

Universidad Nacional Autónoma de México

Programa de Posgrado en Letras

Facultad de Filosofía y Letras

Instituto de Investigaciones Filológicas

Una poética de profecías
(*Oráculo sobre Managua*, de Ernesto Cardenal)

Tesis que para optar por el grado de

Maestro en Letras
(Letras Latinoamericanas)

Presenta

José Alfredo Escobar Mellado

Asesor: Dr. Ignacio Díaz Ruiz

México DF, Ciudad Universitaria, octubre de 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Ahora ven, escríbelo en una tablilla,
grábalo en un libro,
y que dure hasta el último día,
para testimonio hasta siempre...*
(Isaías, 30, 8)

*Y si he de dar un testimonio sobre mi época
es éste: fue bárbara y primitiva
pero poética.*
(Ernesto Cardenal)

Agradecimientos

La asesoría del Dr. Ignacio Díaz Ruiz fue central para la culminación de este trabajo.
A él, en primer lugar, mi gratitud.

Por el tiempo invertido en la revisión de estas páginas,
a la Dra. Raquel Mosqueda,
a la Dra. Marcela Palma,
al Dr. Juan Coronado,
al Dr. José Eduardo Serrato.

A quienes me alentaron en todo momento.

Agradezco el beneficio del Programa de Becas para Estudios de Posgrado de la UNAM.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
I. UBICACIÓN Y RECEPCIÓN DE ERNESTO CARDENAL	8
1. Nicaragua: venero de poetas	8
2. Cardenal y su poesía comunicante y esperanzadora	12
II. HABLA YAHVEH, ¿QUIÉN NO PROFETIZARÁ?	21
1. La hora cero	22
2. El amor como savia de una poética de profecías	31
III. <i>ORÁCULO SOBRE MANAGUA:</i> EL VERSO EN EL CORAZÓN DE LA HISTORIA	38
1. Un oráculo para nuestro tiempo	38
2. Estancias	44
Vestigios de una marcha	44
Un sismo permanente	49
El Reino de Dios ha comenzado	61
Hacia el hombre nuevo	72
Conoceremos a Dios	85
La muerte da vida	95
Yahveh se manifiesta	102
Éxodo y esperanza	116
3. Registros poéticos	123
“Esto casi no es un poema”	123
Montaje y <i>reprises</i>	125
Ritmo	133
CONCLUSIONES	140
ABREVIATURAS DE LIBROS BÍBLICOS CITADOS (BIBLIA DE JERUSALÉN)	143
BIBLIOHEMEROGRAFÍA	144

Introducción

Nicaragua ha registrado cuantos pasajes sociales y telúricos en el siglo XX: la dictadura de los Somoza, prolongada por más de cuarenta años, y el terremoto de 1972 que –como el del 31– destruyó la capital casi en su totalidad. Este contexto enmarca *Oráculo sobre Managua* (1973), de Ernesto Cardenal. El autor se inspira en el sismo para mostrar en distintas imágenes, desde la historia geológica de la ciudad y su realidad social hasta las ruinas a que fue reducida. A la vez que denuncia la iniquidad y la pobreza, la saña del dictador, la apostasía eclesiástica y el consumismo; y proclama el amor y el justo reparto de bienes para llegar al hombre nuevo y concretar el cambio revolucionario. Cualidades que han llevado a juzgar esta obra sólo a partir de su aliento marxista-cristiano. En otros casos, se ha sugerido su vena profética desde lo político. Julio Castillo afirma que es un verdadero oráculo, pero no como los antiguos; no adivinó, sino que leyó la transfiguración del país, desde “su lengua de profeta: agitada y visionaria y por tanto política”. En esta misma línea, Borgeson Jr. anota su relevancia como documento de protesta y premonición del advenimiento sandinista en 1979, “lleno de *pathos* y esperanzas, ironías y fe, también anuncia a un tiempo una nueva Nicaragua post-apocalíptica”.

Pasada la efervescencia revolucionaria, el poema se ha considerado significativo para el momento en que se produjo. Sin embargo, a más de 40 años de su publicación, analizo el alcance y actualidad de su mensaje. Propongo releerlo desde la poética de profecías que ha consolidado Cardenal, a partir del mundo bíblico, en especial los profetas del Antiguo Testamento, y la Teología de la Liberación. Con este enfoque es posible interpretar otros discursos, como el marxismo y la revolución, porque el oráculo moderno no se queda en la inmediatez; como toda gran poesía, tiene un carácter trascendente: recuerda la necesidad de que el hombre llegue a su máxima realización. Como los heraldos bíblicos, el creador *exteriorista* se convierte en vocero de una tradición ética y religiosa. Observa el presente para denunciar las infamias y anunciar un porvenir venturoso a partir de las ruinas.

Para corroborar esta lectura, divido el trabajo en tres capítulos. En el primero, ubico a Cardenal en la poesía nicaragüense; y a partir de una breve revisión de autores representativos, advierto cómo su poética de profecías se ha comenzado a gestar en un

entorno donde son frecuentes el tema local, lo religioso, la preocupación social y la incorporación del habla nicaragüense. También lo sitúo, junto con Nicanor Parra, como una de las voces más innovadoras no sólo en su país, sino en Hispanoamérica. Esbozo, asimismo, lo más relevante de la recepción de su obra para valorar cómo se ha reconocido de modo especial su carácter marxista revolucionario. Pero a partir de la década de 1990 se atenderá más su vertiente espiritual, bíblica y mística como eje unificador. De esta manera, justifico la pertinencia de estudiar *Oráculo sobre Managua*, relevante para entender la poética del cantor de Solentiname.

En el segundo apartado, me adentro en la biografía del autor y expongo pasajes clave que han fraguado en él esta vena profética: su conversión religiosa, resultado de una experiencia mística en 1957; su estancia en la orden benedictina, con la guía de Merton; y su vocación sacerdotal.

Luego de esta contextualización, en el tercer capítulo analizo *Oráculo sobre Managua*. Primero, describo sus características como *poema extenso* y luego examino las ocho estancias que lo integran y sugieren distintas orientaciones del profetismo que el nicaragüense conforma a partir del *collage* intertextual. Así, reconozco una presencia recurrente de la literatura profética, incorporada de forma directa o indirecta, y a veces relacionada con la Teología de la Liberación. En este orden, la técnica del autor ha supuesto una lectura atenta para integrar distintos elementos y temáticas en apariencia dispersos, puntualizar y unificar su sentido.

Por otro lado, en este último capítulo, reviso los registros más importantes. El punto de partida es el concepto de poesía *exteriorista*, inherente a la obra del sacerdote y fundamental para ubicar algunos recursos que le son más favorables en la comunicación de su mensaje profético; dos en particular que acentúan el carácter “documental” del poema: *montaje* y *reprises*, y provocan una actitud más activa del lector. Asimismo, considero el ritmo poético, al que llega con una diversidad de figuras.

En estos días, cuando parece que el mundo ha renunciado a las utopías, leer *Oráculo sobre Managua* no es irrelevante. Hay una inquietud personal por ahondar en un autor que no sólo enriquece el conocimiento de la historia reciente en Nicaragua, sino que interpela el concepto de Dios, del hombre, de la historia, del mundo, del sufrimiento y de la muerte. Además, Cardenal ha obtenido la edición XXI del Premio Reina Sofía de Poesía

Iberoamericana 2012. Momento oportuno para presentar este trabajo. Por fin –como reconoció uno de los integrantes del jurado–, se hace justicia a quien por causas extraliterarias no había sido galardonado con tan encomiable distinción, pese a ser “el más importante de la lengua castellana en poesía”, “un poeta universal”. Lo político ha quedado atrás; el artista sobresale. De cualquier forma, el cantor no dio la espalda a su tiempo, como tampoco lo hicieron en su momento Federico García Lorca, Miguel Hernández, César Vallejo o Pablo Neruda; y ha confirmado en sus actos el discurso poético que proclama. “La vida de Ernesto Cardenal ha sido siempre una vida sin sosiego –reconoce su colega y connacional Sergio Ramírez–, marcada por eso que antes solíamos llamar con todas sus letras el compromiso, palabra que parece ahora tan desgastada por los vientos del egoísmo y el olvido de que el mundo sigue tan lleno de injusticias y desigualdades como antes”.

Luce López-Baralt cree que la existencia de este profeta no ha sido en vano porque nos da la posibilidad a sus lectores de experimentar esa exigencia máxima de la caridad: “Pienso que con cada libro tuyo vuelves a cumplir el mandato supremo de amar al prójimo, porque no solo de pan vive el hombre, y todos seguimos hambrientos de tu palabra”. Comulgo con este elogio, por eso también las páginas de este documento.

I. Ubicación y recepción de Ernesto Cardenal

1. Nicaragua: venero de poetas

Rubén Darío asimila y sintetiza tendencias y tradiciones estéticas diversas. Rompe las fronteras de los géneros literarios y produce una obra excepcional. En el caso de la poesía, cuando ésta “habría de desprenderse de las constricciones de las matrices métricas, tal como lo ilustraría radicalmente ‘Un coup des Dés’ y lo desarrollarían audazmente los poetas del siglo XX, [...] lleva a su más alto esplendor las posibilidades armónicas que le prestan tanto esas matrices renovadas como los recursos combinados de la melodía y del ritmo”¹. Da a Nicaragua el pasaporte internacional y el fundamento de una “república literaria”, en la cual ese apartado se ha desarrollado con mayor amplitud y conciencia que otros². Es hasta ahora, según Coronel Urtecho, el único producto nicaragüense de valor universal.

Aunque algunos críticos juzgan que esta grandeza se extingue con Darío, le suceden notables y pródigas voces. Hasta la primera mitad del siglo XX, muy poco se sabía de la producción poética nicaragüense posdariana. Será Ernesto Cardenal quien muestre lo representativo de esta riqueza³. Labor inédita sin duda, pues muchos autores ya habían escrito en revistas o periódicos, o bien publicado libros completos, pero sólo en su territorio. Con excepción de Salomón de la Selva (quien antes divulgara sus obras en Nueva York y México), la creación de los otros era conocida sólo al interior del país. Cardenal descubre más allá de la frontera centroamericana talentos que ya habían dado sus mejores primicias.

Azarías H. Pallais, Alfonso Cortés y Salomón de la Selva son los poetas inmediatos a Darío. El primero logra una escritura en ocasiones cargada de angustia, pero animada por cierta “nostalgia cristiana”. La Primera Guerra Mundial y la inestabilidad política de Nicaragua le dan esta peculiaridad a sus líneas, donde el sujeto poético es portavoz de los

¹ Ángel Rama, “Prólogo”, en Rubén Darío, *Poesía*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1985, p. XLVI.

² Cf. Jorge Eduardo Arellano, *Panorama de la literatura nicaragüense*. Managua: Nueva Nicaragua, 1982, p. 169.

³ Esfuerzo concretado en su tesis *Ansias y lengua de la poesía nueva nicaragüense* (1949), defendida en la Universidad Nacional Autónoma de México. Y en las antologías *Poesía nicaragüense y Flor y canto*, valiosas además por las anotaciones biográficas de los autores reunidos.

humildes: “Y es Pablo el ermitaño, como un viejo muy niño, / y el desierto florece de universal cariño; / y come el pan del cielo, por un cuervo traído, / y el león acaricia con un manso balido”⁴.

Cortés construye una obra cuyos versos parecen tener como interlocutor lo etéreo y ontológico. Como san Agustín, interroga: “[...] Tiempo, ¿dónde estamos / tú y yo, yo que vivo en ti, / y tú que no existes?”⁵. Cardenal rememora que lo conoció en León: “Vivía en la casa que había sido de la infancia de Darío, y allí se había vuelto loco. Como a veces le daban accesos de furia lo tenían encadenado, con una cadena atada a una viga del techo [...]”⁶. Locura y religiosidad hacen de él un ejemplo de poeta elegido, especie de Hölderlin que celebra la cercanía de lo absoluto.

