin embargo, lo ignoran, abandonan o traicionan.

En los relatos, por medio de los personajes, se va polarizando el bien y el mal. Se ofrece al lector modelos heroicos que se presentan como ejemplo de valores humanos en ejercicio y que contrastan con quienes representan lo radicalmente opuesto. En la positividad aquí expresada está aquello a lo que el ser humano tendría que aspirar. Si bien actuar de ese modo supone una notable virtud y coraje, lo que se observa en los personajes son gestos y actitudes

que el lector también podría hacer suyos. Las historias ejemplares, en ese sentido, son capaces de despertar en el lector el desafío de hacer propio aquello que el relato le refleja como lo más suyo, en este caso, el valor y la entrega a nivel heroico, el don de sí por amor, la hospitalidad y la capacidad de dar cobijo y ayuda a quien se encuentra en una situación de extrema necesidad.

La figura del anti-héroe juega también un rol de importancia en esta dinámica. Hemos mencionado ya a Henri Christophe. En semejante posición, aunque esta vez en *El siglo de las luces*, nos encontramos con la figura de Víctor Hugues. Víctor Hugues debía ser el representante de la Revolución francesa en América, sin embargo, perdió la oportunidad de provocar una real transformación en la América esclavista. Al igual que el primer rey negro de Haití, Víctor Hugues tuvo ocasión de introducir cambios capaces de provocar una significativa transformación en la sociedad de entonces, sin embargo, no lo hizo. Cuando sus intereses económicos se vieron afectados, se olvidó de sus ideales. En este caso no son los Loas (como ocurrió con Henry Christoph), sino la misma historia a la que se debe, la que lo juzga y castiga. Termina sus días solo, en un estado de evidente miseria. Pudo llegar a ser un gran personaje, capaz de dejar una huella perdurable en la historia, sin embargo, terminó como una figura patética, destinada al olvido. En el conjunto de los relatos, donde mejor se nota el rol del anti-héroe es, ciertamente, en *El acoso*. De hecho, en la caracterización del protagonista el rol de anti-héroe es central. Esto se verifica, entre otras cosas, cuando lo vemos al principio y el final del relato acorralado en una Sala de Conciertos, a la que llega tras sucesivos desaciertos, en la que es interpretada *La Heroica* de Beethoven. A una vida de violencia, traición y muerte, se sigue el fatal destino que el hombre perseguido debe enfrentar.

Junto con las individualidades están los personajes colectivos. Una vez más, por medio de ellos se polariza la realidad entre buenos y malos. En *El reino de este mundo*, por ejemplo, tenemos, por una parte, el compromiso del pueblo esclavo de Haití. Se trata de un pueblo que participa activamente en su propia liberación. Lo suyo contrasta con una aristocracia criolla decadente, representada por Lenormand de Mezy, y con la corte de Henri Christophe, que es formada por determinados miembros del pueblo esclavo de Haití que, en lugar de compartir la suerte de los de su raza, eligen gozar de los beneficios que les tocan a quienes forman parte de la corte del rey. En *Los pasos perdidos* creemos ver algo semejante en el pueblo americano. América, por los valores que encarna, se presenta como un lugar de renovación

para la cultura occidental que se encuentra en un estado de franca decadencia. El pueblo americano sirve de espejo para el mundo civilizado: le devuelve al mundo occidental su imagen invertida. En América es posible encontrar una vitalidad que el viejo continente ya ha perdido. ¿Dónde está la clave? Según nos lo deja ver la descripción del protagonista, en que en América aún palpita la vida auténtica. Lo que la sociedad moderna (civilizada) es incapaz de dar al individuo, la América salvaje lo posee. Por eso el nuevo continente es una señal de esperanza para la humanidad. El protagonista se encuentra con valores auténticos, que contrastan con el mundo de plástico en el que hasta entonces se encontraba sumergido. Conviviendo con los indígenas del lugar, el protagonista encuentra algo que supera con creces lo que hasta entonces había tenido y que le permite volver a sentir el aroma de la vida. Llama la atención que en ambos casos (aristocracia criolla y mundo occidental), lo verdadero (que no proviene del mundo civilizado, sino de pueblos primitivos o menos desarrollados que viven en América) contrasta con lo decadente, que, coincidentemente, tiene su origen en el mundo occidental civilizado.

Un punto a considerar es el modo como estas historias ejemplares inciden o pueden incidir en la manera como el ser humano se entiende a sí mismo. Para que así suceda, el sujeto debe poder entrar en el mundo ficcional que ha sido abierto por el texto literario. Cuando así sucede, se produce lo que P. Ricoeur llama *la comprensión de sí delante del texto*[4]. El lector, guiado por la imaginación y alentado por los ejemplos que aquí encuentra, puede ensayar nuevas maneras de comprender la realidad y situarse en ella. Así, el sujeto recibe nuevas alternativas para su accionar. Han existido otros que como Mackandal han sacrificado su vida por una causa justa. Esto el lector lo sabe. Muchos de los que así han hecho, han sido distinguidos por los suyos y su recuerdo perdura y, mejor aún, han hecho de la suya una vida preñada de sentido. Su heroísmo los ha hecho merecedores de un lugar en la memoria de la humanidad, han sido dignos de imitación y, sobre todo, han gozado de la paz que el ser humano encuentra en una vida bien vivida. Existen también aquellos que, como Henri Christophe o Víctor Hugues, despertaron a su alrededor expectativas. Ellos tuvieron en sus manos la oportunidad de hacer con su vida algo realmente valioso, pero se quedaron en el camino. Estos últimos, finalmente, dejaron ir la oportunidad que se les dio. La suya fue

[4] Cf. Ricoeur, *Del texto a la acción*, 107.

una mala vida que terminó en una mala muerte. Finalmente, pudiendo dejar a su paso una huella, terminaron en el olvido.

En los relatos nos encontramos con una verdad humana fundamental que es transmitida al lector en forma de relato. Se puede hacer con la vida algo que realmente importe a la existencia o se puede dejar ir esa vida sin que quede a nuestro paso huella alguna. Así, en el juego de contrastes entre el héroe y el villano, el bien y el mal, la gloria y el olvido, el relato ofrece claves que permiten juzgar la propia vida. Están quienes encarnan el bien y la bondad, pero también están aquellos que reflejan lo peor de nuestra raza. Si bien en el relato encontramos una polarización que no se ajusta bien a lo que es propio de nuestra realidad (poblada de matices), el lector sabe que la vida es mucho más compleja y que los límites entre el bien y el mal normalmente no son tan claros. Sin embargo, la polarización ayuda a ver el bien en su bondad y el mal en su malicia. Se espera que la visión del bien y lo bueno genere adhesión, y que el sujeto al verse ante la maldad y lo malo sienta rechazo. A la vez, el relato le recuerda al lector que, si bien en la lucha del bien contra el mal la victoria es posible, para que así suceda es necesario tomar partido. Tenemos, por ejemplo, que, a la conciencia de que la esclavitud es lo no-querido y lo no-debido para un pueblo nacido en y para la libertad, se sigue el *levantamiento* de los pueblos oprimidos y la *lucha* por conseguir lo que es suyo. La conciencia que se tiene de la provisoriedad o decadencia de un determinado *acá*, pone al ser humano *en camino* en busca de un mundo mejor (su propia *tierra en espera*). Contrario a lo propio de la burguesía de entonces, a la vista de la injusticia, dos jóvenes de la aristocracia americana emergente se lanzan a la calle en tierra extranjera con una única motivación: *¡Hay que hacer algo!* (Sofía).

Así las cosas, queda en manos del lector decidir cuál será el lugar que él, finalmente, ocupará en el pedazo de historia que le pertenece. El final de esa historia aún no ha sido escrito. Ese final dependerá de lo que el sujeto decida hacer cuando, visto en la encrucijada, deba elegir. Esa decisión deja a unos del lado de Mackandal, Sofía, Esteban y tantos más, y a otros junto a Henri Christophe, Víctor Hugues, el acosado y muchos otros. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en el relato, en la vida no cabe ser espectador del juego. Cuando se trata de la existencia, el ser humano, como sujeto capaz de libertad y responsabilidad, se ve impelido a entrar en la partida. Entonces, el ser humano, al dar un paso adelante, hace de sus anhelos acciones y, junto con eso, se vuelve capaz de tensionar la historia hacia nuevas

posibilidades de ser. Es lo que ocurre cuando entra en acción la libertad productora de la diferencia: la esperanza como fuerza que mira hacia el futuro se ve fortalecida por la libertad que apuesta por el cumplimiento. Entonces, en una posición de franca rebeldía contra la apatía, desesperanza, desesperación, resignación, fatalidad e indiferencia, opera en el mundo una libertad preñada de esperanza[5]. De este modo, la libertad cualificada por la esperanza permite que la realidad alcance una mejor versión de sí misma. Así, la esperanza como motor de la libertad, es capaz de hacer de lo querido, posible y debido, algo, finalmente, realizado. En definitiva, cuando hablamos de una libertad configurada por la esperanza, se trata de una libertad en ejercicio que, contra todo determinismo, va dando forma a la historia.

5. Esperanza, rebeldía y violencia

La esperanza habita en la interioridad del ser humano como un anhelo y como una fuerza que proyecta la existencia hacia un horizonte de realización. La esperanza se manifiesta como impulso que tensiona la existencia hacia algo querido que se entiende como posible. En ese sentido, la esperanza es, al mismo tiempo, una que perturba el presente impulsando la historia en dirección a más, y una apuesta por lo posible. La existencia es, de hecho, una apuesta esperanzada. Al conocido adagio «mientras hay vida, hay esperanza» (Teócrito) habría que agregar que «mientras exista esperanza podrá nacer y renacer la vida».

Dos dimensiones que entran en el campo de la esperanza son la ilusión y la libertad. La ilusión es una anticipación de futuro: en la proyección hacia un horizonte de esperanza, el ser humano se apropia por adelantado de lo que imagina como su futuro. Cuando lo querido se entiende como posible, la ilusión se transforma en esperanza. Lo primero es el impulso interior, al que se sigue el desplazamiento. Propio del ser humano es la imaginación de oportunidades y de ellas depende la realización de sí del ser humano: sólo seremos capaces de realizar aquello que previamente hayamos sido capaces de imaginar.

Tanto en *El reino de este mundo* como en *El siglo de las luces* se deja sentir el grito de protesta y rebeldía que brota del pueblo esclavo que anhela libertad. En ambos casos el camino para alcanzar la libertad es la lucha armada. Se habla de un Gran Acontecimiento /

[5] Cf. Paul Ricoeur, «La libertad según esperanza», en *El conflicto de las interpretaciones* (Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2003), 361–81.

Levantamiento. Se trata de un movimiento con una fuerza tal, que será capaz de transformar el presente, poniendo fin a los ciclos de esclavitud que la sociedad sistemáticamente permite.

El movimiento revolucionario tiene por finalidad revertir una construcción social en la que sin crítica ni discernimiento se permite la existencia de ciudadanos libres y pueblos esclavos. El grito de protesta que en un determinado momento se deja oír da cuenta de una verdad fundamental: la libertad es una fuerza que el ser humano lleva dentro y que ningún grillete le podrá arrebatar. Hablamos de una vocación a la libertad que se encuentra a la raíz de la libertad en ejercicio (y del clamor por la libertad). Esa fundamental vocación es la que mueve al privado de libertad a gritar "¡basta ya!". Nos encontramos, así, con un potencial liberador que palpita en el yo-esclavo. Aquí una fuerza que no está presente en quien se encuentra en una cómoda posición. Se trata de un grito de libertad que es hijo de la rebeldía.

En *El reino de este mundo* se cuenta cómo el pueblo de Haití, aun cuando era inferior en fuerza respecto de su adversario, luchó hasta conseguir su independencia. Ellso siempre pensaron que obtendrían la victoria, porque creían que los Loas africanos peleaban a su favor. Algo similar ocurre con el pueblo de Israel. En ambos casos el pueblo entiende que su esfuerzo llegará a buen término porque sus dioses luchan con ellos. Nos encontramos, así, con la osadía del débil que se rebela contra el fuerte y que es capaz de sostener una lucha que, finalmente, se traduce en victoria.

Hay en la obra de Carpentier duros comentarios contra la arrogancia de los franceses, que pensaban que eran ellos quienes importaban la revolución a América. No ahcía falta traer de fuera la lucha por la libretad: en el Caribe desde ya hacía mucho el pueblo esclavo estaba en pie de guerra contra la esclavitud. La población negra centroamericana tenía conciencia de ser en la raíz un pueblo libre: la vocación a la libertad la habían heredado de sus ancestros africanos. Los esclavos negros nunca olvidaron que en su origen fueron un pueblo libre. Así, esa larga historia de reyes y protectores, hizo de ellos un pueblo en lucha que aspiraba, con justo derecho, a *recuperar* su libertad. La revolución francesa, por lo tanto, no supuso una real novedad en América. Ella no vino sino a confirmar algo que ya se encontraba presente en el continente. Sin embargo, aun así, la palabra extranjera tiene su importancia. El encuentro del deseo interior con la palabra venida de Francia provoca un estallido. La conciencia del derecho a la libertad y la esperanza de alcanzarla sintoniza con la provocación

venida de fuera. Entonces, se despierta en ese pueblo la resistencia, la rebeldía y la capacidad de lucha.

Algo que nos parece importante destacar del dinamismo que aquí se describe es cómo en él se refleja cuánto le importa al ser humano la libertad. Esto nos hace pensar. Del mismo modo como en su momento ocurrió en Haití, cuando hablamos de la salvación como liberación, no estamos sino confirmando una vocación a la libertad que palpita en el corazón humano desde siempre, y que espera el momento propicio para despertar y traducirse en lucha y rebeldía contra toda forma de esclavitud. Se sigue la pregunta por las condiciones necesarias que transforman ese anhelo en una real fuerza capaz de poner al ser humano en camino hacia su libertad.

CAPÍTULO DÉCIMOSEGUNDO

POR EL CAMINO DE LA ENCARNACIÓN: LA SALVACIÓN DE DIOS EN JESUCRISTO

Para un reconocimiento de las mediaciones salvíficas presentes en la historia individual y colectiva de la humanidad se requiere de claves de discernimiento que nos sirvan de guía. Nuestro plan, a continuación, es profundizar en el modo de Dios revelado en Jesús. Lo que buscamos son, precisamente, esas claves hermenéuticas que nos puedan ayudar a reconocer la presencia salvadora de Dios en el mundo, así como a identificar las mediaciones que también participan en esa obra de la salvación.

Hemos visto en este recorrido cómo la acción de Dios en el mundo sigue la lógica de la encarnación: Dios se ofrece a la humanidad *desde dentro de la realidad, haciéndose parte de lo que es propio de la vida humana.* La salvación, de este modo, alcanza al ser humano como cuerpo, mundo e historia, y como ser espiritual que requiere de la materialidad del mundo para expresarse en cuanto tal. A la vez, cuando decimos que Dios, respetuoso de la condición humana, salva por el camino de la encarnación, estamos afirmando que en el tiempo y en el mundo el ser humano experimenta a Dios y su salvación. Por lo tanto, la acción salvífica divina nos alcanza mediada por las realidades temporales y mundanas.

La encarnación significa también que Dios *se abaja* para salvar. Ante la asimetría que existe entre Dios y el ser humano, Dios se empequeñece y autolimita para que el ser humano pueda relacionarse con Él. Sucdede, entonces, que la encarnación le imprime una particular eficacia a la acción salvadora que Dios realiza en el mundo. Al plantar su tienda en nuestro suelo (cf. Jn 1,14), la fuerza salvadora de Dios ha sido sembrada en el corazón de la historia, y esto dinamiza la historia desde dentro en orden a su plena realización en Dios.

El Hijo de Dios es la imagen que sirve al Padre de modelo para la creación (Ireneo). Por su parte, con la encarnación, el anuncio del reino con hechos y palabras, su muerte, resurrección y envío del Espíritu, en definitiva, en ese todo involucrado en el acontecimiento de Jesucristo, la humanidad recibe la figura del Hombre Nuevo. Si bien este acontecimiento es ya un sí definitivo a la creación, ella aún debe aún *gemir con dolores de parto* (Rom 8,22) hasta ver realizado su definitivo destino en Dios. Entre tanto, todo ser humano es invitado a hacer suyo el proyecto de humanidad que Jesucristo propone por el camino de la conversión y el compromiso. En ese dinamismo histórico salvífico se inscribe el tema que a continuación

desarrollaremos. En concreto, se trata de la mediación salvífica y de Jesucristo como único mediador de la salvación, entendiendo por tal las y la presencia que dinamiza el camino de salvación que el ser humano y la entera creación recorren, y que se dirige hacia la plenitud en Dios. Seguiremos la siguiente ruta: (1) Las mediaciones salvíficas y las figuras mediadoras; (2) La mediación salvífica de Jesucristo; (3) Las mediaciones del mediador; (4) La Iglesia como mediadora de la salvación.

1. La mediación salvífica y sus figuras mediadoras

Entendemos por mediación salvífica a aquel o aquello que, de alguna manera, sirve de facilitador en la experiencia de salvación. Según comprende el judeocristianismo, del don de Dios depende la salvación. Por lo tanto, será una mediación salvífica toda realidad que sirva de medio para que Dios se haga presente en el mundo y que actúe como una presencia que facilite el encuentro del ser humano con Dios.

De entrada podemos decir lo siguiente. La mediación salvífica responde a un acto de condescendencia divina: la distancia que separa a la criatura de su Creador es superada por Dios por medio de la mediación. Al mismo tiempo, en el modo divino de salvar es considerado el modo de ser y realizarse de las realidades mundanas. Así, el mundo en su mundanidad es tratado en la obra divina con infinito respeto.

Hay en la experiencia religiosa judeocristiana diversos tipos de mediación salvífica. Algunos ejemplos son el anuncio (y su anunciador) de la buena noticia del Evangelio; la apertura (disposición creyente) al don divino y los supuestos que permiten reconocer las señales de la presencia y acción divina en el mundo; los signos de los tiempos (y su discernimiento); el encuentro Yo-Tú, que da a la experiencia humana (y a la experiencia de salvación) una particular densidad; y, cuando la salvación es pensada en clave de encuentro, la experiencia de amor (que permite vivenciar, aunque sólo sea fugazmente, lo que significa la palabra plenitud).

La literatura también cuenta con sus propias figuras mediadoras. Por nuestra parte, tras el paso por la obra de Carpentier, hemos visto cómo de la escucha del mundo de la literatura, nuestra comprensión de la mediación salvífica se ve enriquecida.

Está, por ejemplo, el caudillo liberacionista. Es el caso de Mackandal en *El reino de este mundo*. Con Mackandal aprendemos que la eficacia del líder carismático depende, en gran

medida, de la fe que su pueblo (en este caso el pueblo de Haití) tiene en él. Porque confían en su líder, los haitianos le conceden autoridad sobre sus vidas y se dejan conducir por él. Así, en la medida que el pueblo lo legitima en su rol, Mackandal se vuelve poderoso. Se usan títulos de grandeza para hablar de su persona. Es interesante que entre sus títulos se cuente el título de *Hombre*. Si bien existen otros hombres y Mackandal comparte con ellos la condición humana, para el pueblo de Haití Mackandal se distingue de los demás. Su líder es para ellos un prototipo de auténtica humanidad. Mackandal es, además, un caudillo nacido del mismo pueblo esclavo necesitado de salvación. ¿Qué importancia tiene esto? Mackandal sabe lo que es la esclavitud, conoce los sufrimientos de su pueblo y, al igual que el resto de los esclavos negros, anhela libertad. El rol mediador de Mackandal, por lo tanto, se ve favorecido por la pertenencia del líder al pueblo esclavo necesitado de liberación: él puede comprender la real importancia de la contienda, porque en esa lucha lo que está en juego es su *propia* liberación y la liberación de los que reconoce como *los suyos*.

Al prestar atención a la figura de Mackandal, estamos dando por supuesto que en su participación en la liberación de Haití existen determinadas notas que nos podrían ayudar a comprender mejor el significado y el alcance de la mediación salvífica. ¿Qué tiene en común lo observado en el caso de Mackandal con la experiencia religiosa judeocristiana? ¿Cómo la figura de Mackandal puede enriquecer nuestra comprensión de la mediación salvífica? Dos rasgos se desprenden de este desarrollo: (1) en la salvación media el reconocimiento de testigo y la confianza en él y (2) la pertenencia al pueblo sufriente y el compromiso con la causa liberadora juega un rol fundamental. Aquí dos características que, como veremos, son también esenciales en el rol de mediador salvífico que ejerce Jesucristo.