Y Salomón de la Selva confiesa algo no escuchado antes en la poesía nicaragüense: “Ya me curé de la literatura. / Estas cosas no hay cómo contarlas. / Estoy piojoso y eso es lo de menos. / De nada sirven las palabras”. En Estados Unidos forma parte de la *New Poetry*. Combate en la Primera Guerra Mundial a favor de la bandera inglesa, vivencia que llevará a *El soldado desconocido* (1922). Libro que, a juicio de José Emilio Pacheco, adelanta la poesía conversacional, en tanto renuncia a los himnos patrióticos y gritos de batalla y se inclina por lo antipoético⁷. Con él ingresan el prosaísmo y los giros locales; y se introducen las “antigüedades modernizadas por Ezra Pound y otros poetas del renacimiento norteamericano”⁸.

A Nicaragua también llega la Vanguardia, pero no produce ningún “ismo” porque lo hace de manera tardía. Los jóvenes buscan una “acción armónica y renovadora, inspirada en las nuevas corrientes estéticas en general”⁹. Un gesto excéntrico e individual en 1927, “Oda a Rubén Darío”, de José Coronel Urtecho, inicia este periodo, al que continúan el “Primer Manifiesto” y la fundación de la “Anti-Academia Nicaragüense”. A este ahínco

⁴ “La leyenda dorada va por los siete planos del verde silencioso”, en Ernesto Cardenal (comp.), *Flor y canto*, 2.^a ed. Managua: Centro Nicaragüense de Escritores, 2006, p. 15.

⁵ Alfonso Cortés, “La canción del espacio”, en Cardenal (comp.), *Poesía nicaragüense*, La Habana: Casa de las Américas, 1973, pp. 32-33.

⁶ Cardenal, *Vida perdida. Memorias I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 299.

⁷ Cf. José Emilio Pacheco, “Nota sobre la otra vanguardia”, en *Lectura crítica de la literatura americana. Vanguardias y tomas de posesión*, vol. 3. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1997, p. 116. Véase también el artículo de Jorge Eduardo Arellano “Salomón de la Selva y ‘La otra vanguardia’”, *Anales de literatura hispanoamericana*, 18, 1989, pp. 99-106.

⁸ Pacheco, *op. cit.*, p. 117.

⁹ Jorge Schwartz, *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 233.

experimental seguirá una concepción nacionalista y la universalización de motivos populares y vernáculos¹⁰.

En este lapso, Urtecho enseña a sus discípulos la grandeza de la literatura norteamericana, a la vez que traduce a Whitman, Pound, Eliot, Robinson Jeffers, Robert Frost y Carl Sandburg. Gracias a él, Cuadra, Pasos, Carlos Martínez, Mejía Sánchez y Cardenal recibieron tan invaluable influjo¹¹. Sus creaciones están conformadas de *collages*, coloquios, imágenes sorprendidas, versolibrismo, rimas en cadena y alusiones directas: “[...] Sin contar con las operaciones del Sistema Bancario / Nacional, ni con la ayuda prestada por / la S. T. I. C. A. que han permitido el desarrollo de algunas industrias [...] / Don Joaquín empezó la ciudad en unión de sus hijos [...]”¹².

Esta misma dirección anda la poesía de Cuadra. *Poemas nicaragüenses* ofrece un mosaico de postales y voces, dice Cardenal, “el cadencioso dejo regional”, el “campista de nuestros llanos con sus arcaísmos y su uso del ‘vos’”¹³. Con espíritu cercano a los patriarcas bíblicos, bosqueja la porción que le ha tocado en suerte: “[...] Mi pequeño país, entre tantos, va historiando sus flores, / la difícil biografía de las golondrinas, / fechas de ceibos, de conejos, / historias de hombres rebeldes, otros destinos”¹⁴.

El tono inconfundible de Joaquín Pasos cierra lo más destacado del movimiento vanguardista. Aunque vive poco (1915-1947), deja una obra excelsa, donde se reitera una ambivalencia que oscila entre el gozo y la tristeza. Incursiona en el misterio de la muerte, del amor y de la vida: “Tengo un triste recuerdo de esa tierra sin horas, / la picada de pájaros, la que se desmorona. / Con murciélagos me persigue de noche / su horizonte de barro y su luna de broza. / En la tierra aburrida de los hombres que roncan / se hizo piedra mi sueño, y después se hizo polvo”¹⁵. Este prolongado tedio mientras la gente reposa lo lleva a escribir *Canto de guerra de las cosas*, entre las cenizas que ha dejado la Segunda Guerra Mundial. Pero al final se abre un resquicio a la esperanza, el poeta abandona su

¹⁰ Cf. Hugo Verani, *Las vanguardias literarias en Hispanoamérica (manifiestos, proclamas y otros escritos)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 24.

¹¹ Cf. Mario Benedetti, “Ernesto Cardenal: Evangelio y revolución”, en *Los poetas comunicantes*. México: Marcha Editores, 1981, p. 86.

¹² José Coronel Urtecho, *Pol-la d’ananta katanta paranta. Imitaciones y traducciones*. León, Nicaragua: Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, 1970, pp. 160-162.

¹³ Cardenal, *Ansias y lengua de la poesía nueva nicaragüense*. México, 1949, p. 76.

¹⁴ Pablo Antonio Cuadra, “Himno nacional”, en Cardenal (comp.), *Poesía nicaragüense*, p. 119.

¹⁵ Joaquín Pasos, “Cementerio”, en Dariana. Portal de poesía nicaragüense [<http://www.dariana.com/Panorama/JPasospoemas.htm>], (octubre 25, 2012).

dolor al Señor de los Ejércitos: “Toca mi mano, esta mano que ayer sostuvo un acero: / ¡puedes pasar en el aire, a través de ella, tus dedos! / He aquí la ausencia del hombre, fuga de carne, de miedo, / días, cosas, almas, fuego. / Todo se quedó en el tiempo. Todo se quemó allá lejos”¹⁶.

Expirado el movimiento de Vanguardia, surgen Ernesto Cardenal, Ernesto Mejía Sánchez y Carlos Martínez Rivas¹⁷. Aleccionados por la generación anterior, afianzan sus propias convicciones y recursos, pero coinciden en la actitud epigramática, que será base de no pocas composiciones de crítica social y política en los tres¹⁸. Con todo, aunque tienen rasgos afines, son “individualidades poéticas sin conciencia de grupo, sin una hoja de ruta común”¹⁹. Mejía Sánchez pretende llegar en cada verso a un “señorío de lo exacto”²⁰. Alcanza una “expresión rigurosa y mágica” en la que se combinan elementos objetivos y subjetivos en una suerte de artificio que seduce al lector: “Hay días limpios, contruidos / por un aire inconsútil. Ni un demonio ni un ángel lo penetran. Ahí / la soledad da la batalla. / De nada serviría, amoroso / llamarla. De nada, porque el aire, / homogéneo, cerrado, pone plomo / a la voz. Requírela al menos, / sin abrir los labios, así; / compañía adversaria, estoy contigo”.

Martínez Rivas publica dos trabajos memorables: *El paraíso recobrado* (1943) y *La insurrección solitaria* (1953), libro de “hondas vertientes interiores”²¹ que tiene la virtud de plantear un programa de vida nuevo porque está en desacuerdo con su época: “La Juventud no tiene donde reclinar la cabeza. / Su pecho es como el mar. / Como el mar que no duerme de día ni de noche [...]”.

¹⁶ Pasos, “Canto de guerra de las cosas”, en Dariana. Portal de poesía nicaragüense [<http://www.dariana.com/Panorama/JPasospoemas.htm>], (octubre 25, 2012).

¹⁷ Jorge Eduardo Arellano los agrupa en la llamada generación o promoción “del 40”. Además, tienen en común que alrededor de 1941 se integran a la “Cofradía del Taller San Lucas”.

¹⁸ Arellano, *op. cit.*, p. 179.

¹⁹ Daniel Rodríguez Moya (ed.). *La poesía del siglo XX en Nicaragua. Poesía nicaragüense. Antología esencial*, Madrid: Visor Libros, 2010, p. 35.

²⁰ Arellano, *Diccionario de escritores nicaragüenses*, vol. 2. Managua: Biblioteca Nacional Rubén Darío, 1994, p. 18.

²¹ E. Anderson Imbert, *Historia de la literatura hispanoamericana II. Época contemporánea*, 4.^a reimpr. México: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 301.

2. Cardenal y su poesía comunicante y esperanzadora

El religioso no sólo es deudor de una tradición y se explica en el contexto local, supera la frontera centroamericana. De él, ya se afirma en 1977 que es el más trascendente de los poetas actuales de Nicaragua: “Desde este punto de vista, nadie lo supera en su calidad de renovador de la esencia misma de la poesía al enriquecerla con nuevos objetos, darle un *valor de uso* y transformarla en crónica de nuestro tiempo”²². Pronto aparece entre los imprescindibles:

Al promediar la década de los sesentas, una nueva promoción de poetas despeinó a los lectores y críticos conversando y tuteándolos desde la ventana abierta de una poesía que no parecía ni pura ni impura, política ni social, comprometida ni lírica. Tampoco intimista. Peor aún. Ni siquiera era inútil. [...] Entre quienes se asomaron por aquella ventana, buena parte de la crítica ha creído distinguir a Nicanor Parra y Jaime Sabines, a Roque Dalton y Enrique Lihn, a Ernesto Cardenal y Mario Benedetti, a Antonio Cisneros y Roberto Fernández Retamar, a Juan Gustavo Cobo Borda, a Juan Gelman y a José Emilio Pacheco. Estos poetas evitaban todo discurso grandilocuente, toda solemnidad, toda importancia. En un tono distinto que rozaba a veces el susurro, incorporaban una poesía narrativa que contaba historias fútiles, detalles banales; que prefería el tono coloquial de lo cotidiano. Léase tono, no lenguaje. Aquí cabía la desesperanza y el descreimiento, el fin del siglo y el del milenio. El final de la modernidad. Todo junto²³.

Cardenal es *comunicante*. Se propone “llegar a su lector”, “incluirlo también a él en su buceo, en su osadía, y a la vez en su austeridad”²⁴. Es una de las “expresiones más directas y violentamente antirretóricas que conozco –afirma Fernando Alegría–, no sólo ha desarmado el idioma preciosista del modernismo y posmodernismo centroamericanos, acabó también con el mito de la imagen creadora, desterró la metáfora e incorporó el voseo popular²⁵. Rasgos todos que conforman el “exteriorismo”, asociado de forma directa al místico y escultor.

Su relevancia es tal que conforma, junto con Octavio Paz y Nicanor Parra, una de las líneas esenciales de la poesía viva hispanoamericana²⁶. No sólo por su gran fuerza y

²² Arellano, *Panorama de la literatura nicaragüense*, p. 181.

²³ Samuel Gordon, “Los poetas ya no cantan ahora hablan (Aproximaciones a la poesía de José Emilio Pacheco)”, *Revista Iberoamericana*, 150, LVI, enero-marzo 1990, p. 255.

²⁴ Cf. Mario Benedetti, “Sobre poetas comunicantes”, en *El escritor latinoamericano y la revolución posible*. México: Nueva Imagen, 5.ª ed., 1981, pp. 154-155.

²⁵ Fernando Alegría, “Antiliteratura”, en César Fernández Moreno (coord.), *América Latina en su literatura*, 13.ª ed. México: Siglo XXI, 1992, p. 256.

²⁶ Luis Sáinz de Medrano, *Historia de la literatura hispanoamericana –desde el Modernismo–*. Madrid: Taurus, 1989, p. 555.

claridad discursiva, sino por la identidad ética y mística que subyace a su protesta: “La denuncia que en sus primeros poemas aparece referida a la dictadura de Somoza [...] se convierte luego en acusación profética porque señala la injusticia y opresión en que vive su pueblo, lo que implica hacer suyos los problemas y aspiraciones populares, saber hablar por ellos, luchar junto con ellos para alcanzar el tiempo de la liberación”²⁷. Con todo, esta convicción no lo ahoga en un añejo “realismo socialista”, sino que lo universaliza: “[...] la concepción fragmentaria –o acumulativa– de su obra desestabiliza las pretensiones totalizadoras y fundacionales; se rebela contra la clausura textual, amenazando siempre con la fuga de los significantes, la disolución de los mensajes. Lo mismo se puede decir [...] de otros de los mejores poetas comprometidos, como Juan Gelman y Roque Dalton”²⁸.

Pero es con Parra con quien comparte la grandeza de crear un lenguaje abierto y nuevo. Los dos inducen al lector para que enfrente su realidad y adopte una postura. En cuanto a la técnica, optan por una lectura referencial, aunque el sacerdote gusta de las crónicas, diarios, textos bíblicos, eslóganes y publicidad. Tanto uno como otro “insisten, amplían, repiten y transforman los enunciados de un discurso oral y textual en una poesía que se ha hecho para comunicar”. Cardenal prefiere la secuencia de la técnica cinematográfica del lenguaje²⁹; Parra las “instantáneas sociales” y apelativas de modo frontal e irónico.

El sacerdote destaca por la fe y bondad de su mensaje; Parra por el sinsentido y la ironía. En tanto uno asume la actitud ética y el compromiso, otro los evade. El centroamericano escribe para los lectores “esperanzados, que creen que el mundo aún está en evolución y que uno puede contribuir a su creación definitiva”³⁰. Se alimenta de una savia que le permite defender sin tapujos la utopía ante el vacío existencial; aguarda al *hombre nuevo*, fruto de la concreción de la caridad, máxima virtud teologal. Mientras el antipoeta describe al individuo que niega a solidarizarse: “Como poeta del amor, Cardenal

²⁷ Marina Martínez Andrade, “Ernesto Cardenal: mester de amor y rebeldía”, *Iztapalapa*, 52, enero-junio 2002, p. 275.

²⁸ Niall Binns, “Últimas tendencias y promociones: posvanguardia y posmodernidad”, en Trinidad Barrera (coord.), *Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo III. Siglo XX*. Madrid: Cátedra, 2008, p. 510.

²⁹ Cf. Sonia Mereles Olivera, “Cumbres poéticas latinoamericanas / Nicanor Parra y Ernesto Cardenal”, en *Re-Visiones de Ernesto Cardenal*, Valle-Castillo, Julio (comp.). Managua: Centro Nicaragüense de Escritores, 2010, p. 404.

³⁰ Paul W. Borgeson Jr., “Lenguaje hablado/lenguaje poético: Parra, Cardenal y la antipoesía”, *Revista Iberoamericana*, 118-119, enero-junio 1982, p. 389.

predica su esencia entre los hombres, ésta es la gran función pedagógica de su poesía: voz de la historia, aliento para la superación humana. Con sus poemas proféticos enfatiza la liberación del individuo [...] como un ser capaz de vivir en armonía comunitaria. Por el contrario, Parra, baja al lector de su sueño idealista y denuncia el desamor [...]”³¹.

Como lo confirma la crítica, el ex ministro de cultura es imprescindible no sólo en la poesía nicaragüense, sino hispanoamericana, e influencia probada en muchos autores que han encontrado nuevos caminos desde esta perspectiva³².

En 1961, la Universidad Nacional Autónoma de México publica *Epigramas*, en cuyo prólogo sin firma se reconoce la innovación del creador, si bien hasta entonces sólo había publicado un par de cuadernos³³. El prologuista lo llama “explorador, misionero o ciudadano del mundo”, que “desdeña el buen gusto, practica las disonancias y da saltos sin aparente continuidad”³⁴.

En el mismo año, Mario Benedetti juzga que el religioso se ha propuesto crear un verso *fácil y comunicante* que le hace exponer con soltura las vertientes política y autobiográfica. La primera, representada de manera privilegiada en *Hora 0*, cuyos poemas, en particular el dedicado a Sandino, “deben ser de los más vigorosos y eficaces que ha dado la poesía política en América Latina”³⁵. Y la segunda define *Gethsemani, Ky.*, fruto de la reflexión y contemplación en la abadía benedictina Our Lady of Gethsemani, en Kentucky., EE. UU., donde su autor reside un par de años (1957-1959).

También en este periodo, Rosario Castellanos lo sitúa en una tradición histórica y religiosa³⁶. En *Salmos* y *Hora 0*, el poeta es intérprete y testigo que acerca la realidad desde otra *visión*³⁷. A partir de un horizonte judeo-cristiano, Cardenal actualiza y expone con palabras de nuestro tiempo un mensaje humanista. Pero su obra no persigue la elegancia estética, sino que su lector sea más lúcido y le haga caso al espíritu que encauza a la

³¹ Mereles Olivera, *op. cit.*, p. 403.

³² *Ibid.*, p. 409.

³³ *Hora 0* (*Revista Mexicana de Literatura*, 1960) y *Gethsemani, Ky.*, (México: Ecuador, 1960).

³⁴ Cardenal, *Epigramas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1961, p. 7.

³⁵ Benedetti, “Ernesto Cardenal, poeta de dos mundos”, en *Crítica cómplice*. Madrid: Alianza, 1988, p. 140.

³⁶ Cardenal ya ha publicado entonces *El estrecho dudoso* (1966), *Salmos* (1964) y *Oración por Marilyn Monroe y otros poemas* (1965).

³⁷ Cf. Rosario Castellanos, “Ernesto Cardenal”, *Revista de la Universidad de México*, 10, junio 1968, p. 15.

solidaridad: “Y para que no nos escudemos en la ignorancia ni finjamos sordera, habla con voz de profeta y cuestiona hasta la más cerrada de las conciencias”³⁸.

Impresionado por el poeta, sacerdote, contemplativo y marxista confeso, en 1974, Ariel Dorfman publica “Ernesto Cardenal: ¡Todo el poder a Dios-proletariado!”. Califica al centroamericano como el gran poeta de los marginados y un activista político, por lo que no deben estudiarse por separado su vida, compromiso e ideología. Con todo, su lírica no se reduce a un tratado sociológico o teológico; con los motivos del amor, la ciencia, la historia, la pasión nostálgica por la mujer, Dios y el universo, crea versos de ritmo peculiar que leídos en conjunto poseen gran valor estético. Su vigor es la austeridad: “[...] para Cardenal la complejidad no puede nacer del intento de cubrir, retorcer, complicar. Es la intensificación de recursos sencillos, aparentemente yuxtapuestos, pero en realidad naciendo acumulativa de una armonía unitaria, de una revelación que no se va gastando en su desarrollo, sino que va concentrándose [...]”³⁹. La sencillez estilística en los versos cardenalianos no es mera estrategia literaria, pretende regresar la fuerza original a las palabras⁴⁰.

Ernesto Cardenal: Poeta de la liberación latinoamericana (1975), con seis ensayos de distintos autores, es el primer volumen que estudia la obra del nicaragüense. El título ya induce una lectura referida al movimiento de emancipación nacional de los pueblos de América Latina y la gran reflexión-praxis religiosa del momento: la Teología de la Liberación. Cada ensayista sigue un enfoque; unos atenderán más el estilo, otros su contenido. Entre ellos, sobresale Alfredo Veiravé. Desde *Epigramas* hasta *Oráculo sobre Managua*, detalla y ejemplifica los rasgos de la poesía cardenaliana, a la que distingue por una funcionalidad social que “no determina a priori ‘la protesta’ o la ‘denuncia’ como mecanismo externo, sino que es una proyección desde adentro hacia fuera de las situaciones históricas de los referentes”⁴¹.

³⁸ *Ibíd.*, p. 16.

³⁹ Ariel Dorfman, “Ernesto Cardenal: ¡Todo el poder a Dios-proletariado!”, en *Ensayos quemados en Chile. Inocencia y neocolonialismo*. Buenos Aires: La Flor, 1974, p. 195.

⁴⁰ Así lo expresa en verso: “Le saquean al pueblo su lenguaje. / Y falsifican las palabras del pueblo. / (Exactamente como el dinero del pueblo.) / Por eso son importantes mis poemas de amor” (*Epigramas*, 54); “A los bancos les interesa que el lenguaje sea confuso / nos ha enseñado el maestro Pound / de ahí que nuestro papel sea clarificar el lenguaje. / Revaluar las palabras para el nuevo país [...]” (*Nueva antología poética*. México: Siglo XXI, 1979, p. 276).

⁴¹ Alfredo Veiravé, “Ernesto Cardenal: el exteriorismo, poesía del Nuevo Mundo”, en *Ernesto Cardenal: Poeta de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1975, p. 79.

Más tarde, José Luis González-Balado escribe *Ernesto Cardenal: poeta, revolucionario, monje* (1978). Texto revelador si tomamos en cuenta que hasta entonces poco se conocía de la biografía del autor. El estudio recorre la producción literaria del eclesiástico al tiempo que se detiene en pasajes relevantes de su vida: vocación religiosa, segunda conversión⁴² y estancia en el archipiélago de Solentiname.

Cintio Vitier atiende el carácter exteriorista de la poesía cardenaliana. Argumenta que el término no significa *exterior* en el sentido de superficial, intrascendente o desprovisto de subjetividad: “[...] implica una opción, precisamente, de la subjetividad, la cual decide salir de sí, entregarse y olvidarse, para expresar el mundo circundante y ayudar a transformarlo o mejorarlo, a partir del lenguaje mismo de la realidad”⁴³. Es decir, cuando alude a su momento o al pasado americano, y denuncia las opresiones, el artista se describe a sí mismo, como lo han hecho otros poetas. Empero, su labor no es intimista: “[...] se trata de un realismo militante [...] a la vez revolucionario y místico, es decir, que busca combativamente [...] la transformación y la unión por el amor, en el amor”⁴⁴.

En su “Prólogo a Ernesto Cardenal”, Roberto Fernández Retamar afirma que en el siglo XX la lírica en lengua castellana empezó y terminó encabezada por dos nicaragüenses: Darío en un extremo y Cardenal en otro. Luego de hacer un repaso biográfico-literario del centroamericano, evalúa que sus líneas siguen la enseñanza de la mejor escuela norteamericana moderna, sobre todo de Ezra Pound (a quien conoce, en primera instancia por el magisterio de José Coronel Urtecho, y ratifica posteriormente en los Estados Unidos). De ambas presencias deviene su exteriorismo, sustentado de manera primordial en la técnica del montaje, que “nos hace vivir *aquí y ahora* la creación del cosmos y el Apocalipsis, la conquista española, la destrucción de las culturas aborígenes, la expansión del imperialismo yanqui sobre nuestras tierras, el engaño y la crueldad de la sociedad capitalista”⁴⁵.

En 1984, encontramos dos estudios fundamentales: *La poesía de Ernesto Cardenal: cristianismo y revolución*, del peruano Eduardo Urdanivia Bertarelli; y *Hacia el hombre*

⁴² Así ha llamado Cardenal su adhesión pública al marxismo, luego de su viaje a Cuba en 1972. Visita de la que surge *En Cuba*, documento importante como testimonio de la historia reciente de América Latina.

⁴³ Cintio Vitier, “Prólogo”, en Cardenal, *Poesía*, p. VII.

⁴⁴ *Ibid.*, p. IX.

⁴⁵ Roberto Fernández Retamar, “Prólogo a Ernesto Cardenal”, *Casa de las Américas*, 134, septiembre-octubre 1982, p. 47.

nuevo: poesía y pensamiento de Ernesto Cardenal, del estadounidense Paul W. Borgeson Jr. El primero hace un ejercicio de literatura comparada y analiza la poesía de Cardenal desde una perspectiva biográfica. Encuentra un crecimiento poético, que va desde los primeros escritos cardenalianos, influidos por Neruda, hasta las creaciones más originales, con antecedentes poundianos⁴⁶. Distingue un desarrollo espiritual que se nutre de la orden cisterciense y la dirección espiritual de Merton⁴⁷. Y halla una evolución política, condicionada por pasajes centrales en la vida del autor (conversión al marxismo, viaje a Cuba y participación en el gobierno sandinista del Frente Sandinista de Liberación Nacional, FSLN)⁴⁸. Sin menoscabo de su riqueza, este acercamiento llega a conclusiones que sólo en su momento pudieron ser válidas, por ejemplo, se condiciona el destino de la producción cardenaliana al movimiento sandinista⁴⁹.