Lo ocurrido con Mackandal cobra mayor interés si se compara lo relatado en *El reino de este mundo*, con lo que ocurre en *El siglo de las luces*. En ambos relatos se observa un patrón similar. Se trata de esclavistas que oprimen y maltratan a seres humanos como ellos. En ambos escenarios nos vemos enfrentados a dinámicas de esclavitud que perduran en el tiempo. En *El siglo de las luces* los protagonistas de la gesta liberacionista son colonos franceses adherentes a los ideales de la revolución. En este caso, la liberación de la esclavitud no llega a concretarse, ni los ideales de la revolución francesa tienen ocasión de encarnarse en América (que era el encargo recibido por un grupo de colonos franceses responsables de traer a América la revolución). Esto, como hemos visto, ocurre en gran medida porque la

llegada de la revolución francesa a América (que suponía la liberación de los negros hasta entonces esclavos) comprometía los intereses económicos de los que tenían la responsabilidad de llevar adelante esa empresa. Es el caso de Víctor Hugues. Media un conflicto de intereses que, finalmente, termina inclinando la balanza contra la liberación de los esclavos y a favor de los atractivos negocios que se desarrollaban en América (que requerían de mano de obra gratuita para ser realmente rentables). Vemos, así, cómo un bien universal (en este caso el derecho a la libertad) entra en conflicto con los intereses particulares de quienes se verían beneficiados si ese derecho no era respetado. Porque los responsables de hacer valer los derechos de los negros son los mismos que se ven beneficiados cuando estos derechos no son respetados, en La Guadalupe y Cayena la lucha por la liberación de los esclavos no prosperó.

Si comparamos al líder de la revolución en *El siglo de las luces* con lo que veíamos ocurrió en *El reino de este mundo*, tenemos que Víctor Hugues es un extranjero, en cambio Mackandal pertenece al pueblo esclavo de Haití. Esto, sin ser una barrera infranqueable, es algo que seguramente incidió en el resultado final. La urgencia que adquiere la causa liberacionista varía cuando lo que se juega realmente nos importa, más aun, si quien la lleva adelante es, como el mismo Víctor Hugues confiesa, no un idealista, sino sólo un comerciante.

A la vista de lo expuesto, queda claro que, para promover determinados ideales se requiere de una especial altura humana. Sólo si hay capacidad de apropiación de un bien mayor (la libertad) se podrá triunfar en la lucha contra los estrechos y mezquinos intereses que, en este caso, la esclavitud favorece. Algo que, al parecer, los representantes de la revolución francesa en América no poseían. En cambio, esto es algo que se ve reflejado en el mismo relato en el accionar de dos jóvenes de buena posición social (Esteban y Sofía) que no se aferraron a lo que tenían, por el contrario, relativizaron lo propio y se pusieron en pie de lucha por una causa que consideraron justa que les llevó, incluso, al sacrificio de la propia vida. Aquel que no comprenda lo que supone realmente supone la esclavitud para un pueblo y que, además, sea incapaz de empatizar con el anhelo de libertad que pone a ese pueblo en movimiento, no se comprometerá con su liberación. Podemos pensar, entonces, que, cuando se trata de una lucha que involucra un fuerte sacrificio personal por el bien común de la humanidad (en este caso liberación de la esclavitud para que reine en el mundo la libertad,

igualdad y fraternidad), sólo llegará a ser un auténtico mediador de la salvación quien realmente sintonice con el bien que esa lucha representa. Esto es así porque sólo entonces existirá un compromiso tal con la lucha que exige esa causa justa, que hará que un determinado sujeto se destaque respecto de los demás por la hondura humana que en ese compromiso y lucha se evidencia. Así nacen los auténticos líderes.

Si de lo que se trata es del plan salvífico divino, en paralelo con lo que recién hemos dicho, podemos sostener que, un real mediador salvífico al servicio del plan de Dios será quien se apropie de este plan hasta hacerlo suyo. Esto supone la capacidad de soñar el sueño de Dios y apostar por él hasta las últimas consecuencias. En ese sentido, lo que vemos expresado en Sofía y Esteban adquiere particular valor (porque la libertad de toda esclavitud forma parte del sueño divino que finalmente se traduce en la obra de salvación de la que da testimonio el pueblo de Israel).

Por su parte, el compromiso del sujeto con una causa que considera justa es una decisión en libertad que depende de la empatía profunda, en este caso, con el sufrimiento que el pueblo padece. La radicalidad del compromiso (hasta las últimas consecuencias) dependerá de la conexión que se tenga con la urgencia de la lucha contra ese sufrimiento y a favor de la causa que combate lo que provoca ese sufrimiento. Será capaz de comprometerse en una causa liberacionista quien sea parte del pueblo sufriente (como es el caso de Mackandal en *El reino de este mundo*), o tenga una extraordinaria capacidad de empatizar con el dolor que el pueblo esclavo padece (como ocurre con Esteban y Sofía en *El siglo de las luces*).

Una vez más, poniendo en relación lo observado en la literatura con la mediación salvífica del Dios de Israel, cabe pensar que, en el modo divino de salvar se contempla la capacidad de empatía y compromiso que el ser humano posee. Dios salva contando con lo mejor del ser humano. La conciencia de pertenecer a la misma humanidad, la capacidad de condolerse con el dolor del otro y de hacer propia la lucha de todos, ciertamente es un buen reflejo de ello.

Cuando se trata de la mediación salvífica, en determinadas circunstancias, además, interviene la capacidad que tienen determinados sujetos de liderar una causa y comprometerse en ella de manera extraordinaria. Es de notar que, para que exista capacidad de liderazgo no basta con la empatía con el pueblo sufriente y la convicción del valor que tiene la causa por la que se lucha. Intervienen otros factores. Como hemos visto en el caso de

Mackandal, el líder es reconocido y legitimado por los suyos. El pueblo reconocerá como su líder a aquel que, además de comprometerse con una determinada causa, poniendo en ello su mejor empeño y llevando la lucha hasta las últimas consecuencias, presente una lucidez y astucia tal que provoque en quienes lo observan la fe y confianza en que, de seguir sus intuiciones, el resultado les será favorable. Es lo que encontramos en la figura de Mackandal en *El reino de este mundo*, pero que, en el conjunto del relato, aún en medio de su generosidad y entrega, no representan Esteban y Sofía. En este segundo caso el líder (aunque no ejerza su rol como se esperaba) sigue siendo Víctor Hugues. Tenemos, así, en Mackandal a un líder carismático legitimado por su pueblo como un sujeto capaz de llevar adelante la lucha por la liberación, que asume la responsabilidad que su pueblo le confía y lleva la lucha (que también es suya) hasta las últimas consecuencias. La clave estaría en la autoridad que su mismo pueblo le concede, en los atributos que hacen que se destaque por sobre el común y en el compromiso responsable con lo que se le asigna como su lugar en la historia. Por eso los suyos confiaron en su liderazgo y estuvieron dispuestos a seguirlo hasta las últimas consecuencias.

Al tratar sobre la obra de Carpntier en la segunda parte, hemos hablado de Rosario (la mujer indígena que conoce el protagonista de *Los pasos perdidos* en América). Creemos ver en ella una segunda figura mediadora de salvación. Sin embargo, se trata en este caso de un tipo de mediación diferente. Rosario actúa como una presencia mediadora de salvación en virtud del vínculo que se establece entre ella y el protagonista. Se hace llamar a sí misma *tu mujer* y, así, ella misma evidencia el importante lugar que ocupa en la vida del musicólogo neoyorkino. Entre ellos se da una relación de admiración, amor apasionado e intimidad que, finalmente, al menos para el protagonista, resulta ser profundamente significativa.

En este caso, la experiencia de salvación se relaciona con el amor como experiencia capaz de renovar la vida de quien, producto del desgaste de la rutina y el sinsentido de su vida (como es el caso del musicólogo), parecía irremediablemente perdido. El amor despierta a la vida. En la experiencia de encuentro con un Tú amante renace en el Yo amado lo mejor de su ser personal. En el relato se deja ver cómo entonces renace el el interés y la pasión por la vida, el amor por la belleza, la creatividad y la capacidad de aventurase en lo nuevo. Así, en ese espacio de relación que reune al amado con el amante, la existencia encuentra nuevamente su sentido.

A partir de lo sucedido al protagonista en América en el encuentro con Rosario, podemos hablar de la salvación en clave de encuentro, y del Tú amante como mediador de una experiencia de salvación así entendida. Sin embargo, en la experiencia de salvación que aquí se relata, aun cuando ella en sí misma tiene su valor, lo problemático está en su fugacidad. Tanto el vínculo amoroso, como la felicidad que de él depende, sólo abarca los días que el protagonista registra en su diario. Resulta ser, finalmente, *una prematura ganancia de una pérdida cercana* (Rilke, *Las elegías del Duino*, IX elegía). De este modo, la experiencia del protagonista nos recuerda que, dado que el Tú amante puede desaparecer y la relación se puede fracturar, el vínculo de amor que colma de sentido la existencia existe bajo permanente amenaza de muerte y disolución.

¿Qué nos enseña la relación de Rosario con el protagonista sobre la mediación salvífica? Ante todo el valor de la relación y la significatividad del encuentro en la experiencia de salvación. Nos habla, además, del encuentro como una experiencia que, aun en medio de la fugacidad del amor, es capaz de dar a lo provisorio su definitivo sentido. En el marco del encuentro (que es algo que el ser humano vivencia, conoce y comprende) Dios se ofrece como causa de salvación. Se sigue la pregunta por el modo como Dios se hace presente en toda experiencia de auténtico amor y por la presencia de Cristo como provocación al amor y como don de salvación, en definitiva, por el modo como Cristo se hace presente como mediador de la salvación en le marco de una experiencia de amor y encuentro. Lo que es claro, en la relación del ser humano con sus semejantes acontece el encuentro del ser humano con Dios en Jesucristo y, por ende, hay aquí un espacio y una oportunidad de participar en una experiencia salvífica.

En *El acoso*, finalmente, es posible reconocer una tercera figura mediadora de la salvación. Se trata, esta vez, de la anciana de la casa del Mirador. La mujer simplemente abre la puerta de su casa a un joven que se encuentra en una situación de extrema necesidad y, aun cuando con eso arriesgaba su propia vida, esconde al fugitivo en su hogar. La anciana es la misma mujer que amamantó al fugitivo cuando era un niño. También ahora lo alimenta y le sirve de cobijo, dando así una respuesta (aunque sólo sea provisoria y parcial) a su necesidad de resguardo. La mujer, de este modo, se transforma para el acosado en una luz que brilla en medio de la oscuridad en la que se encuentra. La actitud de la mujer en el conjunto del relato

sirve de memoria y esperanza: el ser humano posee la fuerza de la bondad que la hostilidad y violencia no son capaces de apagar.

La figura de la mujer contrasta con otros personajes del relato (el Becario, la prostituta y el sacerdote). Se hubiera esperado de ellos la ayuda que el hombre perseguido suplicaba, sin embargo, ninguno de los tres responde. No lo escuchan, lo rechazan o derechamente lo traicionan. La mujer, en cambio, que es una mujer anciana y enferma, lo recibe y oculta en su casa.

El valor que adquiere el gesto de la mujer para el hombre perseguido es proporcional a la urgente necesidad que él tiene de recibir esa ayuda. Si bien esto no le salva la vida, al final del relato, cuando se encuentra a las puertas de la muerte, el hombre perseguido es reconfortado por breves momentos con el recuerdo del gesto compasivo de la mujer. La bondad de la mujer lo acompaña en los momentos finales. Su eficacia salvífica se relaciona precisamente con esto: una humilde presencia y una huella de humanidad que es capaz de acompañar al sujeto en el momento final.

Tanto Rosario como la mujer de la casa del Mirador representan lo que podríamos llamar una *mediación personal*. Su potencial salvífico proviene del encuentro Yo-Tú que en ambos casos se provoca, y tiene como trasfondo la importancia del Tú en el nacimiento del Yo. En palabras de A. Gesché: "El ser humano es un ser que se despierta a sí mismo cuando se le habla"[707]. En el caso de Rosario, su importancia proviene del carácter totalizador de la mediación. Es lo que ocurre cuando existe un ámbito de realidad en el cual un Tú reclama por completo a un Yo (Welte). Con la mujer anciana, es el Tú donándose al Yo con real generosidad y disposición a la renuncia y el sacrificio.

Como se ve reflejado en el texto carpenteriano, en este terreno personal el ser humano tiene ocasión de acceder a una inigualable comprensión de la salvación. A la vez, es importante porque, en su carácter antropológico-fundamental, la experiencia de amor y entrega se presta para describir la experiencia salvífica que depende de encuentro del ser humano con Dios. Al don de sí libre, gratuito y amoroso de Dios por el ser humano, se sigue

[707] Gesché, *Dios para pensar III: El destino*, 48.

por parte del ser humano una respuesta de amor que se traduce en compromiso: amor con amor se paga.

Las tres figuras mediadoras –el caudillo de la gesta liberacionista, la mujer amante y la anciana como rostro de la bondad–, si son vistas en su conjunto, aportan interesantes precisiones acerca del significado que tiene para el ser humano la mediación salvífica a nivel existencial. En todos los casos, por mínimo que sea el desplazamiento, se trata de una figura que facilita el tránsito de un sujeto o de un pueblo de una situación adversa a una mejor situación. La situación inicial de no-salvación en la que se inscribe la mediación salvífica varía. Las necesidades que justifican la presencia de una mediación salvífica no siempre son las mismas. Dada esta diversidad de circunstancias, se esperaría que los bienes salvíficos también se diversifiquen. Si bien en todos ellos existe una necesidad de salvación (en lo fundamental hablamos de lo mismo), si se trata de la esclavitud, el sinsentido, la angustia, la soledad, la culpa, la persecución, según sea el caso, la figura de la salvación y la mediación necesaria para que esa salvación se realice variará. Finalmente, es de notar que en los tres casos aquí citados nos encontramos con una mediación salvífica circunstancial. En un contexto adverso para un determinado sujeto o pueblo hay quien se compromete y tiende una mano y, así, se transforma en mediador de salvación.

Podríamos preguntar, a la vez, por la relación que existe entre estas figuras mediadoras que ofrece la literatura y los tipos de mediación presentados al comenzar este apartado como ejemplos de mediación salvífica en la experiencia religiosa judeocristiana. Hay elementos que se repiten, por ejemplo, la disposición y apertura, los supuestos fundamentales que permiten reconocer en un determinado contexto una presencia y acción que media en una experiencia de salvación y la fundamental importancia que en todos los casos adquiere el encuentro Yo-Tú en la experiencia de salvación.

Si se trata del perfil de la mediación salvífica, a lo que hemos dicho hasta aquí habría que sumar las notas propias de una mediación salvífica que aporta el judeocristianismo. De acuerdo con la comprensión judeocristiana, cuando se trata de un mediador que interviene en la obra salvífica divina, lo que tenemos es a personas elegidas por Dios para cumplir una misión al servicio de la salvación (como anunciadores de la buena noticia de la salvación o como líderes de su pueblo). La participación de los mediadores no se agota en el don salvífico

que por medio de ellos se ofrece, sino que, finalmente, conduce al encuentro con el Dios de la salvación. La salvación en la experiencia religiosa judeocristiana no se agota en los dones recibidos, sino que permite el encuentro con el donador de esos dones. La fugacidad del don, por lo tanto, sirve de puerta que introduce y vincula con el Dios que hace que perdure en el tiempo la experiencia de la salvación.

En los relatos, junto con las figuras individuales, se encuentran los referentes colectivos que, bajo determinadas circunstancias, cumplen un rol de mediador de salvación. Diremos sobre ellas una palabra, que nos permite una aproximación a la figura que adquiere la mediación salvífica cuando se trata de una mediación colectiva. Tenemos, por ejemplo, el pueblo esclavo de Haití en *El reino de este mundo*. El pueblo haitiano en el relato no sólo se presenta como un posible beneficiario de un don salvífico (la liberación de la esclavitud), sino que participa activamente en su propia liberación. Del mismo modo, en *Los pasos perdidos* se destacan los pueblos americanos como portadores de la pureza de una raza y, en cuanto tales, como un referente para una civilización decadente, como es, en el marco del relato, la civilización occidental. Finalmente, es relatado el gesto del pueblo español que al final del relato *El siglo de las luces* se alza contra la dominación francesa (supuestos promotores de la libertad, igualdad y fraternidad) para recuperar su libertad. En *El reino de este mundo* y *El siglo de las luces* se trata de pueblos que se unen para defender una causa justa y que, así, se transforman en una fuerza capaz de gestar una historia diferente. En *Los pasos perdidos*, en cambio, lo que tenemos en Sudamérica es una señal de esperanza que permite a una humanidad gastada imaginar la posibilidad de un nuevo comienzo.

Esta expresión colectiva de la mediación salvífica también se encuentra presente en la experiencia religiosa judeocristiana. El pueblo de Israel no sólo es bendecido por Dios, sino que es portador de una bendición que, finalmente, es destinada al mundo entero. El rol que juega el pueblo de Israel en el plan salvífico divino es importante. La clave está en el plan que Dios lleva adelante con decisión. Ese plan contempla la participación del pueblo de Israel. Tanto de su fidelidad, como de su infidelidad y pecado, se vale Dios para que su gracia salvadora alcance a la entera humanidad (Rom 11,11-12). En este caso, por lo tanto, a diferencia de lo que observamos en los textos carpenterianos, vemos que no sólo de los aciertos, sino que de todo lo que el ser humano es y realiza se vale Dios como causa de salvación. A la vez, porque se sostiene en le querer divino, el alcance de lo que el ser humano

realiza (sea que acierte o no) es mucho mayor que lo que llegamos siquiera a imaginar (Ef 3,20).

2. La mediación salvífica de Jesucristo

Al tratar sobre la mediación salvífica de Jesucristo, que él ejerce en cuanto verdadero Dios y verdadero hombre, nos dejamos guiar por dos preguntas. La primera es por los indicadores que nos pueden hacer pensar que el ser humano, efectivamente, requiere de un *salvador*. La segunda es por la necesidad de que ese salvador provenga del ámbito *divino*.

La pregunta por la necesidad de salvación (y de un salvador) se vuelve ineludible de cara al reclamo de autonomía del sujeto en la modernidad (cf. GS 36). ¿Por qué, si podemos salvarnos por nosotros mismos debemos recurrir a alguien más? De hecho, dadas las nuevas y prometedoras posibilidades desarrolladas por la ciencia y la técnica en orden a la solución de los grandes problemas que en el presente debe enfrentar la humanidad, no es tan claro que el ser humano requiera de algún otro que lo salve. Lo que se requeriría, más bien, es de algo de paciencia y de mucho tesón por parte del ser humano. Eso, finalmente, se traducirá en nuevas opciones a las que en el futuro podrá recurrir el ser humano para dar respuesta por sí mismo a las necesidades de salvación que en el presente tiene. Todo parece indicar que con el paso del tiempo el ser humano se irá haciendo cada vez más capaz de salvarse a sí mismo.

A ello podemos de entrada responder que, esto sería verdad si bastara con el crecimiento y desarrollo de la ciencia y la técnica para solucionar los problemas que aquejan al ser humano. Es lo que nos recuerda la obra de Carpentier con sus continuas alusiones a la guerra: las mayores amenazas que debe enfrentar la humanidad no son de índole científico-tecnológica. Los grandes problemas que debe enfrentar el ser humano se relacionan, ante todo, con la convivencia entre las naciones, el sentido del propio esfuerzo y la significatividad de los vínculos que sostienen la trama de la vida. Todos ellos indicadores que hablan de la necesidad de un Tú que sea capaz de despertarnos a la vida.

Así las cosas, aun cuando reconozcamos que el ser humano no llegará en solitario a responder a sus necesidades salvíficas fundamentales, no hemos dicho nada respecto de la necesidad de un salvador que provenga del mundo divino. Se podría postular que basta para que exista salvación que haya en el mundo buenos líderes en los que brille lo mejor de nuestra humanidad o contar con un Tú amante capaz de despertarnos a aquella verdad que palpita en

nosotros. Probablemente sí. Lo interesante es que precisamente por ese camino nos alcanza la salvación de Dios en Jesús. Más aún, el don de Dios ofrecido en su persona viene a poner en movimiento lo mejor de nuestra humanidad. La salvación que Dios le ofrece al ser humano en su Hijo es, a la vez, por nosotros y con nosotros. Por lo tanto, pensar en el don de Dios en Cristo no supone negar la importancia del propio ser humano en la obra de la salvación, ni negar el valor de contar con buenos líderes capaces de llevar a buen puerto las honestas luchas de la humanidad, ni cultivar relaciones significativas que lleven el sello del amor, sino que viene, precisamente, a afirmar esto en toda su verdad.