Paul Borgeson Jr. es el primero en incluir una bibliografía completa de y sobre el autor. Para este tiempo, Cardenal ya es una figura pública con gran influencia en la actividad revolucionaria de los pueblos de América Latina, en el suyo principalmente. Además, se le conoce en todo el mundo no sólo por las imágenes que muestran la reprimenda que le hace Juan Pablo II en su visita a Nicaragua, sino por su participación en el gobierno sandinista y su actitud contestataria ante la jerarquía católica. Con todo, el crítico analiza su trabajo como hecho literario; y a partir de éste identifica algunos vasos comunicantes con su historia personal, ideología y contexto histórico⁵⁰. Su voz se ha individualizado y es aplaudida no sólo por su carga denunciante, sino porque ha patentado recursos indiscutibles. Cardenal ya domina su oficio: “[...] el poeta busca hacer entrar en el poema la cantidad mínima de elementos, aprovechando ricamente cada uno, volviendo activas todas las partes del poema. [...] ha hecho una contribución innegable a la poesía en lengua española [...]”⁵¹.

⁴⁶ A esta etapa corresponden *Epigramas y Hora 0*.

⁴⁷ Periodo que incide en *Gethsemani Ky., Vida en el amor y Salmos*.

⁴⁸ A este lapso pertenecen *Oráculo sobre Managua y Tocar el cielo*.

⁴⁹ Vid. Eduardo Bertarelli Urdanivia, *La poesía de Ernesto Cardenal: cristianismo y revolución*. Lima: Latinoamericana Editores, 1984, p. 151.

⁵⁰ En esta misma línea, encontramos dos tesis de licenciatura: *La poesía de Ernesto Cardenal* (Marina Martínez Andrade, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977); y *Testimonio y profecía en la obra poética de Ernesto Cardenal* (Martín Alberto Piña Ortiz, Universidad de Sonora, 1988).

⁵¹ Borgeson Jr., *Hacia el hombre nuevo: poesía y pensamiento de Ernesto Cardenal*. London: Tamesis, 1984, pp. 101-102.

A partir de 1990, se abren lecturas diferentes al trabajo cardenaliano. El contexto continental y mundial es otro. Quedan atrás los movimientos revolucionarios en Latinoamérica, ese afanoso bregar por las utopías que cobró miles de vidas da paso a nuevos gobiernos. El poeta ha llegado al pináculo de su obra con la publicación de *Cántico cósmico* (1989) y otros poemarios y ensayos donde explora la vertiente científica, religiosa y mística. Aparte, renuncia a la militancia del FSLN. En consecuencia, la crítica atiende su poesía sobre todo como un hecho literario y espiritual, a partir del cual releerá su compromiso ideológico.

Jaime Quezada reconoce al artista como una figura esencial en las letras de Nicaragua y Latinoamérica. Su voz, local y universal al mismo tiempo, canta al amor, y desde aquí interpreta y da sentido a la historia, a la sociedad, a la naturaleza y al universo. Para difundir este mensaje elabora una lírica muy cercana a la prosa, pues su intención es darse a entender con sus lectores. Como Neruda, elige el camino de la poesía impura y polifónica⁵²; y la llama “exteriorista”, “narrativa” y “anecdótica”, porque presenta el mundo “que vemos y palpamos”⁵³. Ésta es su virtud más encomiable: el amor “rodeando constantemente una experiencia religiosa”⁵⁴.

En 2000, se divulga en Internet la tesis doctoral *Tres caminos y nueve voces en la poesía religiosa hispanoamericana contemporánea*, de Juan Manuel Martínez Fernández, quien ve en el centroamericano el máximo representante de una poesía elaborada desde una cosmovisión teológica de la liberación, que integra de forma inusitada a la vertiente mística⁵⁵. La originalidad del estudio reside en plantear esta dimensión, con frecuencia olvidada en la crítica precedente.

Más tarde, en *Cumbres poéticas latinoamericanas. Nicanor Parra y Ernesto Cardenal* (2003), Sonia Mereles revisa registros poco atendidos en el trabajo del poeta, como el montaje. Asimismo da cuenta de la conjunción de varios discursos y rasgos temáticos: revolución y cristianismo, resurrección, redención, objetividad-subjetividad,

⁵² Cf. Pablo Neruda, “Sobre una poesía sin pureza”, en Verani, *op. cit.*, pp. 244-245; y Schwartz, *op. cit.*, pp. 522-523.

⁵³ Cf. Cardenal, *Poesía nicaragüense*, p. VIII.

⁵⁴ Jaime Quezada, “Ernesto Cardenal: La poesía nicaragüense y testimonio de una época”, en *Antología de Ernesto Cardenal*. Santiago: Universitaria, 1994, p. 20.

⁵⁵ Cf. Juan Manuel Martínez Fernández, *Tres caminos y nueve voces en la poesía religiosa hispanoamericana contemporánea*

[<http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/35761685656243385754491/003665.pdf>]

(octubre 25, 2012).

didactismo, lenguaje popular, ciencia y dualidad (explotación-liberación; pobreza-riqueza; bondad-maldad...).

Hasta ahora, la revisión más original y osada corresponde a Luce López-Baralt: Cardenal es el místico moderno⁵⁶. Heredero de una tradición milenaria que actualiza y manifiesta con palabras de hoy, en su voz reconocemos a san Juan de la Cruz, Teilhard de Chardin, Merton y *Meister Eckhart*. Ha enriquecido la espiritualidad occidental con una obra de importancia capital en el discurso religioso: “vuelve a ser revolucionario por caminos insospechados”⁵⁷. La autora de *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España* confirma su tesis en un esbozo biográfico. Pone énfasis en los días de la trapa estadounidense y la comuna en el archipiélago de Solentiname. Luego, revisa *Cántico cósmico* y *Telescopio en la noche oscura*, textos fundacionales de esta singular presencia. Concluye y persuade a los nuevos receptores de esta poesía tan antigua y tan nueva:

Tenía que ser un contemplativo hispanoamericano, escribiendo desde la rotunda libertad imaginativa de nuestras tierras aún recientes, quien renovara de tal manera la literatura contemplativa de sus mayores, desde san Juan de la Cruz y *Meister Eckhart* hasta Teilhard de Chardin y Thomas Merton. No es poco. Cardenal ha escrito la primera página importante de la literatura mística hispanoamericana, que inaugura con *Vida en el amor* y pone dramáticamente al día en su *Telescopio en la noche oscura*. Algún día leeremos estos textos apasionados de amor divino y humano con la misma unción teológica con la que manejamos las *Moradas* de santa Teresa y el *Milieu divin* de Teilhard de Chardin⁵⁸.

En *El cántico místico de Ernesto Cardenal* (Madrid: Trotta, 2012), López-Baralt desvela con admiración al contemplativo del siglo XX, a partir de la relectura de *Vida en el amor*, *Cántico cósmico*, *Telescopio en la noche oscura* y *Vida perdida* (primer tomo de sus memorias); y de la sorpresa y revelación que le producen las obras más recientes del artista latinoamericano: *Versos del pluriverso* (2005), la serie de ensayos *Este mundo y otro* (2011) y “El origen de las especies” (2011), el último de sus poemas. Además de la gran tradición estética y mística que ya había encontrado en el ex-ministro de cultura, descubre una presencia, un *aggiornamento* que hace del discurso contemplativo, a partir del Lao Tzé,

⁵⁶ El jesuita Raúl H. Mora Lomelí también abre nuevas perspectivas de interpretación de la obra cardenaliana, a partir de la antropología y la espiritualidad, en escritos como “La experiencia de Dios en la literatura contemporánea”, *Christus*, 674, febrero 1995, pp. 24-35; y la presentación del *Cántico cósmico* (Guadalajara: ITESO, 1991, pp. 5-8).

⁵⁷ Luce López-Baralt, “El cántico espiritual de Ernesto Cardenal. Hacia la fundación de la literatura mística hispanoamericana”, en Lorenzo Piera Delgado y Luce López-Baralt (coord.), *El sol a medianoche: la experiencia mística: tradición y actualidad*. Madrid: Trotta, 1996, p. 26.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 48.

Heráclito, Boecio, Fray Luis de León y Darwin. Así, la estudiosa del fenómeno religioso se decanta por el “místico, el que se hizo revolucionario por amor al Reino, justamente tras recibir la indecible gracia del éxtasis sobrenatural un 2 de junio de 1956”. Cardenal adelanta la Teología de la Liberación y se compromete con los pobres de su tierra, con los sandinistas, con la revolución, pero antes ha sido arrobado por la experiencia indecible de lo sagrado⁵⁹.

En 2010, Julio Valle-Castillo reúne lo más destacado de la recepción cardenaliana en *Re-Visiones de Ernesto Cardenal*. Aunque omite estudios importantes, como el de Ariel Dorfman, Alfredo Veiravé o Eduardo Urdanivia Bertarelli, es una compilación de gran mérito al ofrecer diversos momentos y perspectivas.

Este capítulo nos ha permitido ubicar a Cardenal en una tradición literaria nacional y, a partir de la recepción de su obra en distintos periodos, situarlo en el ámbito Hispanoamericano, donde es una voz imprescindible. Así también contextualizamos *Oráculo sobre Managua* en una producción que ha consolidado casi desde sus inicios una poética de profetismo poco atendida, o al menos no con la profundidad suficiente.

⁵⁹ Cf. López-Baralt, “Vida en el amor /Vida perdida en el amor: El cántico místico de Ernesto Cardenal”, Prólogo a *Que voy de vuelo*, de Ernesto Cardenal, en *Carátula. Revista Cultural Centroamericana*, 48, junio-julio 2012 [<http://www.caratula.net/ediciones/48/critica-lopezBaralt.php>], (octubre 25, 2012).

II. Habla Yahveh, ¿quién no profetizará?

La poesía es un vínculo donde el hombre se encuentra a sí mismo y descubre al otro. Hölderlin, Novalis, Whitman, Rimbaud, Baudelaire, san Juan de la Cruz, Pablo Neruda o César Vallejo, encarnaron estos ideales al hacer de su creación un acto vital. En ellos el poema es revelación. Lírica y espiritualidad confluyen así en una sola presencia, dice Octavio Paz: “[...] La experiencia poética, como la religiosa, es un salto mortal: un cambiar de naturaleza que es también un regresar a nuestra naturaleza original. Encubierto por la vida profana o prosaica, nuestro ser de pronto recuerda su perdida identidad; y entonces aparece, emerge, ese “otro” que somos. Poesía y religión son revelación”¹.

Esto ocurre en la obra de Cardenal, donde todo es resplandor de lo sagrado y el sujeto lírico un heraldo de múltiples mensajes. El hombre tiene una vocación. “La mía es la de poeta y la de profeta, y no la de líder político y tampoco la de profesor”², reconoce el centroamericano. Desde la infancia es agraciado con la vena artística³. Comienza con “titubeos”. Luego vendrá “Carmen y otros poemas”, su “nacimiento a la poesía”. Más tarde, *Epigramas*, del que afirma: “[...] fueron compuestos cuando era joven, y son una poesía de amor y de odio, y algunos poemas son de amor y de odio a la vez [...]. No fue hasta mucho más tarde que evolucioné a una [...] distinta –social, política y profética–”⁴. Será en las obras “mayores” (*Hora 0, El estrecho dudoso, Homenaje a los indios americanos, Salmos, Oráculo sobre Managua...*), donde aparezca en todo su esplendor esa personalidad que hoy conocemos.

En esta consolidación, se decanta por una escritura “social”, “política” y “profética”. Pero desde esta última se deberán entender las dos anteriores: “Hace poco me preguntaba un periodista por qué escribo poesía: / por la misma razón que Amós, Nahúm, Ageo, Jeremías...”. Explicita, además, que este oficio es el mejor canal para transmitir un mensaje: “Yo prefiero el verso, usted sabe, porque es más fácil / y más breve / y el pueblo lo capta mejor, como los posters. / Sin olvidar que / ‘el arte revolucionario sin valor artístico / no

¹ Octavio Paz, *El arco y la lira*, en *La casa de la presencia. Poesía e historia. Obras completas*, vol. 1. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 148.

² Ernesto Cardenal, *La santidad de la revolución*. Salamanca: Sígueme, 1978, p. 21.

³ Cardenal, *Vida perdida. Memorias I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 295.

⁴ Borgeson Jr., *Hacia el hombre nuevo: poesía y pensamiento de Ernesto Cardenal*. London: Tamesis, 1984, p. 110.

tiene valor revolucionario' (Mao)". Y apoyado en la interpelación y la ironía, defiende un lenguaje directo y referencial: "No es tiempo ahora de crítica literaria. / Ni de atacar a los gorilas con poemas surrealistas. / ¿Y para qué metáforas si la esclavitud no es metáfora / ni es metáfora la muerte en el Río das Mortes / ni lo es el Escuadrón de la Muerte?"⁵. Y en "Apocalipsis", al recrear con palabras y motivos actuales el último libro de la Biblia, refiere esa exigencia divina que lo impele a escribir: "Y HE AQUÍ / que vi un ángel / (todas sus células eran ojos electrónicos) / y oí una voz supersónica / que me dijo: Abre tu máquina de escribir y escribe"⁶.

Al terminar la década de 1970, Cardenal ya está convencido de su misión:

Me interesa la literatura al servicio de algo más grande que ella. Yo renuncié a la literatura cuando entré a un monasterio trapense. Entonces para mí eso más grande era Dios. Pero yo no había entendido bien las Escrituras. Después he comprendido que a Dios no se le ama directamente: sólo se le conoce, en el sentido bíblico (o sea, se le posee), a través del hombre [...].

Me interesa la poesía, sí, y es lo que más hago, pero me interesa de la misma manera en que les interesaba la poesía a los profetas. Me interesa como medio de expresión: para denunciar las injusticias, y anunciar que el reino de Dios está cerca⁷.

Herederero de Isaías, Habacuc o Amós, también lega un mensaje en nombre de la divinidad como testimonio y enseñanza para sus contemporáneos y las generaciones futuras. Su verso, anota José Coronel Urtecho, contiene "history and wisdom"⁸. Fusiona historia y sabiduría en una tarea social y diaconal. Aun cuando tales distintivos identifican casi toda su producción, en *Oráculo sobre Managua* resultan singulares. Por ello, antes de dialogar con el texto y analizar su comunión con la literatura profética y la Teología de la Liberación, es necesario detenernos en pasajes cruciales de la biografía del poeta que lo encaminaron a esta escritura.

1. La hora cero

Entre misas, devociones, rosarios, pasajes bíblicos, martirologios y relatos místicos, el autor crece a la sombra de una tradición religiosa practicante de un catolicismo típico de la

⁵ Cardenal, "Epístola a monseñor Casaldáliga", en *Nueva antología poética*. México: Siglo XXI, 1979, pp. 292-293, 295-296.

⁶ Cardenal, "Apocalipsis", en *Nueva antología poética*, p. 79.

⁷ Cardenal, *La santidad de la revolución*, pp. 55-56.

⁸ En Borgeson Jr., *op. cit.*, p. 21.

primera mitad del siglo XX: “Yo vivía en una casa grande junto a la iglesia de San Francisco / que tenía una leyenda en el zaguán que decía / A V E M A R Í A / [...] / y un gran patio angustioso en las tardes sin aire / con un alcaraván triste que cantaba las horas, / y una tía blanca en el patio rezando el rosario. / En las tardes se oía aquel toque del Ángelus (*‘El Ángel del Señor anunció a María...’*)”⁹. Este aprendizaje “doméstico” se consolida en la educación formal. Recibe instrucción elemental en la escuela lasallista de León; como Darío, se confiesa todos los sábados en la iglesia de San Francisco¹⁰. A partir de los doce años vive en Granada, donde es interno en el colegio jesuita Centroamérica hasta graduarse como bachiller.

La vida devota de los primeros años se rinde al ardor lírico y a la bohemia del novel poeta cuando es universitario en la Facultad de Filosofía y Letras (1942-1946), según evoca Wilfredo Cantón:

Recuerdo al Ernesto Cardenal adolescente que llegó a México: era frágil y tímido, pero a su timidez se mezclaban extrañamente el atrevimiento y la pasión. Don Rafael Heliodoro Valle, que era como el cónsul general espontáneo de Centroamérica, le agregó a su pequeña corte... Don Rafael nos hacía acompañarle por la ciudad, que describía con amor y sabiduría... También nos arrastraba con su peculiar euforia a algunas de las muchas fiestas a las que era invitado. Y no pocos fueron los titubeantes amaneceres que vieron a Cardenal víctima de los excesos alcohólicos que todos compartíamos, tambaleante, más melancólico que extrovertido, con una náusea incontenible que era mucho más que una reminiscencia del existencialismo que por entonces comenzaba a llegarnos de Europa...¹¹.

Luego de su permanencia en México, acude a la universidad de Columbia, Nueva York, para estudiar un posgrado en poesía norteamericana. Después de una pausa en Europa, con 25 años de edad, regresa a Nicaragua, donde le esperan nuevos amoríos y una asidua militancia. Son días de ajeteo sentimental y político: “Yo he repartido papeletas clandestinas, / gritando: ¡VIVA LA LIBERTAD! en plena calle / desafiando a los guardias armados. / Yo participé en la rebelión de abril: / pero palidezco cuando paso por tu casa / y tu sola mirada me hace temblar”¹².

El traductor de Catulo inicia abiertamente la aventura de prestar su talento a las causas de emancipación. En 1949, funda con Pedro Joaquín Chamorro, Reinaldo Antonio

⁹ Cardenal, “León”, en *Antología*, 3.ª ed. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1974, p. 73.

¹⁰ *Vid.* José Luis González-Balado, *Ernesto Cardenal: poeta, revolucionario, monje*. Salamanca: Sígueme, 1978, p. 47.

¹¹ *Ibid.*, p. 53.

¹² Cardenal, *Epigramas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1961, p. 25.

Téfel y Emilio Álvarez la Unidad Nacional de Acción Popular (UNAP), donde va gestando su temple sandinista. Y defendió al héroe nacional contra la imagen de bandolero que habían hecho de él los partidos liberal y conservador¹³. Aunque duró pocos años, la UNAP dejó huella en Nicaragua: fue precursora del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN). Asimismo, produjo un capítulo memorable en la batalla contra la dictadura somocista: la Rebelión de abril, que involucró al poeta:

Ésa fue una conspiración bastante importante que hubo en Nicaragua y en la que participaron muchos. Consistía en un plan para subir al Palacio presidencial y capturar a Somoza en su propio cuarto, durante la noche, y allí mismo tomar el poder. Esa conspiración se había venido gestando desde hacía tiempo, conectada con una invasión de los principales opositores, de ex militares y líderes políticos opositores al gobierno que entraron una noche a Managua con un cargamento de armas [...] A media noche se iba a realizar el plan de subir a la casa presidencial¹⁴.

La participación de Cardenal era simple, aunque ensombrecida por escrúpulos: “[...] Antes me confesé y compré un escapulario. Al jesuita con quien me confesé, que era vasco, le pregunté si era pecado matar a Somoza, porque tal vez lo tendríamos que hacer; y me dijo que no, que a tiranos como Somoza o como Franco se les podía matar”¹⁵. Junto con Reinaldo Antonio Téfel, se le encomendó vigilar al gobernante para corroborar que se encontraba en la Loma, donde el palacio presidencial. Esa noche daba una fiesta la embajada americana a la que el absolutista era invitado de gala. El poeta y su compañero lo espionaron. Una vez que el dictador abandonó el sitio, le acecharon hasta su residencia. Más tarde, fueron a dar parte a los compañeros, quienes los recibieron apesadumbrados; el plan había fracasado. Un objetivo de esa magnitud requería al menos de 150 hombres, pero al final sólo disponían de 75. Horas después, deliberaban sobre la mejor alternativa para culminar aquella audacia. El panorama se tornó intrincado. Somoza ordenó la captura para todos los rebeldes. Comenzó una persecución sanguinaria, pero Cardenal logró escapar y esconderse; no fue encarcelado ni torturado¹⁶:

¹³ Cf. Cardenal, *La revolución perdida. Memorias III*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005. p. 11.

¹⁴ Benedetti, “Ernesto Cardenal: Evangelio y revolución”, en *Los poetas comunicantes*. México: Marcha Editores, 1981, pp. 93-94. Los detalles sobre esta conspiración los enuncia Cardenal en el primer capítulo de *La revolución perdida. Memorias III*. El episodio también está descrito en González-Balado, *op. cit.*, pp. 60-70.

¹⁵ Cardenal, *La revolución perdida. Memorias III*, p. 15.

¹⁶ Carecen de verdad los relatos que lo ponen en cámaras de tortura o prisiones. Sí estuvo encarcelado una noche, pero no como preso político. Él mismo aclara qué sucedió. Luego de la revelación que lo dejó anonadado y provocó su conversión, pasó días en meditación y soledad. Una noche caminó hasta el viejo

A Adolfo Báez Bone y a Pablo Leal los llevaron presos a la casa presidencial y allí fueron interrogados por Somoza. Báez Bone tenía una herida en la cabeza. Estando amarrado, hizo un movimiento de cabeza y les arrojó sangre a los dos Anastasio Somoza, al padre y al hijo. El hijo quedó después lavándose las manos y cambiándose camisas, pidiendo siempre una camisa limpia. También se sabe que a Báez Bone le cortaron el pene. Y se sabe que Pablo Leal, cuando fue llevado ante Somoza, se soltó en insultos, enrostrándole sus robos y crímenes, y le cortaron la lengua¹⁷.

Aquellos días de militancia que marcaron al sacerdote y lo condujeron a una literatura comprometida aparecen descritos en *Hora 0*: “En abril los mataron. / Yo estuve con ellos en la rebelión de abril / y aprendí a manejar una ametralladora Rising. / Y Adolfo Báez Bone era mi amigo [...] / Suenan tiros en la noche, o parecen tiros. / Pasan pesados camiones, y se paran, / y siguen. Uno ha oído sus voces. / [...] ¡Quién sabe si esta noche vos estás en la lista!”¹⁸.

A la vez, el joven Cardenal es un ferviente enamorado. Mas aguarda impaciente al Amor con mayúscula. Este laborioso ir y venir sin hallar a la mujer ideal lo hace un eterno insatisfecho, y lo pone en la encrucijada de optar por la vida consagrada o unirse en matrimonio. Como san Agustín antes de su conversión, nada lo sacia: “Y la verdad es que yo sentía una profunda insatisfacción [...] –insatisfacción es una palabra demasiado suave– [...] Yo no quería una belleza que se muriera, ni una belleza que se afeara”¹⁹. Anhele que confesará más tarde en versos inconfundibles: “Aquella muchacha, la Cha, en traje de baño, / yo de 18 años, arrecostada ella en mi canoa / en un pic-nick ¿no era el Olimpo? [...] / Explosión demográfica de belleza. Lástima / que la juventud no es tanto lo que dura / y cuando pasó no dura nada. / Juventud que no se acaba sólo eres Tú”²⁰.

Esta voz que habla con palabras actuales y conversa de tú a tú con la divinidad ya es la de un místico. Antes de llegar a tal certidumbre protagoniza una crisis existencial. Como

Parque Central de Managua, enfrente del lago de Tiscapa. Como era domingo, en el lugar había más gente que de costumbre, y buscó un sitio más solitario “para contemplar las estrellas”. Entonces salió un guardia y lo increpó diciéndole que había delinquido al pisar una zona restringida, pues cerca estaba el yate del general Somoza. Lo aprisionaron una noche; no quiso darles 12 pesos de soborno. Pernoctó en una pequeña celda en compañía de un borracho. Al amanecer los pusieron a cortar el pasto durante algunas horas. Y cuando estaban a punto de enviarlo a una cárcel central, los guardias recibieron orden para liberarlo. Por eso concluye Cardenal: “A esta noche de prisión que Pedro Joaquín Chamorro sacó con un despliegue en *La Prensa* se debe la leyenda de que yo fui un preso político, de que fui torturado, y aun de que estuve en un campo de concentración (los cuales nunca tuvo el somocismo). A tantos años de mi prisión yo reconozco ahora que fui el culpable”. (*Vida perdida. Memorias I*, p. 84).