Por otra parte, a todo lo ya dicho debemos sumar el problema del mal y el horizonte de realización plena que supera lo que la creación puede alcanzar partiendo únicamente de lo que ella es y puede ser. Como bien entendió la Iglesia primitiva, para que exista salvación, aunque es condición de posibilidad, no basta con la plena humanidad del mediador de la salvación. La divinidad del Hijo era necesaria para que la humanidad sea redimida del mal y del pecado, y pudiera tender por el camino de la existencia hacia esa vida en plenitud que sólo encontrará una vez acceda a la íntima comunión con el Padre (en el Hijo). En palabras del Concilio Vaticano II: "Nadie se libera del pecado por sí mismo y por sus propias fuerzas ni se eleva sobre sí mismo; nadie se libera completamente de su debilidad, o de su soledad, o de su esclavitud. Todos necesitan a Cristo, modelo, maestro, libertador, salvador, vivificador" (AG 8). Sin la intervención divina no habría para el ser humano oportunidad alguna de salir victorioso de los embates del Maligno ni podrá elevarse sobre sí mismo para alcanzar la vida plena en Dios. Vista la condición en que se encontraba la humanidad a raíz del primer pecado, la respuesta divina no se hace esperar. Dios entra en el mundo con su mejor carta para, así, volver a abrir en el mundo aquel horizonte de vida en plenitud trazado desde el origen de la creación: "Dios, para establecer la paz o comunión con Él y armonizar la sociedad fraterna entre los hombres, pecadores éstos, decidió entrar en la historia de los hombres de un modo nuevo y definitivo enviando a su Hijo en nuestra carne para arrebatar por Él a los hombres del poder de las tinieblas y de Satanás, y en Él reconciliar al mundo consigo" (AG 3). En ese salir de sí para ir en auxilio del hombre caído, Dios se da a conocer como su salvador y redentor. El modo de entrar en la historia es inédito. El Hijo de Dios hace suya nuestra carne para santificar al ser humano desde las entrañas mismas de la humanidad. Diremos a continuación una palabra sobre ese modo de Dios manifestado en Jesús.

Notas esenciales de la mediación salvífica de Jesucristo

Como hemos dicho, Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, es nuestro salvador. Su mediación salvífica, por lo tanto, depende simultáneamente de su verdadera humanidad y verdadera divinidad. Si bien, como nos ha hecho ver la cristología contemporánea, no se agota así la significación salvífica de la persona de Jesús, cuando se trata de dar cuenta del rol mediador de Jesucristo, hemos visto que los modelos soteriológicos considerados en la primera parte enfatizan, ante todo, el modo como esta mediación se realiza en la encarnación y el misterio pascual. Profundizaremos a continuación en estos dos hitos señalados del acontecimiento de Jesucristo, en los que hay una importante concentración de motivos de corte soteriológico en los que la mediación salvífica de Jesucristo se ve reflejada. Sin embargo, debemos tener presente que su acción mediadora no se agota aquí, sino, por el contarario, en la entera vida entregada de Jesús de Nazareth, que supone la encarnación, muerte y resurrección, se explica el valor salvífico de su persona.

El Hijo de Dios se ha hecho carne. Esto significa que la humanidad ha sido asumida de un modo irreversible por Dios. Así, el ser humano sostenido en Dios se dirige de un modo irrevocable hacia su fin, que es la participación en la vida divina (Ireneo). Es clave el motivo del divino intercambio: el Hijo tomó lo nuestro y nos enriqueció con lo suyo. En Jesucristo contemplamos lo que sucede cuando Dios se dice a sí mismo en lo no-divino. Dios sigue siendo Dios y el ser humano sigue siendo tal. El misterio está en que, sin dejar de ser Dios, ni absorber de paso al ser finito, Dios entra en la historia y hace posible que la criatura alcance la mejor versión de sí misma. A la vez, en el encuentro de la humanidad con Dios nace un espacio compartido que antes no existía: desde entonces, en Cristo Dios y el ser humano se dicen a una voz y en armonía perfecta.

Con la encarnación del Hijo de Dios la humanidad, el mundo y su historia han recibido un nuevo principio de vida[708]. Porque cuenta con este nuevo principio, la eficacia salvífica de la encarnación no se agota en la recuperación de lo que la creación tenía antes de que entrara el mal en el mundo. Esto, tanto respecto de su fundamento, como del definitivo horizonte hacia el que mira la humanidad redimida. Respecto de esto último, tenemos que,

[708] Cf. Atanasio, *La encarnación del verbo*, trad. por Fernando Guerrero Martínez y José C Fernández Sahelices (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1997), I, 14,2.

en virtud de la definitiva alianza de Dios con la humanidad, ha sido abierto un nuevo horizonte de realización para la creación y, así, ha sido inaugurado desde ya para ella un mejor futuro. Supuesta la vida entregada de Jesucristo, como presencia bondadosa de Dios en el mundo y rostro de realizada humanidad, tenemos en la pasión y muerte de Cristo la radicalización de su vida entregada según el querer del Padre y por la causa del reino, y el complemento salvífico de la encarnación. En el *pro nobis* de la pasión se condensan los motivos soteriológicos que rodean este momento. Se destacan los motivos del rescate, reconciliación y justificación (justicia de Dios que hace justo al pecador). Tiene fuerza la metáfora de la sangre de Cristo como expresión, a la vez, de la gravedad del pecado y la grandeza del amor: ¡hemos costado la sangre de un Dios! (1 Pe 1,18-19; Ef 1,7; 1 Jn 1,7; Ap 5,9; 7,14). Se equivocan quienes piensan que el nuestro es un Dios que no se afecta ni se involucra en el devenir de la humanidad. Dios en Cristo toma partido por el ser humano y se compromete con él hasta las últimas consecuencias.

Finalmente, respecto del valor salvífico de la resurrección cabe mencionar lo siguiente. Como destaca Pablo, así como por un hombre entró el pecado en el mundo y con el pecado la muerte, por un solo hombre (Jesucristo) se han abierto una vez más las puertas de la vida (cf. Rom 5,12-21). Con la resurrección la muerte ha perdido su aguijón. Si bien es evidente que el mal sigue presente en el mundo, no es menos cierto que, con la vida nueva inaugurada por el camino de la cruz y resurrección, la libertad del ser humano ha sido liberada y, así, la humanidad ha sido rescatada, aunque no del mal todavía, sí de la tiranía del mal[709]. Junto con esto, lo que finalmente ha obtenido el ser humano es la condición de hijos de Dios: "Cristo resucitó, destruyendo la muerte con su muerte, y nos dio la vida, para que hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: ¡Abba! ¡Padre!" (GS 22). Así, la muerte ha sido transformada en el *paso de la vida a una mejor vida*, y la esperanza cristiana se ha tornado una esperanza *contra la definitividad de la muerte*.

Teniendo a la vista estas convicciones que giran en torno al valor salvífico de la persona de Jesús, se plantea la pregunta por el aporte esperado de la literatura en lo que respecta a la mediación salvífica y a Jesucristo como mediador de la salvación. Para eso volveremos una vez más sobre el personaje Mackandal de *El reino de este mundo*. Las semejanzas que existe

[709] Cf. Gesché, *Dios para pensar III: El destino*, 96.

entre la vida y muerte de Mackandal y los acontecimientos que rodean la vida de Cristo, particularmente su final, son evidentes. Por nuestra parte, nos preguntamos cómo en el personaje Mackandal se reflejan determinadas notas de Jesucristo como mediador de la salvación (rasgos crísticos de la figura de Mackandal), y cómo al poner en diálogo ambos personajes, lo propio del mediador salvífico y lo exclusivo de Jesucristo se evidencia y enriquece en su comprensión.

Entre los rasgos relacionados con la vida del mediador, que ponen en relación a Mackandal con Jesucristo, se destacan los siguientes. Según dicta el vudú, quien ha sido poseído por los Loas ha sido hecho partícipe de su poder. Es el caso de Mackandal. Por eso es visto por su gente como alguien extremadamente poderoso. Lo interesante, que lo vincula con la figura de Cristo, es que ese poder no proviene de este mundo, sino que le viene del vínculo que lo une con la divinidad. Nos hemos referido a los nombres que utiliza su pueblo para referirse a él: el Hombre, el Manco y el Acontecido. En su caso, lo común (hombre) se transforma en algo único, lo que lo caracteriza (manco) se torna un título de nobleza, y su historia (acontecido) se vuelve una nota distintiva de su dignidad. De lo anterior, al menos dos rasgos ponen en relación la figura de Mackandal con la de Cristo. El primero es la fe que tienen en él sus seguidores. El segundo es el peso que adquiere el nombre como rasgo de identidad y como medio que permite se destaque su dignidad.

Por su parte, respecto de la motivación de fondo que hay en su entrega, tenemos lo siguiente. En Mackandal, al igual que en Cristo, vemos un compromiso por la liberación del pueblo de la esclavitud en la que se encuentra. En el caso de Mackandal se trata de la esclavitud padecida por el pueblo de Haití a raíz de la colonización europea, en Cristo se trata, ante todo, de la esclavitud del mal y del pecado a la que está sometida toda la humanidad.

Tanto en Jesús como en Mackandal existen signos y señales que preceden su entrega. En Jesucristo son los anuncios de la Pasión y la Cena. En Mackandal se trata de la visita que él realiza a Maman Loi acompañado de Ti Noël y las señales extraordinarias que entonces se dejan ver, que son, en su caso, resultan ser señales que, de alguna manera, anuncian lo que más tarde ocurrirá con Mackandal (recordemos que a partir de este evento Ti Noël interpretará lo que verán sus ojos en la pira encendida). En los acontecimientos finales, tanto

en Cristo como en Mackandal la salvación acontece por el camino del sufrimiento y la muerte. En Jesús se trata de la pasión y muerte en cruz. Para Mackandal esto sucederá al verse enfrentado al fuego.

En cuanto a los acontecimientos que rodean los momentos finales de la vida del mediador, se destaca lo siguiente. Tanto en Mackandal como en Cristo se trata de un poder que perdura más allá de su muerte, más aún, que se ve confirmado y fortalecido precisamente a partir de su muerte. Para Mackandal por su transformación (que sus seguidores creen ver) y para Cristo por su resurrección. Por lo tanto, tenemos que, en ambos casos, el mediador es legitimado en su muerte y la muerte lo hace más poderoso. La diferencia, en el caso de Mackandal se trata de un verse libre de la muerte, en cambio en Cristo esto ocurre cuando la barrera de la muerte es atravesada, la muerte es vencida y la vida terrena es superada en una definitiva vida. En ambos casos, sin embargo, se trata de una victoria sobre la muerte, aunque no sea entendida de la misma manera. Así, este triunfo sobre la muerte que el pueblo le atribuye a Mackandal, una vez más, pone en relación a Mackandal con Jesucristo. Tenemos así, que, al superar la prueba y salir victorioso, en ambos casos, el mediador demuestra a los suyos que él participa de un poder que supera las fuerzas destructoras de la muerte. En ambos casos, además, en su superación, la muerte adquiere un sentido nuevo, transformándose en causa de liberación y de victoria. En Mackandal la muerte representa una victoria anticipada del pueblo esclavo y una señal del desenlace de la historia. En el caso de Jesucristo se trata de la victoria sobre el mal, el pecado y la muerte. En ambos lo que queda es la confianza, tanto en el pueblo de Haití como en la humanidad redimida en Cristo, en que finalmente suya será la libertad.

En síntesis, al poner en relación el rol mediador de la salvación que ejerce Mackandal con la mediación salvífica de Jesucristo se destaca lo siguiente. El mediador posee un reconocido poder y autoridad. Tanto en el caso de Mackandal como en el de Cristo, se piensa que el suyo es un poder que ha sido otorgado por la divinidad. En ambos casos, su autoridad depende de la legitimación de los suyos, y a la vez, es un poder que proviene de la autoridad que ellos mismos representan: la causa por la que luchan (a precio de la propia vida) es algo en lo que creen y que están dispuestos a defender hasta las últimas consecuencias. La claridad y convicción que se deja ver en ellos tiene fundamental importancia en el ejercicio de su rol mediador y en la autoridad que le confieren los suyos. En ambos, en el tejido de acontecimientos excepcionales y en el modo como ellos son interpretados, se crea un relato

que rodea la figura del mediador. En esto se evidencia la importancia que tienen en la legitimación del mediador las creencias subyacentes y la interpretación que hace el grupo que se ve beneficiado con su mediación de los signos y señales que se presentan. El dinamismo pascual que vemos en ambos casos es también de gran importancia. Se trata del paso por la muerte que hace más fuerte y confiere al mediador su definitivo lugar y de la vida resucitada o transformada de la que se obtiene la certeza de que su presencia en medio de su pueblo perdurará por siempre. Si el mediador, de una u otra forma, ha sido capaz de superar el límite mayor (la muerte), entonces es indestructible: se puede confiar en él para alcanzar la esperada victoria.

Por el camino del sacrificio

Un aspecto que merece particular atención es el tema del sufrimiento del justo y el lugar que cabe asignarle al sufrimiento en el acontecimiento salvador. La mediación salvífica de Jesucristo se realiza por el camino del sufrimiento. El que no tenía pecado padeció por el pecado de la humanidad. El Hijo muere en la cruz y la humanidad obtiene el perdón.

Cuando decimos que la salvación acontece por el camino del sufrimiento, somos conscientes del peligro que existe en esta fórmula: se podría entender que en el plan de Dios se incluye y legitima la violencia y la muerte del Hijo como causa de salvación. Si así fuera, Dios sería un mal padre que deja morir a su hijo para que se cumplan sus planes. Es conocida la dura crítica de R. Girard ante la posible sacralización del sufrimiento[710].

Tomando en consideración el recorrido anterior, podemos decir de entrada lo siguiente. De acuerdo con el testimonio bíblico, Dios, si bien acepta que la obra de salvación ocurra por el camino del sufrimiento, no se goza con la pasión y muerte de su Hijo en cruz. La muerte del Hijo es el costo que asume el Padre por su decisión de salvar al ser humano en un mundo en el que reina la violencia. La cruz es, ante todo, un reflejo del poder del mal y de la gravedad del pecado (que es capaz de llevar a la muerte al Hijo de Dios). No es Dios quien debe rendir cuentas al ser humano por la muerte del Hijo. Es el mal que el ser humano ha desatado el que, finalmente, provoca la muerte de Jesucristo.

[710] Cf. René Girard, *El sacrificio.*, ed. por Ángel Barahona Plaza, 2012; René Girard, *La violencia y lo sagrado*, trad. por Joaquín Jordá, 2016.

Teniendo esto a la vista, y cuidando de no sacralizar la violencia y la muerte aquí manifiestas, cabe valorizar la positividad que representa el sacrificio asociado al misterio pascual de Cristo: "[Jesucristo] Cordero inocente, por su sangre libremente derramada, mereció para nosotros la vida" (GS 22). La clave parece estar en el sentido que bajo determinadas circunstancias adquiere el sacrificio. El destino de muerte no fue querido en sí mismo por el Padre –¡qué padre querría ver a su hijo morir así!–. Sin embargo, lo así dado es incorporado en el plan de salvación. Forma parte del misterio asociado a la pasión el modo como la muerte no querida del Hijo es transformada por el amor aquí manifiesto en un lugar de salvación. Sorprende pensar que, de este modo se creó un espacio de salvación que hasta entonces no existía. El mal fue vencido en el madero de la cruz: "El Hijo de Dios, en la naturaleza humana que tomó para sí, venció a la muerte con su muerte y resurrección, y así redimió al hombre y lo convirtió en un ser nuevo (cf. Gál 6,15; 2 Cor 5,17)" (LG 7). Lo torcido fue enderezado y el plan divino original pudo ser restablecido. Podemos decir, entonces, que, si bien Dios no provoca la muerte del Hijo, por mor del don ofrecido es transformado un lugar en el que hasta entonces reinaba el mal y la violencia en un espacio de bien. Así, con el sacrificio de Cristo, la cruz fue transformada en el símbolo por excelencia de la total disponibilidad al querer del Padre y de autodonación de sí por amor, además de transformarse en un espacio de manifestación del poder salvador de Dios y en un lugar en el que tiene ocasión de brillar lo mejor de la humanidad.

Por lo tanto, lo que le otorga su definitivo valor salvífico a la muerte de Cristo no es el sufrimiento ni la muerte en sí mismos, sino la *entrega por amor*. El amor es, finalmente, lo que da su definitivo sentido a la muerte de Jesucristo: "el hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí" (Gal 2,20). Por lo tanto, al centro de la pasión no se encuentra el sacrificio, sino el amor que motiva la entrega y, así, le confiere un valor redentor. Así pensado es posible re-valorizar la muerte como sello definitivo de una entrega. Esta comprensión de la muerte hace posible, además, la re-lectura del dinamismo salvífico que hay detrás de la muerte y resurrección de Cristo. A la vista del misterio aquí revelado, finalmente, cabe comprender de un modo nuevo el sufrimiento y muerte que desde siempre acompaña la vida en clave pascual, es decir, reconociendo lo que hay en ella de paso de la muerte a la vida, lo cual sucede cuando la debilidad sale victoriosa y el egoísmo es vencido por el amor.

Respecto de la valorización positiva del sacrificio contamos con un valioso aporte de la literatura. Según nos ayudan a ver los escritos carpenterianos, el sacrificio es algo que forma parte de la vida humana. Tenemos, por ejemplo, las palabras finales de Ti Noël en *El reino de este mundo*. Ti Nöel habla del ser humano como un ser que se impone tareas que van haciendo del mundo un mejor lugar para todos. Ese esfuerzo demanda un real sacrificio y en él, de paso, se destaca lo mejor de la humanidad. En los relatos somos testigos, además, del sacrificio de Mackandal en *El reino de este mundo*, de Esteban y Sofía en *El siglo de las luces* y del sacerdote misionero de *Los pasos perdidos*. Esto contrasta con la imagen del acosado huyendo de la muerte en *El acoso*. El acosado huye de la muerte. Mackandal, Esteban, Sofía y fray Pedro salen a su encuentro. ¿Qué marca la diferencia? El acosado busca salvar su vida, los otros defienden ideales que tienen un valor tal que justifican poner en riesgo la propia vida. No buscan morir, pero están dispuestos a pagar incluso ese precio por una causa que consideran justa.

3. Las mediaciones del mediador

La literatura cuenta con interesantes ejemplos de voces y presencias de carácter salvífico que intervienen en la historia. Se trata de figuras que van como torciendo la mano al destino y en ese sentido juegan un rol mediador en los sucesos que se relatan. Lo importante no es la señal, sino lo que ella anuncia. En esa línea se sitúa el particular valor que vemos en estas figuras cuando se trata de reflexionar en torno a las mediaciones del mediador.

Encontramos un ejemplo de ello en *El reino de este mundo*, puntualmente en el sonido de los tambores que anuncian a Henri Christophe la cercanía de su muerte. Se trata en este caso de un evento aislado que sirve de detonante en la serie de acontecimientos que vienen a continuación. Nos referimos a aquella cadena de sucesos que, finalmente, definen el destino del primer rey negro de Haití, su familia y sus seguidores. ¿Qué rol cumplen los tambores? Anuncian un poder que se acerca, provocando a su alrededor, según sea el caso, el miedo o la esperanza. Ocurre algo similar con los acontecimientos que rodean la muerte de Mackandal. Las señales que acompañan la muerte de Mackandal (o el modo como sus seguidores interpretan estas señales) hacen que el caudillo se vuelva inmortal a los ojos de su pueblo y, así, se transforme en un ser capaz de incidir en su destino. En “El camino de Santiago” la peste es lo que transforma a Juan de Amberes en un penitente, y, con un

resultado totalmente opuesto, los olores, el vino y el anuncio de los ciegos en la feria de Burgos es lo que lleva a Juan el romero a dejar su vida de penitente para ir al nuevo continente: así, Juan el Romero se transforma en Juan el Indiano. Finalmente, tenemos el itinerario del Marqués de Capellanías en "Viaje a la semilla" se configura a partir de determinados hitos señalados de su biografía. Se trata de acontecimientos que tienen un valor único para ese individuo y que en su conjunto, finalmente, le dan forma a una vida.

Por nuestra parte, debemos interrogar a estas y otras mediaciones por el valor salvífico que ellas tienen, es decir, por el modo como condicionan o determinan el curso de la historia, haciendo que el desenlace de esa historia sea, finalmente, salvífico. La clave, en nuestra opinión, estaría en lo que ellas provocan en quienes son alcanzados por su mensaje. Tenemos el miedo, la búsqueda de protección y la huida por parte de Henri Christophe, que contrasta con la adhesión y la confianza que provocan en el pueblo de Haití las señales que hablan del definitivo poder que su líder ha adquirido. Se trata de mediaciones que disponen en una o en otra dirección según sea el caso. La mediación, independiente de la figura que adquiera en cada circunstancia, será salvífica si lo que finalmente procura es salvación (huida del peligro o perseverancia en la lucha de la que depende la libertad).

Por lo tanto, cuando nos vemos con una voz o presencia que define un nuevo rumbo a la existencia, lo que toca es discernir su valor salvífico, que dependerá de lo que esa voz o presencia provoca, esto independiente de si se enmarca en una experiencia gozosa o dolorosa. Será salvífica si, finalmente, lo que provoca es una experiencia de salvación.

Ha quedado pendiente la pregunta por la relación que cabe establecer entre la mediación salvífica de Jesucristo, que es única y exclusiva (1 Tim 2,5-6), y las demás mediaciones que, de alguna manera, participan en la acción salvífica que, en el nombre del Padre, Jesucristo ha realizado y sigue realizando en el mundo.

Las mediaciones a las que hemos hecho alusión son mediaciones históricas que intervienen en los acontecimientos e inciden en su resultado. Hemos dicho que el valor salvífico de una determinada mediación histórica dependerá de lo que ella provoque. Si la mediación histórica es facilitadora de una experiencia de liberación o media en una experiencia de realización en plenitud, podemos pensar en ella como una mediación salvífica. Hemos dicho también que, según afirma el cristianismo, Jesucristo es el único y definitivo

mediador de la salvación. Lo es en cuanto es *el* lugar por excelencia de encuentro de la humanidad con Dios (participación en la intimidad divina). A contar del acontecimiento de Jesucristo, la salvación de Dios es salvación en Jesucristo y, en virtud del misterio de la encarnación, la acción de Dios en Cristo acontece en la historia. Aquí un principio fundamental. La mediación única de Jesucristo no anula las demás mediaciones, pero sí las purifica y las resignifica. Las mediaciones salvíficas actuarán como tales en la medida que sirvan de ayuda para que el ser humano entre en comunión con la gracia salvadora que Dios le ofrece a la humanidad en su Hijo Jesucristo, es decir, en la medida que actúen como acontecimientos o agentes facilitadores del real encuentro del ser humano con Dios en Jesucristo. Al árbol se le conoce por sus frutos. Una determinada experiencia o realidad será mediadora de la salvación si pone en contacto al sujeto que de ella participa o con ella se encuentra con quien es definitiva causa de salvación (Jesucristo). La pregunta es ¿cómo sucede esto? Podemos pensar que donde existe real liberación y realización en plenitud ahí está presente Dios en su Hijo como causa de salvación y que la real presencia de Cristo en el mundo se prueba en cuanto libera y lleva a plenitud.

Dado que la salvación, como ya hemos dicho, involucra el doble movimiento de la liberación para la plenitud, la participación de las mediaciones salvíficas así entendidas debe ser buscada en ese dinamismo salvífico que involucra la redención, restauración y trascendencia en orden a la realización en plenitud. Por su parte, cuando se trata de discernir la presencia de mediaciones salvíficas en la historia, la pregunta debe ser por la relación de las personas y acontecimientos con Jesucristo como único y definitivo Mediador de la salvación, y por el modo como esas personas y acontecimientos intervienen en la historia de los individuos, sociedades y pueblos, facilitando el encuentro de la humanidad con Dios. En definitiva, se debe preguntar por el modo como la gracia de Cristo (como don de Dios y de su Espíritu), que alcanza al ser humano en lo concreto de su historia y contando con esa historia, va transformando su vida en lugar de liberación, sentido y trascendencia a Dios.

4. La Iglesia como mediadora de la salvación

Hemos visto en las páginas precedentes cómo en la obra de Carpentier la institución eclesial (concretamente al catolicismo) es objeto de duras críticas. Tenemos, por ejemplo, lo que ocurre en *El reino de este mundo*. No son compatibles las creencias asociadas al vudú con la

adhesión a las divinidades de los blancos. De los dioses heredados de los ancestros africanos el pueblo de Haití puede esperar protección. Los dioses de los blancos, en cambio, oprimen y matan, igual que aquellos a quienes esos dioses protegen. La colonización de América ha sido llevada adelante por representantes del catolicismo. De ello resulta la esclavitud.

Se comprende desde aquí la carga negativa que recibe el mensaje de salvación que anuncia el cristianismo: los anunciadores son los mismos que han privado de libertad a los pueblos originarios, han arrasado con su cultura, les han quitado sus tierras y han tomado a sus mujeres. Si el pueblo de Haití quiere obtener la victoria, debe destruir a los señores católicos y a la corte de sus santos, y confiarse por entero al poder del vudú. Así, contando con su protección, alcanzará la libertad. De la dialéctica adhesión-rechazo depende la victoria. Deben rechazar tanto a los dioses de los blancos como a quienes son sus representantes, porque sólo así resultará la adhesión a quienes realmente los protegerán y acompañarán hasta obtener la libertad. A la inversa. El no-rechazo a la divinidad de los blancos, la corte de sus santos y todos los que hablan en su nombre es una manera de rechazo de las divinidades africanas. Aquí no cabe la doble militancia. Es preciso decidir y de ello depende el futuro de Haití.

En *El siglo de las luces* tenemos un nuevo contexto y una reacción similar. Se trata, esta vez, de la Francia decimonónica de la revolución francesa. Antes de la revolución tenemos una Iglesia aliada con el poder vigente. Sus representantes son un grupo con evidentes privilegios (respecto de quienes se levantan clamando por libertad, igualdad y fraternidad). Con la revolución se pasó de una Francia mayoritariamente católica y una Iglesia poderosa a nivel político, social y económico, al directo rechazo del catolicismo, la confiscación de los bienes de la Iglesia, la privación de sus privilegios a los sacerdotes y el anticlericalismo. La revolución y el catolicismo no van de la mano. A la par con el rechazo a la religión católica se promovió el culto a la Razón. Finalmente, la historia es testigo del modo como se pasa de una religión legitimando la desigualdad y profitando de ella a otra religión (esta vez la religión de la razón) que hace prácticamente lo mismo. ¿Qué tiene en común lo ocurrido en Francia con lo que relata Carpentier en su obra (que si recordamos no trata sobre la revolución francesa en Europa, sino sobre su impacto en América)? En uno y en otro caso se trata de grupos cercanos al poder que se ven beneficiados con la desigualdad.

De este modo, Carpentier nos lleva a pensar en lo sospechoso que resulta un discurso sobre la salvación que busca perpetuar la posición privilegiada de algunos a costa de la desventaja de otros, o que termina en dominación, como ocurrió con la Iglesia previa a la revolución, con la religión de la Razón y con la Iglesia que le prestó piso a la evangelización en América (que acontece en el marco de la conquista y, por lo tanto, de su dominación).

La situación de la Iglesia católica reviste particular gravedad si se tiene en cuenta el rol fundamental de la mediación institucional en la legitimación del anuncio salvífico. La significatividad del anuncio dependerá de la autoridad moral de quienes son sus anunciadores y testigos. Esa mediación salvífica debe contar con autoridad (no basta el poder) y debe poder probar ante quienes debieran confiar en ella (y conferirle autoridad y posibilidad de incidir sobre sus destinos) que ella es deudora de una real eficacia mediadora. ¿En qué se tendría que notar? Igual que en el resto de las mediaciones salvíficas: habrá una tal mediación (en este caso institucional), sea de la Iglesia católica o de otra institución religiosa, si ella realmente facilita una experiencia de encuentro con el Dios que libera, colma de sentido la vida y abre horizontes de esperanza capaces de resignificar la existencia. El problema, según deja ver el relato, es que no es esto lo que promovió la Iglesia oficial en la Francia pre-revolucionaria, ni fue eso lo que hizo esa misma Iglesia oficial en América durante la colonización.

Suma a lo anterior otra problemática asociada a la religión católica, esta vez relacionada con el carácter absoluto que tiene su visión de la realidad. En la obra de Carpentier hay claras señales que hablan de la religión católica como una mirada totalizante de mundo. Tanto en *Los pasos perdidos* como en *El siglo de las luces* se hace referencia a la lucha de los Caribes con los pueblos venidos del otro lado del mar. Según describe Carpentier, *los hombres de los tótems y los hombres de la teología* se trenzan en violenta lucha. No pueden compartir un mismo espacio. Uno de ellos debe morir para que el otro viva. El pueblo de los Caribes al ser derrotado abandona la historia. El mundo católico coloniza el territorio.

Existen aquellas voces homogeneizantes (grandes relatos) que tienden a silenciar toda voz que no es la suya. De cara a esta realidad, vemos la necesidad, precisamente por fidelidad a la real universalidad que forma parte esencial de la identidad de la Iglesia, de prestar oído a quienes, sin ser poderosos, merecen ocupar un lugar en lo que la humanidad reconoce como

suyo. Podríamos preguntar cuánto ha debido desaparecer de la historia de la humanidad para que un pensamiento único, fuerte y poderoso se dejara oír como la única verdad existente. Hay aquí una deuda pendiente que saldar. Cuando se trata de pensar la salvación, una perspectiva dominante y homogeneizante como la aquí descrita merece ser puesta, al menos, bajo sospecha. A la vez, el desafío es prestar oído en la historia de la humanidad a las huellas soteriológicas que pueblos como los Caribes y tantos otros han ido dejando a su paso. Se comprende, además, el acierto de las teologías de la liberación y teologías contextuales, que prestan oído a esas voces menores y que hacen teología desde el lugar del pobre. Así también la teología de los signos de los tiempos, que no clausura en un discurso lo que el Espíritu sigue suscitando en la historia. Aquí una pista que una soteriología contemporánea deberá considerar.

En *El siglo de las luces* se menciona la obra *El genio del cristianismo* de Chateaubriand (1802). En esta obra se dice que los dioses válidos serán aquellos que sean capaces de despertar en el ser humano un auténtico espíritu religioso, que se verifica en el compromiso del ser humano en la construcción de un mundo mejor. La verdadera religión se probará en el tipo de vida que promueva. Sea que se trate del catolicismo, del vudú o la religión de la razón, tendrán que legitimarse a los ojos del mundo por la praxis que se sigue a sus normas, ritos y prácticas. Las religiones son propuestas dinámicas. Si bien, ellas cuentan con principios fundamentales, a los que en muchos casos se puede reconocer un valor que trasciende las épocas y personas que los encarnan, en su concreta figura dependen de lo que hagan o dejen de hacer quienes dicen profesar lo que una u otra religión afirma como verdadero. Para Chateaubriand la experiencia religiosa auténtica es la que da lugar a un humanismo que se sostiene en el amor. Se destaca, así, modo la relación que existe entre los dioses válidos, la religión auténtica y el nacimiento de un nuevo humanismo. El equilibrio entre ellos permite que exista un real compromiso capaz de empujar la historia hacia su plena realización (salvación). De lo que se trata aquí, en definitiva, es de la relación que existe entre el Dios en que se dice creer, la verdadera religión y los vínculos sociales fundamentados en el amor que son capaces de dar forma a una nueva sociedad. Aquí hay algo que, ciertamente, le importa a la salvación.

Finalmente, como hemos visto, en *El siglo de las luces* se hace referencia al cuadro *Explosión en una Catedral* de Monsu Desiderio (el que tanto gustaba a Esteban y que su

hermano Carlos encuentra en el departamento que los dos jóvenes ocupaban en Madrid). Junto con la Catedral hay un mundo de significaciones que estalla en pedazos. Lo que estalla es una Catedral. Ella es símbolo de lo que históricamente ha representado la religión católica (en ese contexto fidelizada además con el régimen monárquico). La revolución quiere ser un grito a favor de la libertad y contra todo soporte ideológico de la no-libertad. Es duro pensar que era eso lo que entonces representaba el catolicismo. Aquí una punta crítica a la que se debe prestar atención. La religión es importante en la configuración del individuo y la sociedad. Por lo mismo, no da lo mismo qué referente religioso se afirme. No toda propuesta de fe y religión es causa de salvación. Puede existir una experiencia religiosa enajenadora, que sea opresora o que legitime la desigualdad. Para que exista salvación ese referente religioso debe estallar en mil pedazos. Al mismo tiempo, como la otra cara de la moneda, se presenta el potencial liberador de la religión. Es lo que el pueblo de Haití encuentra en el vudú. Por lo tanto, no se trata de renunciar al aporte que las religiones (también el catolicismo) están llamadas a hacer en la construcción del tejido social, sino a discernir sus voces y presencias, teniendo como criterio fundamental la pregunta por su rol de mediadora de la salvación, es decir, de provocación capaz de poner al ser humano en relación con el Dios que libera y lleva a plenitud la historia presente y lo hace por el camino de la auténtica humanidad. Por lo tanto, no se trata de responder a la crítica de Carpentier renunciando al aporte de las religiones, sino de responder ofreciendo claves que permitan discernir su verdad.

Por otra parte, considerando las evidentes fragilidades de la Iglesia católica, cabría preguntar, ¿tiene ella aún validez como mediadora de la salvación? Una vez más, la Iglesia será mediadora de la salvación si efectivamente interviene en la obra de Dios facilitando al ser humano esa experiencia de la que depende la salvación. Este es un tema que da para mucho. Esto, ¿de qué depende? Teniendo a la vista lo que el pueblo de Haití encuentra en el vudú podemos decir lo siguiente. Una experiencia religiosa que pone a todo un pueblo en pie de guerra contra la esclavitud merece atención. Sin embargo, lo hace por el camino de la violencia. Su contraparte estaría en el modo de Dios manifestado en Jesucristo, que habla de la eficacia salvífica que se hace presente en el Hijo muerto en la cruz, una cruz que es locura para algunos y poder de Dios para otros (1 Cor 1,18).

La Iglesia es mediadora de la salvación en cuanto lugar de encuentro de la humanidad con la gracia salvadora de Dios. Condición de posibilidad para ejercer el rol de mediadora de la salvación es la fidelidad a esta identidad fundamental. Jesucristo, que se encuentra presente en su Iglesia de un modo permanente, es el fundamento de la sacramentalidad de la Iglesia: "[Jesucristo] une [a los hombres] más íntimamente consigo y, alimentándolos con su propio cuerpo y sangre, les da parte en su vida gloriosa" (LG 48). De ahí, entonces, que la Iglesia sea en Cristo sacramento de salvación: "Cristo, el único Mediador, estableció en este mundo su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y amor, como un organismo visible. La mantiene sin cesar para comunicar por medio de ella a todos la verdad y la gracia" (LG 8). Nótese que Cristo es el único mediador de la salvación. Si cabe hablar de una mediación salvífica de la Iglesia, es porque por medio de ella es comunicada la gracia de Cristo. A la vez, se verificará que la nuestra es la Iglesia de Jesús si efectivamente, por medio de la Iglesia la humanidad es alcanzada por la gracia de Cristo y en esa gracia la humandiad es restaurada, redimida y divinizada.

Una imagen recurrente para referir a la sacramentalidad salvífica de la Iglesia es la imagen de la luz[711]. La Iglesia es luz de las gentes. La luz con que ilumina la recibe de Aquel que es la luz del mundo: "[brilla en el mundo] la luz de Cristo, que resplandece sobre el rostro de la Iglesia" (LG 1). No es porque ella misma sea luz, sino porque ella ilumina con la luz de Dios, por eso puede iluminar "salvíficamente" a la humanidad. Al revés, situados en el mundo, siguiendo la estela que deja esa luz, llegaremos a la Iglesia de Jesús donde sea que se encuentre.

Lo reflejado por la Iglesia es el misterio del amor de Dios por la humanidad, cuya máxima manifestación es Jesucristo, Dios hecho hombre para nuestra salvación, cuya vida entregada por amor nos redime, y cuya resurrección nos abre las puertas a la verdadera vida. Cuando decimos que brilla la luz de Cristo en el rostro de la Iglesia, entonces, de lo que se trata es de la gloria del amor divino, que mueve y soporta la entrega del Hijo por toda la humanidad, y en el cual todos los seres humanos pueden encontrar la salvación. La Iglesia es sacramento del misterio del amor de Dios por la humanidad, esto significa que en la Iglesia "se prolonga

[711] Gerard Philips, *La iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II: historia, texto y comentario de la constitución Lumen Gentium* (Barcelona: Herder, 1968), 91–92.

la bondad de Dios en Jesucristo para con el mundo"[712]. ¿Dónde entonces está la Iglesia de Jesús? En los rostros de bondad que silenciosamente recorre la historia (recordemos, por ejemplo, a la anciana de la casa del Mirador y su gesto para con el acosado).

Finalmente, tenemos las señales evidentes del mal y del pecado presentes en la Iglesia. La Iglesia es una realidad necesitada de purificación (LG 8). Las duras críticas que provienen de autores como Carpentier le deben servir de provocación a la conversión. ¿Esto se debe traducir en un rechazo de su rol como mediadora de la salvación? La participación de la Iglesia en la obra de Dios como mediadora de la salvación no depende de la perfección, sino de la transparencia. La Iglesia es mediadora de la salvación porque Cristo habita en ella. Sin embargo, es condición de posibilidad para que la Iglesia ejerza su rol mediador que su verdad fundamental (Cristo), que se ofrece al mundo en este vaso de barro (2 Cor 4,7) efectivamente pueda alcanzar a la humanidad. Esto significa que Cristo debe poder reflejarse en el rostro de la Iglesia, y que la Iglesia debe ser real transparencia de quien es el definitivo fundamento de su vida y misión. Aquí en nuestra opinión estaría el criterio fundamental bajo el cual en cada tiempo y lugar debe ser juzgada la Iglesia en lo que respecta a su rol como mediadora de la salvación, presente en el mundo como lugar de encuentro de la humanidad con Dios.

[712] Congar, *Un pueblo mesiánico*, 89.

CAPÍTULO DÉCIMOTERCERO

NOTAS PARA UNA SOTERIOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

Hemos llegado al final del recorrido. Este quiere ser un capítulo conclusivo en el que se destaquen las luces obtenidas a lo largo del camino, así como la metodología y las líneas de pensamiento que se han ido destacando y que nos parece pueden servir de base para un proyecto de soteriología para nuestro tiempo, construido, esta vez, en clave teo-literaria. Cuando así hacemos, dejamos trazada una posible ruta a seguir en el futuro, esto pensando en dar continuidad a lo que aquí hemos comenzado.

Este capítulo será estructurado de la siguiente forma: (1) en la senda de la teo-literatura; (2) un proyecto de soteriología dinámica; (3) del mal a los males: ponerología en clave fenomenológica.

1. En la senda de la teo-literatura

Hemos visto en las páginas precedentes cómo del diálogo de la teología con la literatura emerge una comprensión rica y dinámica de la salvación. Nos hemos encontrado, además, con determinados motivos, imágenes y representaciones relativas a la salvación que se encuentran presentes tanto en la reflexión teológica como en el mundo del texto literario, aunque, como hemos visto, muchas veces, aunque existe coincidencia en el fondo, la entrada teológica y la entrada literaria se diferencian en la forma. Hemos visto, finalmente, evidenciarse un rico potencial capaz de dar forma a un nuevo modo de hacer teología (como teo-literatura). Nuestro interés aquí es reflexionar sobre todo esto, o, al menos, aportar algunas claves que podrían servir de punto de partida para una reflexión a ese nivel.

La teología como teo-literatura

El encuentro teo-literario propicia un modo diferente de entender la realidad. Se trata, en concreto, de una totalidad que resulta de un tejido de relaciones, cuya figura varía según sean los elementos que participen en su configuración y según sea el contexto en que se exprese. En ese marco más general se inscribe el aporte de Carpentier. La singular mirada de este autor traza una perspectiva desde la que es posible revisitar formas que ya dábamos por conocidas y, así, re-comprenderlas. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando los hechos son

narrados ya no desde el centro, sino desde la periferia de la historia, o cuando se da protagonismo en el relato a los sin-nombre, es decir, a las voces históricamente silenciadas o ignoradas. En el enriquecimiento de la comprensión de la realidad aporta también el juego de contrastes que propicia el relato. Así, por ejemplo, la diferencia que existe entre el héroe y el villano, la sociedad próspera y la sociedad decadente, la realidad vista desde el centro y desde la periferia. Se trata aquí de una tensión que sale a la luz cuando esos polos son puestos en relación. Se suma a ello algo que es propio de los relatos de ficción en el modo de apropiación de la realidad. Me refiero al distanciamiento necesario respecto del propio presente. Es lo que posibilita la suspensión de la referencia de primer grado (a la realidad dada) que permite sea liberada la referencia segunda que permite una conexión con el mundo "no sólo ya en el nivel de los objetos manipulables, sino en el nivel que Husserl designaba con la expresión *Lebenswelt* y Heidegger con la de *ser-en-el-mundo*"[1]. Así, los relatos de ficción abren por medio de la imaginación creadora de oportunidades nuevas alternativas de ser y de actuar, que permiten revisar críticamente los modos que hemos ido eligiendo para habitar el mundo. Al mismo tiempo, se inaugura un espacio en el que es posible ensayar nuevas alternativas de ser y de actuar capaces de inspirar al ser humano cuando se trata de transformar la propia vida en un mejor lugar. ¿Por qué esto es tan importante? No llegaremos a realizar lo que antes no hayamos sido capaces de imaginar. Y el texto nos dice: *imagina qué…*

Cuando se trata de la comprensión (en este caso de la salvación) la teología recibe del diálogo con la literatura una valiosa oportunidad para ganar en novedad y riqueza. Hemos podido ver en este recorrido cómo, dependiendo del desde dónde se miren las cosas y de cómo seamos introducidos en ellas, resultan nuevas posibilidades de comprensión de las cosas. Hemos visto, además, cómo el lenguaje (imágenes, símbolos y representaciones) de la literatura abre nuevas posibilidades a la teología para dar cuenta de todo ello. Tenemos, por ejemplo, la provocación de la obra de Carpentier, que nos lleva a mirar la realidad desde su reverso. Nos vemos obligados a buscar nuevas conexiones de sentido que permitan alcanzar una nueva inteligibilidad (exigida por el cambio de perspectiva y nueva posición). De este

[1] Ricoeur, *Del texto a la acción*, 107.

modo, puede salir a la luz algo de la realidad que hasta ese momento permanecía oculto. Entonces, podemos ver cómo se produce un progreso en el saber de las cosas.