¹⁷ Cardenal. *La revolución perdida. Memorias III*, p. 21.

¹⁸ Cardenal, *Antología*, pp. 42-45.

¹⁹ Cardenal, *Vida perdida. Memorias I*, p. 59.

²⁰ Cardenal, *Cántico cósmico*. Guadalajara: ITESO, 1991, pp. 149-150.

los profetas veterotestamentarios, flaquea ante quien incesante lo persuade. Jeremías es llamado muy joven. Yahveh lo elige y consagra desde el vientre materno: “Yo profeta de las naciones te constituí”. Pero pretexto trémulo: “Yo dije: ‘¡Ah, Señor Yahveh! Mira que no sé expresarme, que soy un muchacho’. Y me dijo Yahveh: No digas: ‘Soy un muchacho, pues adondequiera que yo te envíe irás, y todo lo que te mande dirás [...]’” (Jr 1, 5-7b)²¹.

El escritor antepone su inclinación por el eterno femenino: “Cuando en mi vida aparecía un amor correspondido, o uno que yo tal vez equivocadamente me imaginaba que lo sería, y me veía ya cerca del matrimonio, sentía una gran zozobra, yo diría más bien pánico: el hecho de que si me casaba se cancelaba para siempre la posibilidad de una entrega a Dios, mediante votos, en la vida religiosa”²². No se doblega: “[...] Yo peleaba cuerpo a cuerpo con Dios [...] Estuve muchas veces a punto de tomar la decisión final. La entrada a la vida religiosa, pero no me atreví [...] Entonces yo no sabía hacer ninguna oración más que rezar rosarios. Y rezaba rosarios día y noche. Y con mucho gozo”²³. Mas un día Cardenal es derrotado. No cupo réplica ni resistencia, sólo asentir. El desenlace tuvo su punto crucial.

La voz divina no siempre resulta clara para el enunciario, pero el llamado tarde que temprano se define, es común a todo profeta²⁴. Isaías recibe su tarea en el templo de Jerusalén. De aquel evento hay una narración plena de hipérbolos que enfatizan la fuerza del compromiso profético: visión inicial con los elementos típicos de la teofanía que representan la grandeza de Yahveh (temblor, serafines, voz, humo); rito de purificación para dignificar al mensajero (un serafín limpia sus labios); y misión: anunciar la ruina de Israel y Judá como un castigo por sus infidelidades²⁵. El interlocutor es categórico: “Y percibí la voz del Señor que decía: ¿‘A quién enviaré?, ¿y quién irá de parte nuestra?’”. Dije: ‘Heme aquí: envíame’” (Is 6, 7-8).

Así también Cardenal es marcado por esa impronta milenaria. Hombre de su tiempo, confiesa que tuvo su “hora cero” y supo escuchar en los acontecimientos cotidianos

²¹ En adelante, las citas bíblicas corresponden a la versión de la *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1978.

²² Cardenal, *Vida perdida. Memorias I*, p. 19.

²³ *Ibid.*, pp. 44-45.

²⁴ José Luis Sicre ofrece una exposición puntual y rigurosa sobre estos temas en *Profetismo en Israel. El profeta. Los profetas. El mensaje* (Navarra: Verbo Divino, 1996). Véase principalmente el capítulo I, apartado 4. “Dios y el profeta (II). Vocación y crisis”, pp. 119-136.

²⁵ *Vid.* Is 6.

una voz que lo arrastró a puertos sin regreso. No hubo escenarios ni personajes fabulosos. Una decepción amorosa previa a un retiro espiritual en Semana Santa, los claxonazos del carro del primer Somoza, un consejo familiar y un libro de san Juan de la Cruz encauzan su vocación religiosa y la vena profética de su obra.

Ileana es la última conquista. Como cada año, en la Semana Santa de 1956, el rapsoda acude al colegio Centroamérica a un retiro espiritual mientras su novia descansa en el balneario de Poneloya. Concluido aquel encierro, regresa a Managua y la llama a su casa para decirle que esa noche iría a visitarla. Recibe una respuesta demoledora: en Poneloya había conocido a un ex-embajador de Somoza y pronto se casarían. La noticia se publica en los diarios de Managua. *Novedades*, periódico oficial del dictador, divulga con bombo y platillo el desposorio a celebrarse el sábado 2 de junio. El dramatismo es mayor: el gobernante apadrinaría las nupcias.

El amor es por naturaleza posesivo. Cardenal se siente derrotado: ella sería de otro. Ante la tragedia no piensa en el suicidio, pero desea una muerte heroica. En este desierto surge un epigrama tan conocido que nos remonta a la conspiración temeraria: “Si cuando fue la rebelión de abril / me hubieran matado con ellos / yo no te habría conocido: / y si ahora hubiera sido la rebelión de abril / me hubieran matado con ellos”²⁶. Y estas líneas inigualables: “Ileana: la Galaxia de Andrómeda, / a 700,000 años luz, / que se puede mirar a simple vista en una noche clara, / está más cerca que tú. / Otros ojos solitarios estarán mirándome desde Andrómeda, / en la noche de ellos. Yo a ti no te veo. / Ileana: la distancia es tiempo, y el tiempo vuela. / A 200 millones de millas por hora en el universo / se está expandiendo hacia la Nada. / Y tú estás lejos de mí como a millones de años”²⁷.

El epigramista intuye que esta señal atroz abría un resquicio por donde se filtraba la voluntad divina que lo exhortaba a la vida religiosa. Advierte en aquel suceso el anticipo de la revelación tan deseada para encontrarse con el Amor, y mirar por fin esa faz otrora buscada sin hallar: “Cuántas veces, aun cuando yo estaba lejos de Dios, surgía siempre un rostro en mis sueños, en las horas de soledad, en el silencio de la noche, después de las fiestas: era el Dios reprimido, relegado de las sombras del inconsciente. Pero ahí estaba grabado en el lienzo de mi alma, borroso y doloroso como el rostro de Cristo impreso en el

²⁶ Cardenal, *Epigramas*, p. 58.

²⁷ *Ibíd.*, p. 56.

velo de la Verónica”²⁸. El Todopoderoso da la última estocada: corteja acercándose y alejándose hasta cautivar a la presa y hacerla rendir. Esta imagen prevalece en uno de los últimos poemas de *Epigramas*. La inspiración ya no es Ileana, sino la divinidad. Una voz femenina, la “esquirina”²⁹, se dirige al macho; quizá la queja del alma a Dios³⁰: “Como canta de noche la esquirina / al esquirín que está sobre otra rama: / ‘Esquirín, / si querés que vaya, iré, / si querés que vaya, iré’, / y a su rama la llama el esquirín: ‘Esquirina, / si querés venir, vení, / si querés venir, vení’, / y cuando ella se va a donde él está / el esquirín se va para otra rama: / así te llamo yo a ti, / y tú te vas. / Así te llamo yo a ti, / y tú te vas”³¹.

Las más de las veces el llamado no es claro y faltará una señal definitiva de parte de Yahveh. Jeremías se ofuscó: “¿Por qué ha resultado mi penar perpetuo, / y mi herida irremediable, rebelde a la medicina? / ¡Ay!, ¿serás tú para mí como un espejismo, / aguas no verdaderas?” (Jr 15, 18). Ese titubeante flirteo entre Cardenal y Dios tendría su clímax. La pérdida irremediable de Ileana era la señal, pero como éstas habían ocurrido otras. Necesitaba una evidencia más diáfana que lo impactara de tal forma que no hubiera suspicacia. Llegó. Fue un hecho abrupto, tempestuoso y fugaz, que confirma lo referido en Amós: “No, no hace nada el Señor Yahveh / sin revelar su secreto / a sus siervos los profetas. / Ruge el león, / ¿quién no temerá? / Habla el Señor Yahveh, / ¿quién no profetizará?” (Am 3, 7-8).

El sábado 2 de junio de 1956 Ileana se desposó en Managua. El juglar nicaragüense estaba en su negocio de libros cuando escuchó en la avenida Roosevelt las ruidosas sirenas de la caravana de Somoza que paralizaban el tráfico. El tirano venía de la boda en la catedral y se dirigía a la Casa Presidencial³². Aquella estridencia fue para Cardenal lo que para Amós el “rugido del león”. El revés del amor femenino y el triunfo avasallante de Dios sobre su profeta:

²⁸ Cardenal, *Vida en el amor*. Sígueme: Salamanca, 1980, p. 119.

²⁹ Una especie de pequeña lechuza.

³⁰ Cardenal, *Vida perdida. Memorias I*, p. 73.

³¹ Cardenal, *Epigramas*, p. 57.

³² Hay resonancias de ese momento en un celebrado epigrama del autor: “De pronto suena en la noche una sirena / de alarma, larga, larga, / el aullido lúgubre de la sirena / de incendio o de la ambulancia blanca de la muerte, / como el grito de la ceguera en la noche, / que se acerca y se acerca sobre las calles / y las casas y sube, sube, y baja / y crece, crece, baja y se aleja / creciendo y bajando. No es incendio ni muerte: / Es Somoza que pasa” (*Epigramas*, p. 32. En esta edición hay una errata evidente en el quinto verso, dice “el grito de la yegua en la noche”, en lugar de “el grito de la ceguera en la noche”; citamos con la enmienda correspondiente).

Aquellas estruendosas sirenas sonaron en mis oídos como clarines de triunfo. Un triunfo sobre mí. Por extraño que parezca, rápido como un *flash* mi mente percibió una superposición de Dios y el dictador como si fueran uno solo; uno solo que había triunfado sobre mí. Pensé preguntarle al padre Elizondo (un jesuita que iría a visitar para consultarle sobre mi vocación) si en Somoza debíamos ver a Dios, según aquella frase enigmática de san Pablo que todo poder viene de Dios. El hecho es que me sentí abatido hasta el fondo del abatimiento. Lo que yo sentía es lo que expresa aquel salmo llamado *De profundis* (*De profundis clamabo...*), “Desde lo profundo clamo a ti, Señor”. Entonces me rendí a Dios. Pensé que ya había luchado mucho infructuosamente. Que no me quedaba más que probar a Dios. ¡Arriesgarlo todo!, y ver qué tal me iba. Dije desde lo más hondo de mi alma: “Me entrego”. (Todo lo que cuento fue rapidísimo, aunque son lentas las palabras para contarlo.) Al hacer esta entrega sentí en mí un vacío que no tengo otra manera de calificarlo sino como “cósmico”. La pobreza total dentro mí. Estaba ya sin nada. Hasta el punto que me parece que yo sentí mucha lástima de mí. Y en ese instante me pareció que otro estaba teniendo también una gran lástima de mí. Y sentí que entraba dentro de mi alma como un vientecillo, algo sutil de lo que yo había probado antes un poquito: la paz de san Ignacio. [...] Y esto pasó de ser una paz muy sabrosa a ser un deleite muy grande, un placer inmenso, que se iba haciendo cada vez más inmenso hasta ser intolerable. Y sentí que me decía, me comunicaba sin formularlo en palabras: “Esto es lo que yo quería desde hace tanto tiempo. Ahora sí ya nos unimos” [...] Y sentí que ya mi vida iba a cambiar completamente³³.