Entre los recursos de la literatura que permiten pensar la realidad de un modo nuevo, se destaca su manejo de la temporalidad. A este nivel, hemos podido ver en las páginas anteriores cómo del diálogo de la teología con el mundo literario se obtiene una singular riqueza. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando en la percepción de la realidad, junto con el tiempo lineal histórico, es considerado el tiempo narrado, el tiempo circular, el tiempo invertido y el tiempo detenido. Entonces, se liberan nuevas posibilidades de comprensión capaces de incrementar el sentido, alcance y profundidad de lo real-conocido.

Tenemos, además, que el encuentro teo-literario obliga a pensar en *lógica metafórica*. Tenemos experiencia de lo que pasa cuando intentamos decir lo que realmente nos importa, lo que nos habita, lo que está en lo profundo: las palabras no nos alcanzan. Es entonces cuando el lenguaje se ve en la necesidad de dinamizarse de un modo nuevo: el lenguaje se presenta como un vector que no pretende poseer, sino más bien señalar en dirección al sentido de las cosas. La posibilidad de re-significación de las cosas que este ejercicio posibilita se sostiene en dos principios: el poder creador del lenguaje y la capacidad del lenguaje de actuar como soporte analógico de una solicitación de sentido que lo sobrepasa.

Respecto del poder creador del lenguaje cabe destacar lo siguiente. Hablamos del lenguaje como una mediación capaz de producir innovaciones semánticas. Cuando lo ya conocido es puesto en un nuevo contexto el lenguaje produce nuevos efectos de sentido. Esto es algo que ocurre tanto en la lírica como en la narrativa. En palabras de Ricoeur, en virtud del poder heurístico del lenguaje

> "surge en el lenguaje lo nuevo, lo aún no dicho, lo inédito: en un caso la metáfora *viva*, es decir, una *nueva* pertinencia en la predicación; en el otro, una trama *fingida*, es decir, una *nueva* congruencia en la puesta-en-trama. Pero, de una parte y de otra, la creatividad humana se deja discernir y cernir en contornos que la hacen accesible al análisis. La metáfora viva y la puesta-en-trama son como dos ventanas abiertas sobre el enigma de la creatividad"[2].

[2] Ibíd, 24.

El lenguaje es capaz de innovaciones semánticas. Así, ante una realidad dada a la comprensión ante la cual el lenguaje directo se queda mudo, la literatura ofrece una lectura metafórica o fingida de la realidad. Entonces, la interpretación literal imposible provoca al pensamiento, obligándolo a nuevas conexiones de sentido. Cuando así ocurre la realidad es metamorfoseada por medio de "las *variaciones imaginativas* que la literatura opera en lo real"[3]. Así, la atribución de sentido aparentemente insensata del texto literario actúa "como una especie de principio inductor, que sirve a la vez de disparador y de soporte de una verdadera creación semántica"[4]. Así, según el mismo Ricoeur, sobre una base semántica actualmente en uso, se pueden producir efectos de sentido inéditos.

En cuanto a la capacidad del lenguaje de operar como soporte analógico en un proceso comprensor como el que se propicia en el encuentro teo-literario cabe decir lo siguiente. La relación analógica es una relación dinámica entre dos campos de realidad. Se trata de dos campos vinculados internamente por la forma y por la significación de la forma. Entre ellos hay continuidad (misma forma) y discontinuidad (la forma adquiere un nuevo sentido cuando es puesta en movimiento en un nuevo contexto). De la relación analógica depende el movimiento analógico, es decir, aquel dinamismo que se genera cuando la realidad, apoyada en las figuras existentes, se dirige de lo existente a su sentido. Por lo tanto, hablamos de un desplazamiento en el que lo conocido es atravesado por la comprensión "para ir hacia lo que la excede absolutamente"[5]. Sucede, entonces, un incremento en la comprensión que se produce cuando la realidad da más de sí misma en términos de su sentido profundo. ¿Por qué la necesidad de recurrir al lenguaje metafórico o a la trama fingida? Situados ante una realidad que no se agota en lo que ya sabemos de ella, es clara la necesidad de buscar nuevas conexiones de sentido que permitan progresar en su comprensión.

En el encuentro teo-literario se producen conexiones de sentido que antes no existían, que van dando forma a nuevos ámbitos de comprensión de la realidad. Es lo que sucede cuando se reune en el discurso lo aparentemente diferente, pero en el fondo semejante. Al mismo tiempo, la mixura ofrece nuevas oportunidades de pensar lo complejo en su complejidad. Aquí el valor de las nuevas figuras que se van formando a partir del diálogo,

[3] P. Ricoeur, *Del texto a la acción*, 52
[4] Jean Ladrière, *La articulación del sentido* (Salamanca, España: Ediciones Sigueme, 2001), 447.
[5] Ibíd, 485.

que permiten pensar la realidad sin resolver las tensiones en ella involucradas, sino buscando justamente dar cuenta de ellas con mayor acierto. Para que así suceda, se debe atender a la interconexión que existe entre las cosas. La realidad no se resume en una sumatoria de elementos en ella presentes, sino que involucra una dinámica interna y supone relaciones que deben ser consideradas en la reflexión.

Finalmente, respecto de la cosa involucrada en la comprensión (es decir la salvación) cabe agregar lo siguiente. La palabra salvación remite a una fuerza llamada a dinamizar la realidad como totalidad. Se trata de un dinamismo integral e integrador de la realidad en su conjunto. La teología como ciencia de la fe tiene por misión dar cuenta de ese dinamismo y de la totalidad que abarca. Para que esto suceda, la reflexión debe ser gestada en medio de la trama socio-histórica, personal y teologal propia de la existencia humana en el mundo. Para dar cuenta de ese dinamismo vital, la reflexión teológica debe depender de un pensar que nace de la escucha empática de los gozos y esperanzas, miedos, dolores y preocupaciones del mundo. Sólo así, será capaz de ver la presencia de Dios que salva, libera y lleva a plenitud todas las cosas desde las entrañas del mundo. Hemos llegado a la convicción que en un asunto como este un pensar neutral no es el adecuado. Para que exista real comprensión teológica de la salvación, media el afecto y el compromiso. Se sigue un modo de hacer teología en conexión con la realidad, en relación con el misterio de Dios que se ofrece al ser humano en el mundo y su historia, y como resultado de una participación comprometida en la causa de Jesús. Esto es algo que, como hemos visto, el texto literario facilita.

El modo de apropiación de la realidad que propone la literatura

Carpentier, para dar cuenta de la compleja trama que va dando forma a lo que entendemos por realidad, presta la palabra a *las voces menores* que también forman parte de esa trama global. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando entra en la conversación la historia de los Caribes o se relata la revolución francesa desde el impacto que ella tuvo en Centroamérica. Llegamos, así, a un nuevo modo de entender la unidad de la historia. Ella no resulta de la negación de la diferencia, ni del silenciamiento de voces que históricamente han tenido menos oportunidad de expresarse. Esto se presenta para la teología como una oportunidad para pensar la salvación desde veredas de la historia menos exploradas.

Cuando se trata de la visión del ser humano los textos literarios permiten dar forma a una suerte de *antropología literaria*. Se trata de la imagen del ser humano que descubre el mundo imaginario creado por la ficción narrativa. En el caso de la obra de Carpentier, nos hemos encontrado con una visión del ser humano como uno que es definido por determinados vínculos y conexiones con todo y con todos los que forman parte de aquello que el ser humano entiende como su mundo. La conciencia de pertenecer juega aquí un rol importante. En función de ella se define lo que es bueno, lo que es malo y lo que importa. A la vez, de ella depende lo que, finalmente, el ser humano cuida. En esa misma línea, en los textos carpenterianos, siguiendo la ruta de los personajes, hemos llegado al ser humano como sujeto de libertad y responsabilidad y al mundo como el espacio dinamizador en el que todo esto acontece. La acción humana, entonces, puede ser leída en clave relacional, incluyendo en ella lo valioso que suscita afecto e interés y lo importante que se verifica en la acción: dime en qué pones tus mejores energías y te diré lo que tiene para ti real valor.

En el marco de esta visión de mundo, la comprensión de la salvación resulta de la atención a esa trama de relaciones y vínculos, participación y cuidado, pertenencia y sentido. En ella se incluye la pasión por lo que hacemos, la perseverancia en las empresas de largo aliento y el real compromiso. A partir de aquí creemos posible una lectura soteriológica de la existencia enmarcada en esta trama relacional, algo que adquiere especial valor si se tiene en cuenta que uno de los grandes dolores del mundo presente proviene de la soledad en la que viven muchas personas (que se deja sentir en numerosas ocasiones incluso cuando estamos juntos).

La entrada fenomenológica

La realidad es un todo rico y complejo que no se agota en una sola mirada. Para la apropiación de esa realidad la clave estaría, a nuestro entender, en procurar un modo de apropiación de las cosas que permita comprender esa realidad *en su complejidad*. Es lo que aporta la fenomenología que, en el marco de un trabajo teo-literario como este, permite la penetración en la realidad siguiendo la ruta abierta por el texto literario hasta acceder a la profundidad que se expresa en la trama de la existencia.

Es de notar en esta penetración fenomenológica la particularidad que aporta la novela de Carpentier. La novela de Carpentier es clasificada como una *novela histórica*. Hay en ella

variedad de contextos. Lo interesante es que las diversas realidades aquí representadas se presentan imbricadas entre sí. De este modo, se puede dar cuenta, simultáneamente, de la diversidad y relación que, en el mosaico que la compone, conforma una historia una y total. La Revolución Francesa acontecida en Europa tuvo repercusiones en América, en concreto, cuando llegó a La Guadalupe y Cayena bajo la conducción de Víctor Hugues. De la sed de aventura de pícaros como Juan resultó la fundación de ciudades y la cristianización del Nuevo Continente. Una obra como la de Spengler, que trata sobre la decadencia de Occidente, puede servir a Carpentier de pretexto para mirar el Nuevo Continente como un lugar de renovación y esperanza.

Un nivel en el que se refleja con especial claridad la fecundidad que representa la entrada fenomenológica es en la comprensión de la malicia del mal y del daño que éste deja a su paso. La literatura permite conocer el Mal (con mayúscula) en los muchos males que amenazan el nacimiento de una vida buena. A la vez, en lo que somos capaces de ver del mal en el mundo incide la perspectiva desde la que es observada la realidad. La obra de Carpentier propone una mirada que hace posible una singular comprensión de las cosas. Tenemos, por ejemplo, que en una obra como *El reino de este mundo* la esclavitud se conoce a partir de lo que ella significa para quienes la padecen en silencio. Entonces, junto con el rechazo que provoca la inhumanidad que hay detrás, se llega a comprender con nueva profundidad el significado de la palabra liberación y libertad, así como el drama que representa para el esclavo la indiferencia (y, como contraparte, el valor que tiene para él la solidaridad con la causa del pueblo esclavo).

En la comprensión de la historia también se recibe un valioso aporte. Los relatos de Carpentier nos recuerdan que la historia no se resume en un progreso ininterrumpido que conduce hacia la plenitud de todo cuanto existe, sino en un devenir que incluye avances y retrocesos, en el que existen constantes (como la guerra) que, incluso, nos pueden hacer dudar acerca de la existencia de un definitivo horizonte de esperanza para el mundo y su historia. A la vista de esta visión dinámica de la historia y de lo inesperado de su final llegamos a la conclusión que, al dar cuenta de la realidad se debe dejar abierto lo que la misma historia no cierra. De ahí la importancia de proponer una mirada a la realidad que deja espacio a la incertidumbre respecto de cuál será su definitiva figura. En este dinamismo interno con un final abierto se inscribe el proyecto de soteriología dinámica que proponemos a continuación.

2. Un proyecto de soteriología dinámica

A la comprensión del mundo como una trama relacional y al ser humano como un ser en relación, y a la visión del ser humano como un ser que se proyecta en el tiempo y en el mundo y, así, existe, se sigue un proyecto de *soteriología dinámica* levantado en base a los motivos del sentido, trascendencia, esperanza y libertad. Se espera que un proyecto de soteriología así entendido será capaz de dar cuenta no sólo de aquello que la salvación es (a nivel de esencia) sino, ante todo, de la salvación como dinamismo vital y de lo que ella es capaz de provocar en el ser humano, el mundo y la historia en términos de liberación, regeneración y realización en plenitud.

En la experiencia del pueblo de Israel, la comprensión de la salvación se fundamenta en la promesa divina. La promesa es una fuerza que impulsa desde dentro la realidad, alentándola a realizarse en orden a su plenitud. La promesa (que tiene al mismísimo Dios por garante) siembra en la historia una nueva esperanza. En una lectura de la realidad dinamizada por la promesa manda una visión positiva del ser humano, el mundo y la historia. Cuando se trata de la salvación, como hemos visto, lo primero es esta positividad: la salvación es, ante todo, esa realización en plenitud que depende de esa promesa divina. Porque entró el mal en el mundo y el ser humano eligió hacer alianza con él, el plan divino se ve amenazado en su cumplimiento. Entonces, porque la intención divina de salvar perdura por siempre, con el fin de rectificar el rumbo de la historia, en el plan de salvación se incorpora la redención (como liberación y rescate del poder del mal). Si bien, en el marco de esta historia, existe una clara relación la realización entre en plenitud y la liberación, se trata de fuerzas que definen dos dinamismos muy diferentes. En la liberación media un giro que elimina el obstáculo que no permite caminar en la dirección correcta y restablece el rumbo de la historia. En cambio, en la realización en plenitud se trata de una superación de sí en dirección a más. En el primer caso, supone volver al camino de la vida, en el segundo, en cambio, dar continuidad a lo ya habido y desde eso ya alcanzado impulsar a más. En definitiva, se trata, por una parte, de la conversión, y, por otra parte, de un ir de bien en mejor subiendo hasta alcanzar la plenitud en Dios.

Como hemos visto, en la comprensión de la salvación como realización en plenitud la reflexión bíblico-teológica aporta interesantes imágenes, motivos y representaciones. Así el

shalom y la imagen del reinado de Dios, el modelo de la divinización y los motivos de la trascendencia, sentido y esperanza. La literatura, por su parte, contribuye con interesantes imágenes y representaciones que van en esta misma línea. Así, la tierra en espera, el mito de un mundo mejor, el reino de este mundo, la imagen del camino y el motivo del viaje.

De nuestro paso por la reflexión teológica contemporánea hemos llegado al ser humano como *el ser de la trascendencia* (K. Rahner). La trascendencia, según hemos dicho, se comprende aquí, a la vez, como la superación de sí y como la realización en orden a la plenitud. ¿Dónde se sostiene? Porque propio del ser humano es la *tendencia humana excedente* (Pannenberg), la existencia humana se ve tensionada desde dentro e impelida a moverse en dirección a más. Porque así sucede, para el ser humano cada final (límite) se transforma en un nuevo comienzo.

En la relación de la trascendencia y la esperanza se ve con claridad el arraigo que tiene en la historia del espíritu humano lo que hemos llamado salvación como realización en plenitud. La trascendencia según esperanza contempla la positividad nacida en la interioridad del ser humano, que obliga una y otra vez a emprender la marcha hacia nuevas y mejores tierras. Esto sucede toda vez que la trascendencia se abre a la esperanza. Es de notar, además, que, cuando así sucede, lo incompleto de la realidad deja de ser un límite y se transforma en una oportunidad. Por su parte, el ser humano, en la medida que se auto-comprende en clave de trascendencia y de esperanza (ambas a una vez), se reconoce llamado a apostar por un futuro y a colaborar en la tarea de dar al mundo su definitiva figura. Entonces, de la realidad se destaca no es tanto lo que tenemos o lo que nos falta, sino *lo posible*.

El ser humano es un ser alentado por la esperanza. Antes de dar paso alguno en la vida que desinstale y ponga en camino, ya desde la interioridad del ser humano, la esperanza alentada por la imaginación creadora de oportunidades, lo pone en movimiento. Lo primero que emprende la marcha es esa ilusión, anhelo y esperanza. Detrás de ella vamos nosotros tejiendo una historia. La literatura entra en diálogo con ese modo esperanzado de ser del ser humano: *imagina si*… Cuando se trata de la salvación, tenemos que el texto literario permite imaginar posibles *allás* salvos para nuestros *acás* necesitados de salvación. Vemos, así, que nace un horizonte de esperanza que se dibuja a partir de las provocaciones literarias, hacia las que puede mirar y tensionarse el *acá* no-salvo buscando una respuesta.

Dios es el desde dónde y hacia dónde de la trascendencia (Rahner) y, en cuanto tal, su principio, fundamento y destino. A un nuevo modo de entender la trascendencia, se sigue un renovado conocimiento de Dios. Así, al acentuar el dinamismo y sentido de la trascendencia, nos vemos situados ante un Dios de vida, que no sólo sostiene en el ser, sino que, ante todo, se ofrece como una presencia capaz de dinamizar la existencia en orden a su plena realización. El modo divino de llevar a efecto esto es desde dentro de la historia, es decir, desde el origen del movimiento que impulsa al ser humano en dirección a más (la trascendencia). Hace sentido desde aquí pensar la relación y la trascendencia como una trascendencia en libertad que es radicalizada en el amor (Rahner).

Hemos dicho que el mundo es lugar de encuentro con Dios y de trascendencia a él. En el mundo y mediado por el encuentro con los entes, el ser humano tiene ocasión de progresar en dirección a más y así trascender a Dios. Este hecho define para el ser humano un modo de relacionarse con Dios y con todo lo que lo rodea. Por nuestra parte, una vez más, nos vemos ante el desafío de pensar la salvación en esta trama relacional, sumando ahora la comprensión de esta trama como una realidad dinámica y dinamizadora. Es de notar, además, que, cuando se busca comprender en clave teo-literaria el dinamismo que esa realidad involucra, se abre para la teología una nueva ruta de acceso a esa realidad: se le conoce ya no en abstracto, ni de manera teórica, sino en medio de esa misma relacionalidad manifiesta en las historias que componen la ficción narrativa.

Si se trata de un proyecto de soteriología dinámica, la esperanza es un motivo con especial potencial. La esperanza, como hemos dicho, es una fuerza que vincula un anhelo (interior) con el horizonte hacia el que mira ese anhelo. Ese horizonte hacia el que mira la esperanza se sitúa, al mismo tiempo, dentro y fuera de nosotros. En cuanto fuerza interior, ese anhelo y el horizonte que en virtud de él se dibuja es despertado y alentado por la esperanza. La esperanza, así, se presenta como una fuerza que perturba el presente y lanza al ser humano en busca de un mejor futuro. A la vez, la esperanza es la anticipación de ese futuro y la fuerza que pone en movimiento (como acción en libertad) y dirige los esfuerzos hacia aquello que ella misma anticipa. Tenemos también que la esperanza es capaz de sostener la marcha cuando se trata de propósitos que requieren de tiempo para ver la luz. Finalmente, la esperanza define un modo de relación con el mundo. Cuando el mundo es leído desde la

esperanza (y junto con él el ser humano como ser-en-el-mundo), éste se revela en su carácter de proyecto.

Lo que aquí hemos expuesto se ve reflejado muy bien en la historia de los Caribes que, como hemos visto, es relatada tanto en *Los pasos perdidos* como en *El siglo de las luces*. En ese relato queda claro que el horizonte de plenitud hacia el que el ser humano dirige sus pasos existe, primeramente, en su propio corazón. Lo primero en la marcha esperanzada del pueblo de los Caribes, fue su capacidad de soñar más alto, de imaginar oportunidades y de ir tras ellas. El pueblo de los Caribes imaginó una tierra de promisión y de tanto soñar con ella la hizo suya. El deseo de alcanzar esa tierra llevó a este pueblo a soltar lo que ya tenían para emprender un largo viaje sin retorno. Hicieron, así, de unas tierras desconocidas su futuro. En la imagen de la tierra en espera que hay detrás de esta historia tenemos la dialáctica de lo propio y lo ajeno. La propia tierra será percibida como tierra extraña (aun cuando habitemos en ella) y seremos impelidos a partir, cuando aparezca en el horizonte una nueva tierra a la que, de alguna manera, sintamos que nos debemos. Hay para el ser humano múltiples tierras en espera que lo van como llamando desde lejos. Cada uno de nosotros tiene las suyas. Podemos pensar, entonces, que, cuando se trata de la existencia como proyecto, lo primero que se desplaza en el ser humano es su corazón. El ser humano persigue sueños para habitar en ellos, y hay los cuales que valen para nosotros el riesgo y la aventura, sueños por los que, incluso, estaremos dispuestos a jugarnos la vida. La salvación como realización en plenitud es una palabra interior que a la vista de estos sueños se pone de pie.