Este acontecimiento que sitúa a Cardenal en la corriente mística es la prueba terminante del llamado y constituye lo que en reiteradas ocasiones nombra “primera conversión”. Desde entonces, la divinidad ocupa el centro de su existencia: “En 1957 fue mi conversión a Dios [...] No se puede describir fácilmente una experiencia de esa clase. Simplemente Dios se me reveló como amor, y la pasión que antes tenía por el amor humano la sentí por él. Descubrí su belleza y me entregué a ese amor”.³⁴ Quedaron atrás espejismos y “aguas no verdaderas”. Así como Dios se descubrió por medio de la brisa o el fuego, o en el Sinaí entre rayos y truenos, confiesa el poeta, “ante mí se presentó con las sirenas de Somoza. Y se me erizaba la piel recordando aquella llegada suya. Y me aterraba pensar que podía no haber llegado”³⁵. El tirano a quien había atacado con versos fue mediador de aquella epifanía: “Esas sirenas fueron como trompetas de gloria de Dios que venía de obtener una victoria. Una victoria sobre mí; y me rendí incondicionalmente como se rinde una nación completamente derrotada. Y ciertamente era Dios. Hasta la casualidad es otro nombre de Dios. Y Él está en cada cosa [...] como estaba en aquella hojarasca ardiendo delante de Moisés³⁶”.

³³ Cardenal, *Vida perdida. Memorias I*, pp. 74-75.

³⁴ En González-Balado, *op. cit.*, p. 93.

³⁵ Cardenal, *Vida perdida. Memorias I*, p. 81.

³⁶ *Ibíd.*, p. 89.

El cambio es rotundo. Cardenal ya no visitaría aquellos dulces y fugaces páramos de su pasado. Su afición al trago, fiestas, borracheras con amigos...; no volvería aquella vida nada santa en México, USA, Europa y Nicaragua: “[...] Exactamente como uno se suicida, como Rigoberto [López Pérez] se había suicidado matando a Somoza. Yo en un instante resolví matarme a mí mismo, como quien mata a un tirano. Inmediatamente pasó una cosa muy rara, quedé completamente cambiado en otra persona y quedé liberado. Todo lo que yo había amado hasta entonces dejó de tener valor para mí”³⁷. Fervor místico prolongado en *Telescopio en la noche oscura*, con el habla de los amantes:

Dicen que eres proceso y no persona.
Para mí, proceso o no proceso, es personal.
Cuándo caíste en mis redes no lo sé.
¿Desde que yo era un chavalo jugando beisbol?
¿O desde el Pleistoceno, o más antes?
¿Fue gradual o súbito?
Tal vez tú me dices: desde siempre.

Me quitaste todo,
dátame todo pues.
Me intriga saber qué sería lo que te gustó de mí.
Tal vez un alma de ojos tristes.
Y un sabor no probado por nadie todavía.³⁸

Desde entonces la presteza a la voluntad divina marca sus afanes. La vocación profética y poética lo impela a ver y escuchar en todo a Dios. El amor, la ciencia, un amanecer, la revolución, los gobernantes que tiranizan, un volcán o un terremoto son mensajes que el nabí interpreta:

[...] La existencia es un texto en el que hay que descifrar los mensajes de Dios, ya que todo se hace por voluntad de Él. El hecho capital de su vida fue la decisión de entregarse a Dios, hecho que ocurre como un mensaje de Dios que llega, irónicamente, por medio de Somoza-García. La escena es verdaderamente paradójica. [...] El encuentro con Dios por lo tanto fue un subproducto de una serie de relaciones amorosas frustradas por una razón o por otra, y de una lucha infructuosa contra una dictadura que cada vez parecía consolidarse más. Es significativo que dictador y Dios se superponen, se confunden en un solo mensaje semiótico que da como resultado la decisión de Probar a Dios³⁹.

³⁷ Caupolicán Ovalles, “Entrevista con Ernesto Cardenal”, *Cal*, 34, septiembre 1964, p. 14.

³⁸ Cardenal, “Lectura del poemario místico *Telescopio en la noche oscura*”, en Lorenzo Piera Delgado y Luce López-Baralt (coord.), *El sol a medianoche: la experiencia mística: tradición y actualidad*. Madrid: Trotta, 1996, p. 54.

³⁹ Nicasio Urbina, “Las memorias y las autobiografías como bienes culturales de consumo” [<http://collaborations.denison.edu/istmo/n08/articulos/memorias.html>], (octubre 25, 2012).

Aunque en realidad el poeta fue probado y doblegado por Dios. ¿Qué hizo entonces? ¿Cómo respondió a ese evento del 2 de junio? Anonadado, regresó a casa con una lectura de san Juan de la Cruz. Al percatarse, su abuela Agustina le aseguró que estaba llamado para la vida religiosa. Intrigado, le preguntó por qué orden debería inclinarse: “Su respuesta fue sin vacilar: ‘Trapense como Thomas Merton’. Una convicción me fulminó repentinamente como un rayo: yo debía ser trapense. Fue una certeza que invadió todo mi ser, sin que pudiera haber ningún tipo de duda”⁴⁰. Entonces ocurre lo impensable: “Cardenal siente un sacudimiento interior y resuelve suicidarse. En la crisis momentánea muere el ‘hombre viejo’ y renace evangélicamente decidiendo hacerse trapense”⁴¹. Extraña coincidencia, poco tiempo después el poeta salvadoreño Rigoberto López Pérez asesina al primer Somoza.

2. El amor como savia de una poética de profecías

Cardenal escribe a la trapa Our Lady of Gethsemani, cuya dirección aparecía en los libros de Merton⁴². Guarda sigiloso aquel plan durante unos meses hasta que obtiene respuesta en abril de 1957. Pablo Antonio Cuadra recibe la primicia:

Era otra vez abril. Yo no sabía nada. Ernesto llegó a mi casa con una carta en la mano, pálido y haciendo un esfuerzo para vencer su emoción, me dijo: “Me voy a la trapa. [...] Lo he mantenido en secreto pero tengo mucho tiempo de venir madurando esto”, me dijo y me mostró la carta en la cual Thomas Merton, el gran poeta trapense, le participaba que había sido aceptada su solicitud. Ahora se aclaraba y descifraba el misterioso párrafo final de aquella carta sobre las sirenas:

“... Porque yo para eso estoy aquí agonizando, en cruz, para eso me clavan, para que pueda ver el mar y oírlo. Para que después, cuando lleguemos a Ítaca, la poesía, tierra firme adonde se dirige nuestro viaje por el mundo, pueda contar cómo era y cómo cantaba ‘la sirena blanca que va a ver el sol’. Cuando se retiran las sirenas, al atardecer, y queda desierto el mar, entonces me vuelvo hacia el mástil y estamos solos, frente a frente, él y yo”⁴³.

⁴⁰ Cardenal, *Vida perdida. Memorias I*, p. 78.

⁴¹ Jesús Mañú, “La peregrinación de Ernesto Cardenal”, *Atlántida*, 7, marzo 1980, p. 34.

⁴² Cuando Cardenal estaba en Nueva York, comenzaban a aparecer las primeras obras del trapense y poeta Thomas Merton (quien después se haría *best-seller* mundialmente como prosista); en ese entonces el nicaragüense lo leyó fervientemente y lo tradujo al español.

⁴³ Pablo Antonio Cuadra, “Prólogo”, en Cardenal, *Antología*, p. 15.

Cardenal ingresa como novicio el 14 de mayo de 1957: “[...] iba conmigo en el avión un tío mío, y cuando yo me despedí de él me despedí de lo último que me ligaba con el mundo, y ya quedé a solas con Dios. Yo escribí pocos días después desde el monasterio a mis papás y hermanos: ‘¡No pueden imaginarse qué viaje más feliz! Hagan de cuenta exactamente un viaje de bodas’”⁴⁴.

La primera lección en la abadía es la “comunidad de bienes”. Aquello era una especie de comunismo, nadie dominaba al otro, como en la sociedad capitalista: “En la trapa estaba prohibido decir la palabra *mío* aplicándola a algún objeto. Uno tenía que decir *nuestros* zapatos, *nuestro* vestido...”⁴⁵. Un entorno así lo situaba en la privación material. Era una vida muy parecida a la de los primeros cristianos, restringida en el vestir y el comer. Así, entre el silencio y la meditación, intuye que ese modelo es aplicable a toda una sociedad y afianza una espiritualidad que también abre nuevos caminos a su poesía.

En cuanto a su formación ideológica y religiosa, Gethsemani le ofrece la presencia de Merton, quien tuvo una visión revolucionaria de la vida consagrada. Él procuraba que los novicios dejaran sus prejuicios norteamericanos, esos “clichés mentales impuestos por el radio, el periodismo y la televisión, el modo típico norteamericano de ver el mundo y a los demás”. Y los acercaba a América Latina desde otros parámetros, como un venero de riqueza cultural y sabiduría ancestral, en los indios, pieles rojas y afroantillanos; incluso les inculcó que deberían amar a los soviéticos y no etiquetarlos como rivales. Lo que también caló en Cardenal y le templó esa animadversión a los Estados Unidos: “Ahora encontraba que podíamos convivir fraternalmente los latinoamericanos y los norteamericanos en una comunidad organizada a base de amor”⁴⁶.

La relación entre Merton y Cardenal superó la barrera superior-novicio. El autor de *La montaña de los siete círculos* fue su amigo, padre y consejero espiritual. Qué más pedir: antes de ingresar a la trapa, el nicaragüense le había tenido gran admiración, como intelectual y religioso; al grado que luego de su trágica y absurda muerte le escribirá unas

⁴⁴ Cardenal, *Vida perdida. Memorias I*, p. 11.

⁴⁵ Sólo el pupitre era individual –recuerda Cardenal–, allí guardaba sus contadas pertenencias: “cartas, libretas, apuntes; lápiz y una pluma con tintero, pues no se tenían plumafuentes ni lapiceros ni bolígrafos. Ese único espacio personal era inviolable, pues cuando uno ingresaba al noviciado le advertían que si alguien abría el pupitre de otro sería expulsado sin más trámite”. (*Vida perdida. Memorias I*, p. 118).

⁴⁶ En González-Balado, *op. cit.*, p. 101.

coplas llenas de lirismo y emotividad⁴⁷. En Gethsemani se entendieron a la perfección porque ambos eran artistas:

La formación que él me dio fue una formación monástica, naturalmente, pero una formación monástica muy especial. Yo diría: una formación monástica para poeta (cosa que creo que ningún otro monje en el mundo estaba en capacidad de hacer). La formación consistió en hacer que todo lo que yo había amado como poeta en el mundo y todo lo que había sido mi personalidad no muriera en el monasterio para dar lugar a un contemplativo, sino que por el contrario el mismo que yo era debía ser el contemplativo sin sacrificar nada auténtico que hubiera en mi persona⁴⁸.

Sin embargo, sus expectativas eran más “espirituales” y las priorizaba ante lo mundano. Escritores diversos, América Latina, Gandhi, los dictadores, el imperialismo, la Biblia, los profetas, y a veces la oración, nutrían las charlas de aquellos encuentros. Pensó tiempo después que su mentor seguía una estrategia zen: hablar de la vida espiritual era plantear cualquier cosa. Al final dio la espalda a las aprensiones y escrúpulos religiosos y terminó pensando como el maestro:

Semana a semana yo esperaba las grandes enseñanzas místicas, y él hablaba de Nicaragua, me preguntaba de Somoza y los otros dictadores latinoamericanos, los poetas nicaragüenses, las selvas del río San Juan donde vivía Coronel Urtecho [...]

Pero yo salía con un sentimiento de frustración. Una vez más mi precioso tiempo de enseñanza espiritual con Thomas Merton se había desperdiciado. Acabado el noviciado, yo ya no volvería a tener ningún contacto con él. ¿Pero cómo decirle que yo deseaba una dirección mejor aprovechada?

Poco a poco fui entendiendo. Cuando me hablaba de la fundación me decía que la vida contemplativa era algo muy sencillo, que no debía tener complicaciones. La vida del contemplativo era simplemente vivir, como el pez en el agua. [...] También me fui dando cuenta que yo había llegado al monasterio creyendo que para ser contemplativo tenía que renunciar a todo lo que yo había sido: al interés por mi país, por la política de Nicaragua y América Latina, los dictadores, el imperialismo, mis amigos, los libros, todo. El que él en su dirección espiritual me hablara de todo eso era una enseñanza espiritual. Sin decirme

⁴⁷ Merton fallece electrocutado en 1968, en Bangkok, cuando acudía a una reunión de abades católicos de monasterios contemplativos orientales. Como tributo, Cardenal le dedica “Coplas a la muerte de Merton”, el cual inicia: “Nuestras vidas son los ríos / que van a dar a la muerte / que es la vida. / Tu muerte más bien divertida Merton / (¿o absurda como un koan?) / tu muerte marca General Electric / y el cadáver a USA en un avión del Army / con el humor tan tuyo te habrás reído / vos Merton ya sin cadáver muerto de risa / también yo” (“Coplas a la muerte de Merton”, en *Antología*, 196).