En el cruce esperanza y compromiso se ubica el motivo del terruño. El terruño es aquel lugar que el ser humano desde lo profundo de su ser reconoce como lo que es suyo y, porque percibe como su pertenencia, siente que a él, de alguna manera, se debe. Con el motivo del terruño conectan las imágenes literarias de *la tierra en espera* y el *mito de un mundo mejor*, así como las imágenes bíblicas de la *tierra de Canaan* y el *reinado de Dios*. En todos los casos tenemos que quien avista la tierra es un sujeto o un pueblo que la contempla esperanzado. Llegado el momento, quien mira en esa dirección con esperanza, encontrará la fuerza para soltar lo que tiene y emprender la marcha para ir en busca de ese horizonte de plenitud. Cuando prestamos atención al dinamismo que hay detrás tenemos que, en todos los casos, el ser humano situado en su presente sabe que, aun cuando lo que tiene es bueno, ello no basta. En algún lugar hay algo más que lo espera.

Así, cuando libertad y esperanza se encuentran, lo que tenemos es ni sólo la libertad, ni sólo la esperanza, sino una *libertad según esperanza*[6]. De ello resulta la *libertad productora de la diferencia*. De lo que se trata, en definitiva, es de una esperanza traducida en decisión, que, al mismo tiempo, sostiene la marcha y mantiene al ser humano tenso en espera. La libertad, por su parte, se presenta como la fuerza que pone al ser humano en camino, en dirección al horizonte que dibuja la esperanza. Así, la libertad cualificada por la esperanza salva al ser humano de todo determinismo e indecisión. A su vez, la esperanza fundamentada en la libertad es lo que, finalmente, superando la mera ilusión o ensoñación, nos pone en camino.

Propio del ser humano como ser de la trascendencia es la condición de caminante y suya es la imagen del camino. En la imagen del camino creemos encontrar un especial potencial soteriológico. El camino, como hemos visto, es un motivo que se encuentra presente en todas las obras analizadas. Es una imagen que admite diversas modulaciones. Para el que apuesta insistentemente por un horizonte de esperanza, el camino es un espacio preferente. En cambio, para el que se sabe perseguido, el camino es un lugar de amenaza, exposición y riesgo. Tenemos el camino que conduce a la libertad y el que no lleva a ninguna parte. El camino para algunos es llano y para otros una empinada cuesta (así en el castigo de Sísifo y en los negros que, esclavizados por Henri Christoph, el primer rey negro de Haití, subían una y otra vez la misma colina con una piedra sobre sus hombros, para construir la nueva fortaleza del rey). Está el camino que une, el que separa, el camino que no lleva a ninguna parte y el que debe ser recorrido para alcanzar lo nuevo. El camino se recorre sin tener seguridad de alcanzar la meta, pero para alcanzar la meta se debe recorrer el camino. Según sea lo que se busca y quiere el camino aleja o acerca. Para llegar a un lugar normalmente hay más de un camino y si efectivamente se quiere llegar, entonces, se debe conocer el camino. La imagen del camino sirve como metáfora de la vida y puede servir de metáfora de la salvación de esa vida. La condición humana puede ser descrita como un permanente estar en camino. El camino puede ser para el ser humano un espacio pleno de sentido o un absurdo que termina en nada. Cuando en la comprensión de la salvación se incorpora la imagen del camino, se destaca el carácter dinámico de la salvación. Al mismo tiempo, al destacar el trayecto, con la

[6] Cf. Ricoeur, «La libertad según esperanza».

imagen del camino, junto con el horizonte de realización, se valoriza la historia humana como el espacio en el que ella acontece. Lo que une la promesa y su cumplimiento es la historia que, en este caso, es el camino.

Cuando es incorporada la imagen del camino en la comprensión judeocristiana de la salvación, de la salvación se presenta ya no como la superación de determinados límites o el progreso en orden a la perfección, sino como un *proceso* de crecimiento que busca en Dios su última verdad.

Con esto, sin embargo, no todo está dicho. En el acontecimiento de Jesucristo se redefine toda locación temporal y espacial. Cristo no está adelante, en el futuro, ni al final del camino, sino que él mismo *es* el camino (así Jn 14,6). De este modo, el camino como trayecto es superado en Cristo. Lo que tenemos ahora es a Cristo mismo como el camino al Padre: en él se inaugura una particular relación con Dios de la que depende la salvación y que cualifica de un modo nuevo todo posible camino.

El motivo del viaje se presenta como un buen complemento de la imagen del camino. Con el viaje se acentúa aún más el carácter dinámico de la existencia, a la vez que la reconfigura en función de la historia a la que esa existencia, en la medida que acontece en el tiempo y en el mundo, va dando forma progresivamente. El viaje es un evento que vincula para siempre un *acá* y un *allá* hasta entonces des-unidos. Esto, por el desplazamiento que involucra y por la memoria de lo vivido que queda en el recuerdo. Quien emprende un viaje abandona un lugar seguro y lo hace buscando un mejor lugar. Por lo tanto, en la puesta en marcha opera la esperanza.

Vistos a la par, la imagen del camino y el motivo del viaje permiten describir la existencia como un peregrinar. Es de notar, sin embargo, que, entre la imagen del camino y el motivo del viaje hay una importante diferencia. El camino a diferencia del viaje, está ahí independiente de si existe o no quien lo recorra. El viaje, en cambio, necesariamente, supone a uno que se ha puesto en marcha. El viaje, por lo tanto, le imprime al camino (y a la salvación si es leída en esta clave) el carácter de acción y de decisión. El motivo del viaje y la imagen del camino le pueden interesar mucho a la teología, en cuanto permite pensar la salvación, sumando a la gratuidad del don, la dimensión de libertad en ejercicio que ella involucra. La salvación no es algo que simplemente le sucede al ser humano, sino que supone el ejercicio

de su libertad responsable. Si esto lo decimos en clave de conversión resulta lo siguiente. Para ser alcanzado por la gracia salvadora de Dios, el sujeto debe elegir salir de donde está para dirigirse a un mejor lugar. En ese sentido, la conversión es un viaje esperanzado que tiene en el horizonte el deseo de propiciar una mejor versión de la propia existencia.

3. De mal a los males: ponerología[7] en clave fenomenológica

Como hemos dicho hace un momento, cuando se trata de dar cuenta de la presencia del mal en el mundo, la literatura narra historias que van dando cuenta de los rostros y modos de esa presencia. En el daño y sufrimiento que provoca el mal se evidencia su malicia y la urgente necesidad que tiene el ser humano de ser rescatado del dominio del mal y de ser liberado de su poder.

Como nos ha hecho ver la obra de Carpentier, tenemos que en el mundo el mal es una presencia persistente. A la vista del mal presente en el mundo, duele el silencio divino. Como contraparte, tenemos la imagen del Hijo muerto en la cruz que nos recuerda que Dios ha hecho del mal su propia causa. Se trata aquí de la paradoja del Dios que calla y padece *pro nobis* en la cruz. Sabemos además que, si bien el humano aún no se encuentra libre del mal, ha sido liberado de su tiranía (Gesché): el pecado ha quedado clavado en el madero de la cruz y, así, el mal ha perdido su aguijón.

Sin embargo, con esto no todo ha sido dicho. Con el paso por la obra de Carpentier el argumento sobre el mal gana nuevos matices y acentuaciones. La novela *El acoso* nos ha hecho pensar que, cuando se trata de la determinación del mal, no somos determinados por él (perdiendo la libertad y la capacidad de resistirnos a su poder) sino hasta que dejamos que el mal nos determine. Esto significa que somos libres hasta que por decisión dejamos de serlo. Quien decide entrar en el círculo de la violencia tiene altas probabilidades de finalmente ser alcanzado por esa misma violencia. Al mismo tiempo, vista la realidad desde la extrema posición en que nos deja el relato del acosado, se comprende mejor el drama de una muerte violenta. Entra, entonces, en la escena el motivo de la huida. El sujeto, perseguido por la muerte, habitado por una mezcla de miedo y culpa, huye. ¿Qué busca alcanzar por medio de esta huida de la muerte? Por una parte, sobrevivir a ese fatal destino que lo acecha y, por otra parte, evitar el castigo eterno que cree merecer. Hay aquí, por lo tanto, un doble

[7] La palabra ponerología proviene del griego *poneros* y se traduce como estudio del mal.

movimiento. Está el impulso que lleva a aferrarse a la vida y la urgente necesidad de zafarse de la muerte. Finalmente, cuando ya todo parece perdido y todo esfuerzo inútil, lo que manda en él es la resignación. Vemos como el acosado suelta las cuerdas que lo sostienen a la vida y simplemente espera ser alcanzado por su final. Una vez más interviene el motivo de la esperanza, esta vez como condicionante en la disposición del ser humano (de resistencia o de resignación) ante la amenaza de la muerte.

Atendiendo a la experiencia del acosado y visto el mal, esta vez, en su carácter de drama, tenemos que, en la contienda contra el mal participan Dios, el adversario de Dios, el ser humano (como aliado de Dios o del mal), la entera creación (herida o redimida). Por parte de Dios todo ha sido dicho. Ahora es el tiempo del ser humano. Él tiene ocasión de adherir a la gracia divina o hacer alianza con el mal. De este modo, tenemos que el ser humano puede romper el círculo de la maldad o perpetuarlo. De hecho, si el mal sigue presente en el mundo es, en gran medida, porque el ser humano, una y otra vez, engañado y seducido por el mal (como explica el mito del Génesis), vuelve a concederle un espacio en su vida.

En *El reino de este mundo* se describen sucesivos ciclos de esclavistas y esclavos. La esclavitud resulta ser un fenómeno persistente que da a la historia la apariencia de ser una realidad detenida. En la obra de Carpentier llegamos por medio de los relatos a las señales que hay del mal a nivel socio-histórico (ante todo en los fenómenos de la esclavitud y la guerra) y a nivel existencial (en la experiencia del sinsentido). El mal es un fenómeno complejo. Cuando se trata del mal presente en el mundo, tenemos que están quienes lo provocan y quienes lo padecen. Los seres humanos se dividen entre débiles y poderosos, oprimidos y opresores, esclavos y quienes los esclavizan. Encontramos un claro ejemplo de ello en *El reino de este mundo* y *El siglo de las luces*, concretamente, en la historia de los negros esclavos de Haití, La Guadalupe y Cayena. Es interesante la perspectiva que ofrece Carpentier para la observación de este fenómeno.

En *El reino de este mundo* el protagonista y relator de la historia es Ti Noël. Se trata de un esclavo negro de la isla de Haití. Lo singular en el relato de Carpentier está en el lugar que se le asigna a este sujeto como testigo y relator de los hechos. Así, por medio de Ti Noël tenemos ocasión de conocer la problemática de la esclavitud desde lo que ella significa para quienes la padecen en silencio. Esto ciertamente tiene un especial valor en términos de

comprensión. Por los ojos del esclavo se puede ver cuánto duele realmente la esclavitud. Entonces, un fenómeno que creíamos ya conocido se torna del todo nuevo. La comprensión que propicia obliga a tomar postura: al despertar de la compasión se sigue el rechazo de la inhumanidad que hay aquí y la empatía con quienes sufren a causa de ella. Así, se comprende mejor el real significado de las palabras liberación y libertad y, al mismo tiempo, se siente el peso que supone para el esclavo la indiferencia (y como contraparte, el valor que adquiere para él el compromiso).

En *El siglo de las luces* el anhelo de libertad es puesto en un nuevo escenario. Se trata, esta vez, de la decisión del pueblo francés de promover los ideales de igualdad, libertad y fraternidad. Esta decisión en las colonias francesas de Centroamérica suponía necesariamente hacer frente al problema de la esclavitud. Sin embargo, los líderes no estuvieron a la altura. Es el caso de Víctor Hugues. El sujeto tuvo en sus manos la oportunidad de provocar una transformación significativa en la América esclavista, pero no lo hizo. Primaron sus intereses económicos por sobre los ideales que juró defender. Por eso, según el relato, la revolución francesa en América, finalmente, fracasó. Vemos, así, cómo no todos los que dicen ser promotores de la libertad están realmente dispuestos a luchar por ella. Al parecer es así porque, si bien la libertad, igualdad y fraternidad son ideales que responden a lo que el corazón humano quiere ver realizado, existen inclinaciones y tendencias que van contra esos ideales. Éstas son las que muchas veces se imponen. Si lo que hay aquí no es lo mismo que el judeocristianismo llamó en su momento pecado, al menos se le parece mucho.

Tanto en *El reino de este mundo* como en *El siglo de las luces*, respecto de la esclavitud y la libertad el relato de Carpentier permite ver algo más. Al prestar atención a la altura humana de los caudillos del pueblo esclavo y a la persistente lucha del pueblo de Haití por conseguir su libertad, que contrasta con una aristocracia decadente, con dirigentes muy poco leales a sus propios propósitos, atados a su poder, riqueza y privilegios, incapaces de hacer una apuesta consistente por una causa que realmente le importe a la existencia, surge la pregunta, ¿quiénes son realmente los esclavos y quiénes los hombres libres? El relato habla por sí solo.

Por su parte, si se comparan estos dos relatos que tratan sobre la esclavitud resulta lo siguiente. Si bien tanto en *El reino de este mundo* como en *El siglo de las luces* tenemos

delante una sociedad injusta que se divide entre esclavistas y esclavos, entre ellos hay una importante diferencia. En *El reino de este mundo* se destaca el rol del mismo pueblo esclavo en la lucha por la libertad. La población negra de Haití sabía que de ellos dependía conquistar la libertad. Sabían, además, que ellos habían nacido como un pueblo libre destinado a la libertad. Con ayuda de los Loas africanos, en el tiempo propicio recuperarían lo que era suyo. En la persistente lucha del pueblo de Haití que finalmente se traduce en victoria inciden sus creencias, concretamente, su confianza en el poder del vudú y en la promesa de su líder (que es partícipe de ese poder) que les había asegurado que no los abandonaría jamás. El pueblo de Haití, pese a su clara desventaja en fuerza y número respecto de los colonos europeos, luchó hasta conseguir su independencia. Lo hizo porque siempre pensó que la victoria le pertenecía. ¿En qué se sostiene la confianza? En la seguridad de que su líder estaba con ellos (pese a haber muerto) y que los Loas africanos peleaban a su favor. Bastaba, por lo tanto, con sostener la lucha con tesón y paciencia, hasta que esto, finalmente, aconteciera.

A la vez, en este mismo hecho podemos ver cómo en la resistencia y la lucha existe una clara señal de esperanza. Es lo que se observa cuando en el pueblo esclavo existe esperanza, lo que manda no es la resignación, sino la lucha. De la lucha se espera que resulte la libertad. La libertad, por su parte, se presenta aquí como un anhelo que el ser humano lleva dentro y que, cuando despierta, nada ni nadie es capaz de acallar. Por lo tanto, se trata, finalmente, del potencial liberador que palpita en el yo-esclavo. Aquí una fuerza que no poseen quienes se encuentran en una cómoda posición. Hablamos del grito de libertad que es hijo de la rebeldía. En la victoria del pueblo de Haití (que se siguió a una contienda que duró años) tenemos, además, la osadía del débil que se rebela contra el fuerte, y que es capaz de sostener una lucha que, finalmente, se traduce en victoria. Se deja ver aquí la importancia que tienen las claves de sentido en las que se sostienen los esfuerzos del ser humano, ante todo, cuando se trata de procesos que requieren de un largo tiempo para alcanzar un resultado.

Finalmente, a la vista de la lucha del pueblo de Haití, se evidencia cuánto le importa al ser humano la libertad, al punto de hacerlo su motivo de lucha y la causa de su alegría. Esto nos autoriza a pensar que, cuando hablamos de la salvación como liberación, no hacemos sino confirmar una vocación a la libertad que ya se encuentra desde siempre en el corazón humano, y que está como esperando el momento propicio para despertar. Cuando así suceda, ese grito de libertad se traducirá en lucha y rebeldía contra toda forma de esclavitud. Se

siguen dos importantes preguntas. La primera, ¿qué media en la transformación de anhelo que habita en el ser humano en una real fuerza capaz de poner al ser humano en pie de lucha por conseguir la libertad? La segunda, ¿cómo facilitar esa transformación y, a la vez, prevenir que el despertar termine en violencia? En definitiva, ¿cómo propiciar con el pensar un proceso de real liberación que sea conducido ya no por el odio y la violencia, sino por la revolución del amor? Aquí el desafío (y todos nostros somos conscientes de cuán urgente es).

Al complementar las aperturas que permite la obra de Carpentier con la reflexión que ofrece la teología resulta lo siguiente. Hablamos de la liberación como liberación integral. Esto significa, como veíamos en la primera parte, que se trata de una liberación que sucede a nivel socio-histórico, personal y teologal. Se siguen determinadas claves hermenéuticas en orden a la comprensión de la liberación así entendida. Aquí algunas de ellas. Respecto de la relación de Dios y el ser humano en la obra de la salvación, cabe decir lo siguiente. Dios libera al ser humano incorporando al mismo ser humano en la obra de la salvación; la salvación acontece por el camino de la historia y supone el entramado social; la salvación como liberación no sólo es a favor, sino que es obra de Dios en y con el ser humano. Tenemos también que la liberación involucra tanto al individuo como a la sociedad a la que ese individuo pertenece, supone los condicionamientos históricos y, en medio de ellos, involucra la capacidad humana de realización en libertad. La liberación, finalmente, comprende el pasado, el presente y el futuro hacia el que ese presente, sostenido en su pasado, se proyecta. En definitiva, cuando hablamos de liberación nos estamos refiriendo a un dinamismo que permea todos los niveles involucrados y que es llevado adelante desde todos ellos en su conjunto.

En el esfuerzo por definir el horizonte de salvación que se dibuja a partir de esta mirada, llegamos a *lo más humano de lo humano* como horizonte salvífico hacia el que mira la humanidad. Al menos dos serían sus notas características: la integralidad y su nivel relacional. Si hablamos de liberación integral, la salvación deberá ser igualmente integral. Por lo tanto, se trata de la posibilidad de realización de lo humano en todos los planos y niveles que involucra la existencia. A la vez, teniendo en consideración que la relación es esencial a la condición humana (como ser-en-el-mundo y ser-con-otros), el horizonte salvífico hacia el que mira la realidad se caracterizaría por la plena apertura, la comunicación y el encuentro.

Para que esto suceda debe mediar una real *transformación del egoísmo al amor*. Esto supone romper el círculo de la injusticia, inequidad y desamor que provoca esclavitud, guerra y sinsentido. En la obra de Carpentier se habla de un gran acontecimiento del que dependerá la liberación del pueblo oprimido. Podríamos agregar que, para que algo así suceda debe mediar un cambio de fondo en quienes deben hacer posible que así suceda. De otra manera, a los esfuerzos del ser humano se seguirán similares resultados (aunque tal vez cambien quienes padecen por su causa). Para que mande la rebeldía que se traduzca en lucha contra toda forma de esclavitud, debe mediar la liberación de la libertad. Esto nos lleva a pensar que, cuando se trata de la liberación y de la libertad, la primera batalla que debe librar el ser humano es en su propio corazón. ¿Cuál será la batalla? Dependerá de la particular situación de no-libertad en la que se encuentre. En algunos casos será una lucha contra la ira, la violencia, los intereses egoístas, la crueldad y la capacidad de destrucción. En otros casos se tratará de una batalla contra la frustración, la desesperanza y el miedo. Puede ser también una lucha contra la soledad y el desencanto. De todos modos, en todos los casos, desde una perspectiva creyente, podremos reconocer que se tratará de la obra del Dios que actúa en y con nosotros. Así, partiendo de esta mirada de fe, podemos sostener que, donde hay auténtica liberación de la libertad, ahí está actuando Dios. Aquí creemos ver una valiosa clave hermenéutica que nos puede ayudar a rastrear la presencia salvadora de Dios en el mundo.

CONSIDERACIONES FINALES

Esta tesis se titula *Comprensión teo-literaria de la salvación: aportes de la narrativa de Alejo Carpentier para una soteriología contemporánea*. El asunto que nos convoca es la salvación y es abordada aquí desde la perspectiva de la comprensión. Como hemos podido ver, la comprensión ocupa un lugar importante como marco general de la investigación y como método que guía el trabajo en su conjunto. Tanto la noción de comprensión como el método de análisis es recibido de la hermenéutica filosófica contemporánea.

La noción de comprensión recibe en el marco de esta investigación las siguientes acentuaciones: es de carácter existencial, es decir, corresponde a un particular modo de ser que es propio del ser humano como ser-en-el-mundo. Ella guarda relación con la significatividad, esto quiere decir que sólo comprendemos lo que provoca interés y que reconocemos como importante. Finalmente, la comprensión se ve reflejada en la apropiación y co-realización de aquello que, viniendo de otro, podemos reconocer como algo que, de alguna manera, nos pertenece (en cuanto responde a lo que el ser humano hondamente busca y quiere). Esto se concreta por medio de un ejercicio de lectura teológica en clave soteriológica de un corpus de obras literarias seleccionadas para este efecto.

En cuanto al método, el primer momento (pre-comprensión) resulta de un recorrido histórico-genético por hitos señalados de la tradición judeocristiana que han ido dando forma a una determinada comprensión de la salvación (1ª parte). El estudio de un conjunto de obras del escritor cubano Alejo Carpentier tuvo por finalidad provocar el ensanchamiento del horizonte comprensor declarado en la primera parte (2ª parte). Finalmente, considerando lo ganado durante el recorrido en términos de representaciones, imágenes y motivos relativos a la salvación, provenientes tanto de la literatura como de la teología, se procedió a la re-comprensión de la salvación a partir del encuentro teo-literario (3ª parte).

Dos fueron los principales objetivos en la primera parte. En primer lugar, el objetivo fue llevar la palabra salvación hasta el fondo, recuperando así el significado que ella tiene en la experiencia religiosa judeocristiana. En segundo lugar, lo buscado fue levantar imágenes, motivos, representaciones y categorías que den cuenta del dinamismo interno de la palabra salvación. Es trazada una *perspectiva* y con ella se reciben los *lentes* que permiten observar el mundo del texto literario desde el prisma de la salvación. La definición primera de

salvación fue recibida del mundo bíblico. La salvación ha sido desde un comienzo entendida ante todo como una positividad (realización en plenitud). Porque entró en el mundo el mal y el pecado, la salvación se le traduce además en la liberación de los impedimentos que encuentra el ser humano, el mundo y la historia para alcanzar esa plenitud. Finalmente, esta vez en correspondencia con el modo divino de salvar (siguiendo la lógica de la encarnación), la salvación es entendida como una acción de Dios que es lleva adelante contando con mediaciones y mediadores. Llegamos así a los tres grandes núcleos temáticos que están a la base de mi escrito: la salvación como realización en plenitud, la salvación como liberación y las mediaciones salvíficas.

En la segunda parte, lo buscado es la ampliación de nuestro horizonte comprensor. Esto lo procura el mundo de la literatura, concretamente, la lectura en clave soteriológica de cuatro importantes obras del escritor cubano Alejo Carpentier: *El reino de este mundo* (1949), *Los pasos perdidos* (1953), *Guerra del tiempo* (1958) y *El siglo de las luces* (1962). ¿Por qué la literatura? ¿Por qué *esa* literatura? Como sabemos, la relación de la teología con el mundo literario no es una novedad[1]. La reflexión teológica parte de una singular experiencia de fe, que se transmite por medio de relatos, discursos, poemas, canciones, historias… La Sagrada Escritura es, de hecho, una obra literaria. Entonces, ¿por qué la necesidad de la teología de recurrir a los clásicos de la literatura universal para nutrir su reflexión? La razón de fondo está en lo que esa literatura es capaz de aportar a la teología en términos de comprensión del ser humano como un sujeto de mundo y de cultura. Algo que se verifica ampliamente en el curso de la investigación.

De nuestro paso por la literatura hemos obtenido nuevos contextos en los que resuena la palabra salvación, así como relatos que ponen la idea en movimiento, hemos visto cómo la pregunta por la salvación se dinamiza cuando se ve reflejada en las búsquedas de los diferentes personajes que forman parte de un relato, nos ha sorprendido el potencial transformador propio del como sí de la imaginación creadora y hemos podido transitar del mal a los males que aprietan al ser humano en lo concreto de su vida. Así, al prestar oído al mundo del texto hemos visto cómo nuestra comprensión de la salvación se ha visto enriquecida. Nos ha sorprendido ver cómo la lectura en clave de salvación de la obra de este

[1] T. R. WRIGHT, *Theology and Literature* (B. Blackwell, New York 1988) 2.

autor no sólo no fuerza el texto, sino que le hace real justicia. Sus títulos y temáticas hablan de salvación, hay valiosas imágenes soteriológicas en sus relatos, la provocación y perspectiva abierta por la obra es salvífica. Esto demuestra que, si bien la teología se responsabiliza de pensar la salvación, el dinamismo salvífico se encuentra fuertemente presente en la existencia humana, el mundo y su cultura.

La tercera parte de la tesis corresponde a la relectura en clave teo-literaria de los motivos, imágenes y representaciones relativos a la salvación obtenidos en la primera y la segunda parte. El ejercicio es realizado en clave metafórica: se trata de buscar la semejanza entre lo que se ve diferente y poner en relación lo que se encuentra hasta el momento lejano y disperso. Para reconocer esa semejanza nos dejamos guiar por lo que sostiene Karl-Josef Kuschel en su teopoética: lo mismo puede ser dicho de maneras diferentes. Teología y literatura hablan de salvación, aunque cada lo hace a su modo.

Si la pregunta fuera por el aporte específico que creemos hacer a la teología con este trabajo de investigación responderíamos lo siguiente. Tres son las principales contribuciones. En primer lugar, se trata de un trabajo que aborda la pregunta por la salvación. Se trata, como decíamos en la introducción, de un asunto poco tematizado por la reflexión teológica. En segundo lugar, en este estudio adquiere vital importancia el problema metodológico. Algo que, en nuestra opinión, es fundamental si se pretende contribuir al progreso de una disciplina. En tercer lugar, es un ejercicio que se realiza en diálogo con el mundo de la literatura. Esto último le da a nuestro trabajo un carácter interdisciplinario.

El acierto en la elección de un método se prueba en lo que resulta de su aplicación. El método que define el marco global y que le da su estructura y unidad a este trabajo es el método hermenéutico. Lo decíamos hace un momento, se trata de un arco integrado por la pre-comprensión teológica de la salvación (primera parte), la lectura de un corpus de obras literarias en clave soteriológica (segunda parte) y la re-comprensión de la salvación (tercera parte). Sin embargo, dada la complejidad involucrada en este trabajo, se recurrió en el proceso a diversidad de metodologías de trabajo. Para la primera parte se recurrió al método histórico-genético. De ello resultó la comprensión bíblico-teológica de la salvación que fue declarada como la pre-comprensión de la salvación. En la segunda sección se recurrió a la dialéctica del explicar y el comprender de P. Ricoeur. Aquí fue fundamental el aporte de los

expertos en la obra de Carpentier. La explicación posibilitada por la crítica literaria fue puesta al servicio de una cada vez mayor comprensión. La tercera parte supone la lectura metafórica a la que hacíamos referencia hace un momento. La dificultad asociada a esta tercera parte es evidente. Al partir de un saber previo (pre-comprensión) se corre el peligro de silenciar la voz del saber que nos hemos propuesto escuchar. Entonces, ¿debemos renunciar a la pre-comprensión? Eso es imposible. Diría Heidegger que "… *ver este círculo como un* circulus vitiosus *y buscar cómo evitarlo, o por lo menos «sentirlo» como imperfección inevitable, significa malcomprender radicalmente el comprender* […] lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en la forma correcta"[2] (Heidegger, *Ser y tiempo* §32, 153).

En lo que respecta a ese *entrar en el círculo de la manera correcta*, extraigo importantes aprendizajes de los errores y aciertos que ha habido en el camino. Llegado el final del recorrido comprendo mejor cuál es el significado e importancia de la suspensión de la referencia primera propuesta por Ricoeur para la hermenéutica de un texto literario. Es eso lo que da pie para que se exprese la referencia segunda (el sentido profundo) del texto literario. Aquí lo que permite que el mundo del texto ilumine la pre-comprensión que tenemos de las cosas[3]. Esto supone suspender temporalmente el juicio sobre las cosas, asumir que no se les comprende del todo y dejar que el texto nos presente su versión *metamorfoseada* de la realidad. Entonces, hay novedad en lo que vemos y el modo como interpretamos lo que vemos. Veo, además, la importancia que tiene en un trabajo como este la creación de un espacio compartido –me refiero a la creación de un *entre* la teología y la literatura– que permita pensar lo de siempre de otra manera. Para que así sea, he visto que no basta con reconocer las correspondencias que existen entre dos miradas a la realidad. Cuando se trata de dar cuenta de la comprensión de las cosas que resulta del diálogo, no basta con identificar lo que en aportan por separado la teología y la literatura, ni con dar la palabra primero a uno y después al otro saber, para, finalmente, quedar empatados. Lo esperado, más bien, es una real imbricación que permita llegar más lejos. Para que así suceda, es clave la pregunta por el modo de relación. Por mi parte, he llegado a la convicción que, en un tema como el que aquí se estudia (la salvación), ese *entre* teológico-literario y el modo de relación que da lugar

[2] Heidegger, *Ser y tiempo*, §32, 153.
[3] Paul Ricoeur, *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*, trad. por Pablo Corona (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010), 106–7.

a una real teo-literatura deben ser buscados en el terreno de la existencia. Esto es, de hecho, lo que se corresponde con el modo de comprensión que exige el tema de la salvación, definido, como hemos dicho, por la significatividad, apropiación y co-realización.

Podemos decir, llegados a este punto, que la literatura es un referente adecuado y oportuno para la construcción de un saber propiamente teológico. ¿Es un *lucus theologicus*? En nuestra opinión, es una mediación que permite a la teología entrar en relación con el ser humano, el mundo, la sociedad, la cultura. El *locus* de la teología es ese mundo rico y complejo, para entrar en él la literatura parece ser una muy buena aliada.

BIBLIOGRAFÍA

Alegría, Fernando. «Alejo Carpentier: Realismo mágico». En *Homenaje a Alejo Carpentier: variaciones interpretativas en torno a su obra*, de Helmy F. Giacoman, 33–70. New York: Las Américas Publishing co., 1970.

Anselmo de Canterbury. *Obras completas*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950.

Assardo, Roberto M. «El concepto de tiempo circular representado en el relato 'El camino de Santiago' de Alejo Carpentier». *La Torre: Revista General de la Universidad de Puerto Rico* 72 (1971): 123–28.

———. «Semejante a la noche o la contemporaneidad del hombre». En *Homenaje a Alejo Carpentier*, de Helmy F. Giacoman, 209–25. New York: Las Americas Publishing CO., 1970.

Asturias, Miguel Ángel, y J. M. González, trad. por. *Popul Vuh*. 3.ª. ed. Biblioteca Clásica Contemporánea. Buenos Aires: Losada, 1973.

Atanasio. *La encarnación del verbo*. Traducido por Fernando Guerrero Martínez y José C Fernández Sahelices. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1997.

Balthasar, Hans Urs von. *Teodramatica: La acción*. Vol. 4. 5 vols. Madrid: Encuentro, 1990.

Barth, Karl. *Carta a los romanos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.

Becerra, Eduardo. «Estudio preliminar: del tiempo y su relato en Alejo Carpentier». En *Cuentos y otras narraciones*, de Alejo Carpentier, 11–182. Narrativa completa, Alejo Carpentier. Dir. de la serie Julio Rodríguez Puértolas; [9]. Tres Cantos, Madrid: Ed. Akal, 2014.

Benítez Rojo, Antonio. «'El Camino de Santiago', de Alejo Carpentier, y el Canon perpetuus, de Juan Sebastian Bach: paralelismo estructural». *Revista Iberoamericana*, n°. 123–124 (1983): 293–322.

Benítez Rojo, Antonio, y Rita Molinero. *La isla que se repite: el Caribe y la perspectiva posmoderna*. San Juan, PR: Editorial Plaza Mayor, 2010.

Birkenmaier, Anke. *Alejo Carpentier y la cultura del surrealismo en América Latina*. Nexos y diferencias 15. Madrid: Frankfurt am Main: Iberoamericana ; Vervuert, 2006.

———. «Carpentier y el Bureau d'ethnologie haïtienne: los cantos vodú de "El reino de este mundo"». En *En el centenario de Alejo Carpentier (1904-1980)*, de Patrick Collard y Rita de Maeseneer, 17–34. New York: Rodopi, 2004.

Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. Editado por Francisco Serra. Traducido por Felipe González Vicén. 3 vols. Madrid: Trotta, 2006.

Boff, Leonardo. *Teología desde el lugar del pobre*. 2.ª. ed. Santander: Sal Terrae, 1986.

Bojorge, G. «Goel: Dios libera a los suyos». *Revista Bíblica* 33/1 (1971): 8–12.

Bonarona, Antonio. «Redención». Editado por Pietro Rosano, Gianfranco Ravasi, y Antonio Giralda. *Nuevo diccionario de teología bíblica*. Madrid: San Pablo, 2001.

Botterweck, G. Johannes, Helmer Ringgren, y Heinz-Josef Fabry, eds. «פלט». *Theological dictionary of the Old Testament*. USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2001.

Botterweck, Gerhard Johannes, y Helmer Ringgren. «חטא». *Theological Dictionary of the Old Testament*. USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1980.

———. «ישׁע». *Theological Dictionary of the Old Testament*. USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1990.

Botterweck, Gerhard Johannes, Helmer Ringgren, y Heinz-Josef Fabry. «נצל». *Theological*

Dictionary of the Old Testament. USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1998.
———. «נשׂא». *Theological Dictionary of the Old Testament*. USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1999.
———. «עון». *Theological Dictionary of the Old Testament*. USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1990.
———. «פדה». *Theological Dictionary of the Old Testament*. USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1988 de 1987.
———. «פּשׁע». *Theological Dictionary of the Old Testament*. USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2003.
———. «שׁלום». *Theological Dictionary of the Old Testament*. USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2006.
Brown, Collin. «Peace». Editado por Collin Brown. *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Devon, UK: The Paternoster Press, 1978.
———. «Redemption». Editado por Collin Brown. *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Devon, UK: The Paternoster Press, 1978.
Brown, Francis, Samuel R. Driver, Charles A. Briggs, y Wilhelm Gesenius. «חטא». *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic ; Coded with the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2010.
———. «חטאת». *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic ; Coded with the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2010.
———. «ישׁע». *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic ; Coded with the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2010.
———. «מלט». *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic ; Coded with the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2010.
———. «נצל». *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon: with an appendix containing the biblical Aramaic ; coded with the numbering system from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2010.
———. «עון». *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic ; Coded with the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2010.
———. «פדה». *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon: with an appendix containing the biblical Aramaic; coded with the numbering system from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2010.
———. «פּשׁע». *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic ; Coded with the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2010.
———. «רע». *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic ; Coded with the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2010.
———. «שׁלום». *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic ; Coded with the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2010.

Bueno, Salvador. «Alejo Carpentier y su concepto de la historia». En *El ensayo y la crítica literaria en Iberoamérica*, de Kurt Levy y Keith Ellis, 257–63. Separata del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Universidad de Toronto: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1970.
———. «La serpiente no se muerde la cola». En *Recopilación de textos sobre Alejo Carpentier*, editado por Salvador Arias, 201–18. La Habana, Cuba: Casa de las Américas, 1977.
Bulgakov, Sergiĭ. *The Lamb of God*. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans Pub. Co, 2008.
Bultmann, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011.
Campuzano, Luisa, ed. *Alejo Carpentier: acá y allá*. Serie Antonio Cornejo Polar 5. Pittsburgh, PA: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh, 2007.
Carlos, Alberto J. «El anti-héroe en 'El acoso'». En *Homenaje a Alejo Carpentier: variaciones interpretativas en torno a su obra*, de Helmy F. Giacoman, 365–84. New York: Las Américas Publishing co., 1970.
Carpentier, Alejo. «El acoso». En *Cuentos y otras narraciones*, editado por Eduardo Becerra, IX:421–508. Narrativa completa. Tres Cantos, Madrid: Ed. Akal, 2014.
———. «El camino de Santiago». En *Cuentos y otras narraciones*, editado por Eduardo Becerra, IX:347–88. Narrativa completa. Tres Cantos, Madrid: Ed. Akal, 2014.
———. «El reino de este mundo». En *Obras escogidas: El reino de este mundo, los pasos perdidos, el siglo de las luces*, 23–140. Santiago de Chile: Bello, 1993.
———. «El siglo de las luces». En *Obras escogidas: El reino de este mundo, los pasos perdidos, el siglo de las luces*, 423–797. Santiago de Chile: Bello, 1993.
———. *La consagración de la primavera: novela*. 9.ª. ed. La Creación literaria. Madrid: Siglo Veintiuno de España, 2002.
———. *Los pasos perdidos*. Editado por Roberto González Echevarría. Letras hispánicas 211. Madrid: Cátedra, 1985.
———. «Los pasos perdidos». En *Obras escogidas: El reino de este mundo, los pasos perdidos, el siglo de las luces*, 141–422. Santiago de Chile: Bello, 1993.
———. «Prólogo a "El reino de este mundo"». En *Obras escogidas: El reino de este mundo, los pasos perdidos, el siglo de las luces*, 25–31. Santiago de Chile: Bello, 1993.
———. «Semejante a la noche». En *Cuentos y otras narraciones*, editado por Eduardo Becerra, IX:405–19. Narrativa completa. Tres Cantos, Madrid: Ed. Akal, 2014.
———. *Tientos y diferencias*. Buenos Aires: Calicanto, 1976.
———. «Un camino de medio siglo». En *Razón de ser*, de Alejo Carpentier, 29–53. Caracas: Editorial Letras Cubanas, 1976.
———. «Viaje a la semilla». En *Cuentos y otras narraciones*, editado por Eduardo Becerra, IX:389–404. Narrativa completa. Tres Cantos, Madrid: Ed. Akal, 2014.
Carpentier, Alejo, y Emilio Jorge Rodríguez. *Crónicas caribeñas*. Biblioteca Alejo Carpentier. Documentos. La Habana, Cuba: Instituto Cubano del Libro, Editorial Letras Cubanas, 2012.
Chateaubriand, François-René, Manuel María Flamant, y Pedro Gómez Carrizo. *El genio del cristianismo: ensayo sobre las bellezas de la religión cristiana y su poder para inspirar la capacidad creativa del ser humano*. Barcelona: Desván de Hanta Biblok, 2016.
Chenu, Marie-Dominique. «Le lieux théologiques chez Melchior Cano». En *Le Déplacement de la théologie : actes du colloque méthodologique de février 1976*, de Jacques Audinet, 45–50. Paris: Beauchesne, 1977.

Chevalier, Jean, y Alain Gheerbrant, eds. «Demeter». *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Ed. Herder, 1995.
Childs, Brevard S. *Teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento: reflexión teológica sobre la Biblia cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2011.
Coenen, Lothar, Erich Beyreuther, y Hans Bietenhard. «Pecado». *Diccionario teologico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 2004.
Collard, Patrick. «Presentación: el legado de Alejo Carpentier». En *En el centenario de Alejo Carpentier (1904-1980)*, editado por Patrick Collard y Rita de Maeseneer, 7–16. Foro hispánico: revista hispánica de Flandes y Holanda, s. f.
Collard, Patrick, y Rita de Maeseneer, eds. *En el centenario de Alejo Carpentier (1904 - 1980)*. Foro hispánico 25. Amsterdam: Rodopi, 2004.
Concilio Vaticano II. «Constitución pastoral "Gaudium et Spes", sobre la Iglesia en el mundo actual». En *Concilio Ecuménico Vaticano II: constituciones, decretos, declaraciones*, editado por Angel Suquia Goicoechea, 286–499. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
Congar, Yves. *Un pueblo mesiánico: la iglesia, sacramento de la salvación: salvación y liberación*. Epifanía 30. Madrid: Cristiandad, 1976.
Cruz Cruz, Juan. *Tomás de Aquino, comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*. Navarra, SPAIN: EUNSA, 2004. Acceso el 31 de julio de 2019. http://ebookcentral.proquest.com/lib/bibliotecascsp/detail.action?docID=3157539.
Del Valle, Rafael. «El barroco concertado». En *Recopilación de textos sobre Alejo Carpentier*, editado por Dominica Diez, Casa de las Américas., 447–51. Valoración Múltiple. La Habana, 1977.
Dumas, Claude. «"'El siglo de las Luces' de Alejo Carpentier: novela filosófica"». En *Homenaje a Alejo Carpentier*, de Helmy F. Giacoman, 325–63. New York: Las Americas Publishing CO., 1970.
Duran, Manuel. «Viaje a la semilla: el cómo y el porqué de una pequeña obra maestra». En *Asedios a Carpentier: once ensayos críticos sobre el novelista cubano*, editado por Klaus Müller-Bergh, 63–87. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1972.
Dussel, Enrique. «La historia social de América Latina y el origen de la teología de la liberación». En *La teoría social latinoamericana: La centralidad del marxismo*, 167–76. Coyacán: El Caballito, 1995.
Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Traducido por Jesús Valiente Malla. Barcelona (España): Paidós, 2011.
Fiorellino, Bárbara. «'El camino de Santiago': núcleo fantástico, picaresca e iniciación». En *Alejo Carpentier: acá y allá*, editado por Luisa Campuzano, 53–65. Serie Antonio Cornejo Polar 5. Pittsburgh, PA: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh, 2007.
Fischer, Sofía. «Notas sobre el tiempo en Alejo Carpentier». En *Homenaje a Alejo Carpentier: variaciones interpretativas en torno a su obra*, de Helmy F. Giacoman, 261–74. New York: Las Américas Publishing co., 1970.
Fornet, Ambrosio. «El reino revisitado». *INTI, Revista de literatura hispánica*, n°. 59/60 (primavera-otoño de 2004): 77–84.
Gadamer, Hans-Georg. «Autopresentación de Hans Georg Gadamer». En *Hermenéutica, estética e historia: antología*, traducido por C. Ruiz-Garrido y M. Olasagasti, 21–54. Salamanca: Sígueme, 1997.
———. *Verdad y método 1 / [Trad.: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito]. 1 / [Trad.:*

Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Traducido por Ana Agud y Rafael de Agapito. Salamanca: Ed. Sígueme, 2001.
Ganoczy, Alexandre. *De su plenitud todos hemos recibido la doctrina de la gracia*. Barcelona: Herder, 1991.
García-Carranza, A. «Cuadro cronológico». En *Cuentos y otras narraciones*, de Alejo Carpentier, 217–300. Narrativa completa, Alejo Carpentier. Dir. de la serie Julio Rodríguez Puértolas; [9]. Tres Cantos, Madrid: Ed. Akal, 2014.
Gesché, Adolphe. *Dios para pensar III: El destino*. 2.ª. ed. Salamanca: Sígueme, 2007.
———. *Dios para pensar VI: Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 2013.
———. *El mal: Dios para pensar I*. Traducido por Alfonso Ortiz Crespo. 3.ª. ed. Salamanca, España: Sígueme, 2010.
———. *El sentido*. Salamanca: Sígueme, 2004.
Giacoman, Helmy F. «La estructura musical en la novelística de Alejo Carpentier». *Hispanófila* Año XI, n°. 3,33 (mayo de 1968): 49–57.
———. «La relación músico-literaria entre la tercera sinfonía 'Eroica' de Beethoven y la novela El acoso de Alejo Carpentier». *Cuadernos Americanos* Año XXVIII, n°. 158 (junio de 1968): 113–29.
Girard, René. *El sacrificio.* Editado por Ángel Barahona Plaza, 2012.
———. *La violencia y lo sagrado*. Traducido por Joaquín Jordá, 2016.
Gnilka, Joachim. *Jesús de Nazaret: mensaje e historia*. 2.ª. ed. Barcelona: Herder, 1995.
Gómez-Vidal, Elvire. «"El caracol" del siglo de las luces». En *Espaces d'Alejo Carpentier: actes du colloque international tenu à Bordeaux les 2, 3 et 4 décembre 2004 dans le cadre du centenaire de sa naissance*, editado por Jean Lamore y Gironde) Équipe de recherches sur la Caraïbe hispanophone (Pessac, 279–96. Bordeaux: Presses universitaires de Bordeaux, 2008.
González de Cardedal, Olegario. *Cristología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
———. «La soteriología contemporánea». *Salemanticensis* XXXVI, n°. Fasc 3 (diciembre de 1989): 267–317.
González Echevarría, Roberto. *Alejo Carpentier: el peregrino en su patria*. 2. ed., corr.Aum. Biblioteca románica hispánica 2, Estudios y ensayos 434. Madrid: Ed. Gredos, 2004.
———. «Introducción». En *Los pasos perdidos*, de Alejo Carpentier, 13–53. editado por Roberto González Echevarría. Letras hispánicas 211. Madrid: Cátedra, 1985.
———. «"Semejante a la noche", de Alejo Carpentier: Historia/Ficción». En *Asedios a Carpentier: once ensayos críticos sobre el novelista cubano*, editado por Klaus Müller-Bergh, 178–90. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1972.
González, Eduardo G. *Alejo Carpentier: el tiempo del hombre*. Caracas: Monte Ávila, 1978.
González Faus, José Ignacio. *La humanidad nueva: ensayo de Cristología*. 8a. ed. Colección Presencia teológica 16. Santander: Sal Terrae, 1984.
Grillmeier, Alois. *Cristo en la tradición cristiana: desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*. Salamanca: Sígueme, 1997.
———. «El efecto de la acción salvífica de Dios en Cristo». Editado por Hans Urs von Balthasar. *Mysterium Salutis*, s. f.
Gusdorf, Georges. *Mito y metafísica: introducción a la filosofía*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1970.
Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. 17.ª. ed. Salamanca: Sígueme, 2004.

Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Tercera edición. Colección estructuras y procesos Serie filosofía. Madrid: Editorial Trotta, 2012.
Holcomb, Justin S. *Christian Theologies of Salvation: A Comparative Introduction*, 2017.
Holladay, William L. «פשׁע». USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1988.
Holladay, William L, Walter Baumgartner, y Ludwig Köhler. «חטאת». *A Concise Hebrew and Aramic Lexicon of the Old Testament*. USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1989.
———. «ישׁע». *A Concise Hebrew and Aramic Lexicon of the Old Testament*. USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1989.
———. «מלט». *A Concise Hebrew and Aramic Lexicon of the Old Testament*. USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1989.
———. «עון». *A Concise Hebrew and Aramic Lexicon of the Old Testament*. USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1989.
———. «פדה». *A Concise Hebrew and Aramic Lexicon of the Old Testament*. USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1989.
———. «פלט». *A Concise Hebrew and Aramic Lexicon of the Old Testament*. USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1989.
———. «רע». *A Concise Hebrew and Aramic Lexicon of the Old Testament*. USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1989.
———. «שׁלום». *A Concise Hebrew and Aramic Lexicon of the Old Testament*. USA: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1989.
Hünermann, Peter. *Cristología*. Barcelona: Herder, 2009.
Immaronne, G. «Salvezza». Editado por Giuseppe Barbaglio, Giampiero Bof, y Severino Dianich. *Teología*. I dizionari San Paolo. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo, 2002.
Ireneo de Lyon. *Contra los herejes: exposición y refutación de la falsa gnosis*. Editado por C. I. González. México: Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000.
Janney, Frank. *Alejo Carpentier and His Early Works*. Colección Támesis. Serie A, Monografías 70. London: Tamesis, 1981.
Jeremias, Joachim. *Teología del Nuevo Testamento*. 2.ª. ed. Vol. I. Salamanca, Spain: Ediciones Sigueme, 1974.
Kasper, Walter. *El Dios de Jesucristo*. Maliaño, Cantabria: Sal Terrae, 2013.
———. *Jesús, el Cristo*. 8.ª. ed. Salamanca: Sígueme, 1992.
Kharlamov, Vladimir. «Theosis in Patristic Thought». *Theological Reflection* 9 (2008): 154–64.
Kuschel, Karl Josef. *Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur del 20 Jahrhunderts*. Verlag, Düsseldorf: Patmos, 1997.
———. *Os escritores e as Escrituras: retratos teológico-poéticos*. Traducido por Paulo Astor Soethe. Sao Paulo: Loyola, 1999.
Ladrière, Jean. *La articulación del sentido*. Salamanca, España: Ediciones Sigueme, 2001.
Leante, Cesar. «Confesiones sencillas de un escritor barroco». En *Homenaje a Alejo Carpentier: variaciones interpretativas en torno a su obra*, de Helmy F. Giacoman, 11–31. New York: Las Americas Publishing CO., 1970.
López Calahorro, Inmaculada. *Alejo Carpentier y el mundo clásico*. Monográfica / Universidad de Granada Biblioteca de humanidades Estudios clásicos 19. Granada: Ed. Univ, 2006.
Lösel, Steffen. «A plain account of Christian salvation?: Balthasar on sacrifice, solidarity and substitution». *Pro Ecclesia* XIII, n°. 2 (septiembre de 2004): 141–71.

Luhmann, Niklas. «El arte como mundo». En *Teoría de los sistemas sociales II (artículos)*. México: Universidad Iberoamericana, 1998.
Luther, Martin. *Obras*. Editado por Teofanes Egido. Salamanca: Ed. Sígueme, 2001.
Maeseneer, Rita de. «Luis Rafael Sánchez y Alejo Carpentier: percusionista y violinista en un fenomenal concierto barroco». En *En el centenario de Alejo Carpentier (1904-1980)*, de Patrick Collard y Rita de Maeseneer, 35–53. Foro hispánico. Amsterdam: Rodopi, 2004.
Magnarelli, Sharon. «'El Camino de Santiago' de Alejo Carpentier y la picaresca». *Revista Iberoamericana* Jan 1, 40 (86) (1974): 65–86.
Márquez Rodríguez, Alexis. *La obra narrativa de Alejo Carpentier*. 1a. ed. Estudios. Caracas, Venezuela: Biblioteca Universidad Central, 1970.
McGuckin, John Anthony, ed. «Atonement». *The Westminster Handbook to Origen*. The Westminster Handbooks to Christian Theology. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2004.
Mimoso-Ruiz, Duarte. «Du référent iconique à la symbolique des personnages». En *Quinze études autour de El siglo de las luces de Alejo Carpentier*, editado por Jacqueline Baldran, 165–86. Collection Récifs 1. Paris: Editions L'Harmattan, 1983.
Mócega González, Esther P. *La narrativa de Alejo Carpentier: el concepto del tiempo como tema fundamental (Ensayo de interpretación y análisis).* Torres Library of Literary 22. New York: Eliseo Torres & Sons, 1975.
Moingt, Joseph. *Dios que viene al hombre*. Vol. II/1. 2 vols. Salamanca: Sígueme, 2010.
———. *El Hombre Que Venia de Dios: Jesus En La Historia Del Discurso Cristiano.* Vol. 1. 2 vols. Bilbao, Spain: Desclee de Brouwer, 1995.
Moltmann, Jürgen. *Teología de la esperanza*. 7.ª. ed. Salamanca: Sígueme, 2006.
Mundle, W., y Collin Brown. «λύω». Editado por Collin Brown. *The New Testament Dictionary of New Testament Theology*. Devon, UK: Exeter / The Paternoster Press, 1978.
Neufeld, Karl H. *Problemas y perspectivas de teología dogmática*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.
———, ed. *Problemas y perspectivas de teología dogmática*. Verdad e imagen 92. Salamanca, España: Ediciones Sígueme, 1987.
Newman, William S. *The sonata in the classic era*. 2d ed. His A history of the sonata idea, v. 2. New York: W. W. Norton, 1972.
Oggioni, Julio. *El misterio de la redención*. Pequeña Biblioteca Herder 5. Barcelona: Herder, 1961.
Orbe, Antonio. *Cristología Gnóstica: introducción a la soteriología de los siglos II y III*. Vol. 1. 2 vols. Madrid: BAC, 1976.
———. «San Ireneo y la doctrina de la reconciliación». *Gregorianum* 61, n°. 1 (1980): 5–50.
Orígenes. *Contra Celso*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
Padura, Leonardo. *Un camino de medio siglo: Alejo Carpentier y la narrativa de lo real maravilloso*. 1. ed. Tierra firme. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2002.
Pannenberg, Wolfhart. *Fundamentas de cristología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.
———. *Fundamentos de cristología*. Lux Mundi 37. Salamanca: Sígueme, 1974.
———. *Teología sistemática*. Editado por Martínez Camino. Vol. II. 3 vols. Madrid: UPCO, 1992.
Pellicer, Rosa. «Una característica formal de los relatos de Alejo Carpentier: la repetición». En *Formas breves del relato*, editado por Yves-René Fonquerne y Aurora Egido, 309–18. Zaragoza, España: Prensas Universitarias, 1986.

Pérez de Firmat, G. «El lenguaje secreto de Los pasos perdidos». *Modern Language Notes* 99, 2, n°. Hispanic Issue (marzo de 1984): 342–57.
Philips, Gerard. *La iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II: historia, texto y comentario de la constitución Lumen Gentium*. Barcelona: Herder, 1968.
Pineda, Jesús Avelino de la. *El sobrenatural de los cristianos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.
Plaza, Sixto. *El acá y el allá en la narrativa de Alejo Carpentier*. Buenos Aires, República Argentina: Ediciones Agon, 1984.
Pogolotti, Graziella. «Carpentier Renovado». En *Recopilación de textos sobre Alejo Carpentier*, editado por Dominica Diez, Casa de las Américas., 431–36. Valoración Múltiple. La Habana, 1977.
Puech, Henri-Charles. *En torno a la gnosis*, 1982.
Rad, Gerhard von. *Teología del antiguo testamento. 1, Teología de las tradiciones históricas de Israel*. Editado por Luis Alonso Schökel. Salamanca: Sígueme, 1978.
Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*. 5.ª. ed. Barcelona: Herder, 1979.
———. *Espíritu en el mundo: metafísica del conocimiento finito según Sto. Tomás de Aquino*. Biblioteca Herder. Sección de Teología y Filosofía 53. Barcelona: Herder, 1963.
———. «Historia del mundo e historia de salvación». En *Escritos de Teología*, V:115–34. Madrid: Taurus, 1964.
———. *La gracia como libertad*. Barcelona: Herder, 1972.
———. *Oyente de la palabra: fundamentos para una filosofía de la religión*. Ed. refundida / por J. B. Metz. Biblioteca Herder. Sección de teología y filosofía 88. Barcelona: Herder, 1967.
———. «Revelación». *Sacramentum Mundi*. Barcelona: Herder, 1976.
———. «Sobre el concepto de misterio en la teología católica». En *Escritos de Teología*, IV:53–101. Madrid: Taurus, 1962.
———. «Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo». En *Escritos de Teología*, VI:278. Madrid: Taurus, 1961.
Rahner, Karl, y Herbert Vorgrimler. «Desiderium Naturale». *Diccionario teológico*. Biblioteca Herder. Sección de teología y filosofía. 104. Barcelona: Herder, 1966.
———. «Misterio». *Diccionario teológico*. Biblioteca Herder. Sección de teología y filosofía. 104. Barcelona: Herder, 1966.
———. «Revelación». *Diccionario teológico*. Biblioteca Herder. Sección de teología y filosofía. 104. Barcelona: Herder, 1966.
———. «Santidad de Dios». *Diccionario teológico*. Barcelona: Herder, 1970.
Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*. Traducido por Pablo Corona. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
———. «Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I». En *Introducción a la simbólica del mal*, traducido por María Teresa La Valle y Marcelo Pérez Rivas, 25–54. Buenos Aires, República Argentina: Ediciones Megápolis, 1976.
———. «La libertad según esperanza». En *El conflicto de las interpretaciones*, 361–81. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2003.
———. *La metáfora viva*. Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1977.
———. «Libro II: La simbólica del mal». En *Finitud y culpabilidad*, traducido por Cristina de Peretti della Rocca, Julio Díaz Galán, y Carolina Meloni, 2.ª. ed. Madrid, España: Trotta, 2011.
———. *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. 6.ª. ed. México: Siglo

XXI / Universidad Iberoamericana, 2006.
Rodríguez Monegal, Emir. «Lo real y lo maravilloso en "El Reino de este mundo"». En *Asedios a Carpentier: once ensayos críticos sobre el novelista cubano*, 101–32. Chile / USA: Editorial Universitaria / Yale University, 1972.
Sánchez, Modesto G. «El Fondo Histórico de El Acoso: Época Heroica y Época del Botín». *Revista Iberoamericana* 41 (1975): 397–422.
Santander, Carlos. «Lo maravilloso en la obra de Alejo Carpentier». En *Homenaje a Alejo Carpentier*, de Helmy F. Giacoman, 101–44. New York: Las Americas Publishing CO., 1970.
Schillebeeckx, Edward. *Jesús: la historia de un viviente*. 2.ª. ed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983.
Sesboüé, Bernard. *Jesucristo, el único mediador: ensayo sobre la redención y la salvación. Tomo I, Tomo I,*. Salamanca: Secretario Trinitario, 2010.
———. *Tout récapituler dans le Christ: Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*. Paris: Desclée, 2000.
Smulders, Piet. «Desarrollo de la cristología en la historia de los dogmas y en el magisterio eclesiástico». Editado por Johannes Feiner y Magnus Löhrer. *Mysterium salutis: manual de teología como historia de la salvación. T. III*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.
Spengler, Oswald, Helmut Werner, Arthur Helps, y Charles Francis Atkinson. *The Decline of the West*. Oxford Paperbacks. New York: Oxford University Press, 1991.
Speratti-Piñero, Emma Susana. «Creencias afro-antillanas en El reino de este mundo de Alejo Carpentier». *Nueva Revista de Filología Hispánica* 29, n°. 2 (1980): 574–96.
———. *Pasos hallados en El reino de este mundo*. México, D.F: Colegio de México, 1981.
Steiner, George. *Presencias reales: ¿hay algo en lo que decimos?* Barcelona: Ediciones Destino, 2007.
Studer, Basil. *Dios salvador en los padres de la Iglesia: trinidad-cristología-soteriología*. Traducido por Alfonso Ortiz García, 1993.
———. *Dios salvador en los padres de la Iglesia: trinidad-cristología-soteriología*, 1993.
Suquia Goicoechea, Angel, trad. por. *Concilio Ecuméico Vaticano II: Constituciones, decretos y declaraciones*. 2.ª. ed. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos., 2000.
Targarona Borrás, Judit. «חטא». *Milon 'Ivri-Sefaradi*. Bartselonah: Riyopidras, 1995.
———. «עון». *Milon 'Ivri-Sefaradi*. Bartselonah: Riyopidras, 1995.
———. «פשע». *Milon 'Ivri-Sefaradi*. Bartselonah: Riyopidras, 1995.
———. «רע». *Milon 'Ivri-Sefaradi*. Bartselonah: Riyopidras, 1995.
Tomás de Aquino. *Suma contra los gentiles*. México: Porrúa, 1977.
Tomás de Aquino, y Dominicos. *Suma de teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
Tomás de Aquino., Santo?-. *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo El misterio de la Trinidad*. Pensamiento Medieval y Renacentista 35. Pamplona: Universidad de Navarra, 2002.
Torres Queiruga, Andrés. *Recuperar la salvación: : para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*. Presencia teológica 79. Santander: Sal Terrae, 1995.
Torres Queiruga, Andres. *Repensar el mal: de la ponerología a la teodicea*. Editorial Trotta, S.A., 2012.
Toutin, Alberto. *Teología y literatura: hitos para un diálogo. Suplementos a Teología y vida*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2011.
Ullrich, L. «Redención y liberación». Editado por W. Beinert. *Diccionario de Teología*

Dogmática. Barcelona, 1990.
Vermeylen, Jacques. *El Dios de la promesa y el Dios de la alianza: el diálogo de las grandes intuiciones teológicas del Antiguo Testamento*. Traducido por Alfonso Ortiz García. Santander, España: Editorial Sal Terrae, 1990.
Volek, Emil. «Análisis del sistema de estructuras musicales e interpretaciones de El acoso de Alejo Carpentier». *Philologica Pragensia* 12, I (1969): 1–24.
———. «Análisis e interpretación de 'El reino de este mundo' de Alejo Carpentier». En *Homenaje a Alejo Carpentier: variaciones interpretativas en torno a su obra*, de Helmy F. Giacoman, 145–78. New York: Las Américas Publishing co., 1970.
W. Foerster, y G. Fohrer. «Σώζω, Σοτηρία, Σωτήρ, Σοτήριος». Editado por G. Friedrich. *Theological Dictionary of the New Testament, Vol. VII (Σ)*, 1972.
Welte, Bernhard. *Comprensión de salvación: investigación filosófica de algunos supuestos para la comprensión del cristianismo*. Traducido por Cesar Lambert. Talca: Universidad Católica del Maule, 2008.
———. *Filosofía de la religión*. Biblioteca Herder. Sección de teología y filosofía 166. Barcelona: Herder, 1981.
———. *Filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 1982.
———. *¿Qué es creer?: ideas para una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 1984.
Werbick, Jünger. *Soteriología*. Biblioteca de teología 17. Barcelona: Herder, 1992.
Wiederkehr, Dietrich, y Jose Luis Albizu. *Fe, redención, liberación: de la soteriología antigua a la moderna*. Madrid: Edic. Paulinas, 1979.
Williams, D. H. «Patristic theologies of salvation: an introduction». En *Christian theologies of salvation*, editado por Justin S Holcomb, 11–21. New York: New York University Press, 2017.
Wyers Weber, Frances. «El acoso: la guerra del tiempo de Alejo Carpentier». En *Asedios a Carpentier: once ensayos críticos sobre el novelista cubano*, editado por Klaus Müller-Bergh, 146–64. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1972.