La muerte del maestro fue una gran pérdida para el poeta: “Aunque Merton tenía sólo 10 años más que yo, para mí era como mi padre y su muerte fue el mayor dolor que yo había tenido; y este largo poema, que trabajé durante un año, es el más profundamente sentido que yo he escrito” (*Las islas extrañas. Memorias II*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003. p. 235). Legado de esa entrañable amistad es una serie de misivas que se publican en 2003 (Thomas Merton y Ernesto Cardenal, *Correspondencia [1959-1968]*. Madrid: Trotta, 2003).

⁴⁸ En González-Balado, *op. cit.*, p. 103.

nunca que me enseñaba la vida espiritual. Al final resultó que me enseñó a ser como él, en quien la vida espiritual no estaba separada de ningún otro interés humano. Lo que Merton me enseñó, y que no hubiera podido aprender en la mística clásica, es que mi vida era la única “vida espiritual” que yo podía tener y no otra. Y que Dios me quería que yo fuera tal como yo era y no otro⁴⁹.

Comprendió que a Dios no se le ama en el acto individual, sino en la lucha por transformar la realidad; verlo de otro modo es dar la espalda a su proyecto. Se es contemplativo auténtico sólo *en el mundo y como profeta*, afirma su consejero, comprometiéndose con “los desposeídos, y los que son obligados a vivir, en su mayoría, en la miseria más deprimente”; eso es cumplir con el voto de obediencia⁵⁰. El fervor vehemente que antes sintió por la mujer sería encauzado a Dios y al servicio del hermano: “Me he preguntado si la gran popularidad de la poesía de Cardenal en nuestro tiempo, si la apasionada atracción que ejerce entre las nuevas generaciones, no reside, en última instancia, en esa sutil esencia [...]”⁵¹.

Con los apuntes de su estancia en Kentucky, publica un par de obras que sentarán las bases de su poética. La primera, *Vida en el amor* (1970), marca un hito en la vertiente espiritual y mística en la producción cardenaliana. Merton escribe tiempo después, al prologar estas reflexiones en prosa, que su autor dejó Gethsemani por mala salud, pero además porque a esas alturas no tenía razón su vida de novicio y estudiante: ya era un docto. Su encomienda, ahora como sacerdote católico, era fundar la comunidad contemplativa de Solentiname, “bajo el signo de la sabiduría y la humildad del amor”⁵². Esta condición clerical marca también su quehacer literario: “[...] Debido a su *status* sacerdotal, su poesía adquiriría cada vez más, más allá de la calidad que ya tenía, la resonancia de uno que habla con la voz de Dios. Tanto implícita como explícitamente, llegó

⁴⁹ Cardenal, *Vida perdida. Memorias I*, pp. 145-146.

⁵⁰ En Borgeson Jr., *op. cit.*, p. 52.

⁵¹ Cuadra, “Prólogo”, p. 17.

⁵² Cardenal permanece un par de años en la trapa de Kentucky, pero tendrá que abandonarla por motivos de salud (excesivas jaquecas y problemas gástricos), y se dirige a Cuernavaca a otro monasterio trapense (1959-1961). Luego pasa al seminario de la Ceja (Colombia) para vocaciones tardías, donde realiza sus estudios teológicos para alistarse a la vida sacerdotal (1961-1965). Y es ordenado sacerdote en 1965, en Managua. Con 40 años cumplidos, el obispo de Jugalpa, Mons. Barnis ordena a un clérigo distinto y radicalmente convencido de su misión. Luego, funda la comunidad de Solentiname, una peculiar experiencia de vida monástica que en algún momento había planeado con Merton. Este maravilloso experimento, que atrajo la atención mundial y diversidad de visitas, termina en 1978, cuando las fuerzas de Somoza invaden y destruyen Solentiname: queman la biblioteca, el taller artesanal y los sembradíos. A partir de ese momento, algunos campesinos huyen o se reclutan a la guerrilla del FSLN; y Cardenal sería un portavoz del movimiento.

a identificarse como el portavoz poético de Dios”⁵³. Vínculo que él mismo asume: “Yo creo que el papel del sacerdote es principalmente el de profeta, el espíritu de los profetas del Antiguo Testamento”⁵⁴.

De *Vida en el amor* brota la sustancia de su verso: “Todas las cosas se aman. La naturaleza toda tiende hacia un *tú*. Todos los seres vivos están en comunión unos con otros”⁵⁵. Según Borgeson Jr., el enunciado reúne los tres principales aspectos de esta virtud como la entiende Cardenal después de su conversión: el amor fuente de unidad universal produce una responsabilidad social colectiva, y da la esperanza de un re-nacimiento del ser humano en toda su dignidad”⁵⁶. Pero no asevera que “debiera ser”, sino que *existe*. Para el sacerdote, esta cualidad no es utopía ni abstracción, sino condición del hombre, “presente *ab initio* en todo lo vital”. Luego, al ser nuestra esencia, es posible recuperarla aun cuando se haya perdido.

En la trapa se convence también de que la poesía debe ponerse al servicio de algo más grande; es medio, no fin. Emulando a los profetas bíblicos, sus líneas cumplen una función vicaria:

La trapa fue para Ernesto Cardenal la plataforma de lanzamiento para un vuelo infinitamente maravilloso pero [...] increíble para quien no comparta su fe; sin embargo, su poesía sufrió tal purificación que difícilmente puede no delatar este acontecimiento al profano. Lo que Merton perspicazmente anota –esa “renovación profunda”– es el fruto: la absoluta sencillez, la pureza y objetividad que Merton compara con la de los maestros chinos de la dinastía T’ang. Es el mismo Cardenal pero definitivamente despojado de lo accesorio. Es el descubrimiento de la humildad desde la expresión poética o, si se quiere, desde la literatura. La poesía que hace un voto de pobreza, sin saber, quizás, que ése es su voto de riqueza: la madurez de la exactitud de la manzana de Cézanne⁵⁷.

En *Gethsemani Ky* (1960), segunda obra nacida de la experiencia benedictina, el centroamericano comienza esa “purificación” poética, su “decir natural”. En el prólogo, Merton observa cómo el aislamiento en la trapa hizo que el religioso llegara a “notas sencillas y prosaicas”, a “*sketches* puros y refinados, al modo de los maestros chinos de la dinastía T’ang”. En ellos permea el amor a Dios, pero también al mundo, con toda su

⁵³ Will Derusha, "Ernesto Cardenal: Poesía y teología de la liberación" [<http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/literatura/derusha.htm>], (octubre 25, 2012).

⁵⁴ En Borgeson Jr., *op. cit.*, p. 135.

⁵⁵ Cardenal, *Vida en el amor*, p. 21.

⁵⁶ Borgeson Jr., *op. cit.*, p. 110.

⁵⁷ Cuadra, “Prólogo”, p. 17.

hermosura y crueldad. El sacerdote es consciente de ese vínculo, “y piensa mucho acerca de él, y uno puede observar cómo el purificador aislamiento del monasterio provoca una renovación profunda y un cambio de perspectiva, con lo cual el ‘mundo’ no es olvidado sino que es visto bajo una luz más clara y menos engañadora”⁵⁸.

Leemos en el libro: “Ha venido la primavera con su olor a Nicaragua: / un olor a tierra recién llovida, y un olor a calor, / a flores, a raíces desenterradas, y a hojas mojadas / (y he oído el mugido de un ganado lejano...) / ¿O es el olor del amor? Pero ese amor no es el tuyo. / Amor a la patria era el del dictador –El dictador / gordo, con su traje sport y su sombrero tejano– / Él fue quien amó la tierra y la robó y la poseyó. / En esa tierra está ahora el dictador embalsamado / mientras que a ti el amor te ha llevado al destierro”⁵⁹.

Esta poética, juzgó Cuadra en la década de 1970, es la fusión del cielo y la tierra, del hombre con Dios. Los versos del poeta de Solentiname son entonces una suerte de anuncio, porque “siempre está el proceso de enseñar, de predicar algún mensaje”⁶⁰. De esta manera, “aquel sugerente deseo o empeño de Rubén: ‘Es con voz de la Biblia... / que había de llegar hasta ti’, encuentra su plena realización en el arte del injerto logrado por Cardenal”⁶¹.

Horas y horas de reflexión y lectura en la trapa fueron depurando ese decir que escuchamos en *Oráculo sobre Managua* y que buscó deliberadamente su hacedor, porque pretendía escribir con la sencillez bíblica. Llega a este punto después de varias estancias y haber protagonizado acontecimientos cruciales. En todos coincidió con Dios y dio con esa “clave de los atajos entre las cosas”. Surge así de su talento, como expresa Jesús Mañú, “una poesía purificadora, paradójicamente más espiritual y más humana, más próxima a Dios y más cercana al hombre”. Es, como argumenta Calabrese, una escritura que busca la esencia y no se queda en el panfleto, porque nace de una “verdadera voz profética”⁶².

Nuestra lectura de *Oráculo sobre Managua* se contextualiza en este marco religioso-profético de su autor. Incluso su adhesión al marxismo debe interpretarse a partir de esta primicia que otorgará sentido a todo. Aserciones que en su momento había

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 16-17.

⁵⁹ Cardenal, *Gethsemani Ky*. México: Ecuador 0 0'0", 1960, p. 4.

⁶⁰ Mereles Olivera, *Cumbres poéticas latinoamericanas. Nicanor Parra y Ernesto Cardenal*. New York: P. Lang, 2003, p. 264.

⁶¹ Cuadra, “Prólogo”, p. 19.

⁶² Elisa Calabrese, “Introducción”, en *Cardenal, poeta de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1975, pp. 7-8.

identificado Cuadra, adelantándose al examen religioso y místico de López-Baralt: “Es verdad que Cardenal ha dado –y ha sido su hallazgo– con la lengua de su tiempo, pero esta comunicabilidad poética no repercutiría tan adentro del hombre nuevo, hasta sus últimos espacios, hasta la raíz de su sed, si el AMOR no humedeciera esa lengua con su virtud de resurrección y esperanza”⁶³. Son, precisamente, el amor, la esperanza y la resurrección puntales de la poética de profecías que analizamos en esta obra.

⁶³ Cuadra, “Prólogo”, p. 17.

III. Oráculo sobre Managua: el verso en el corazón de la historia

1. Un oráculo para nuestro tiempo

Varios jóvenes, con el jesuita Fernando Cardenal, iniciaban el 22 de diciembre de 1972 un ayuno en el atrio de la catedral de Managua. Pedían una Navidad sin presos políticos, cristiana e igual para todos, y se manifestaban así contra Anastasio Somoza Debayle¹. Aquel acto se vio interrumpido por el terremoto que asoló Managua la madrugada del 23 de diciembre². Dos movimientos sísmicos sucesivos de una intensidad superior a los seis grados en la escala de Richter bastaron para destruir casi el 90 por ciento de los edificios y 54 mil viviendas de la capital nicaragüense. Hubo más de 11 mil víctimas mortales. Los ayunantes se dispersaron en busca de sus casas, entre heridos y muertos, cables caídos y edificios en llamas.

Horas más tarde, en Solentiname, Cardenal escuchaba por la radio el tamaño de la tragedia. Sabía que ese acontecimiento guardaba un simbolismo. En primer lugar, tenía la certeza que la penitencia inconclusa de aquellas personas había sido premonitoria. Con el terremoto se cumplieron, paradójicamente, los anhelos de los manifestantes. Los reos escaparon cuando se derrumbó la cárcel; aquella Navidad no se atavió de comercio. Al menos temporalmente no hubo desigualdad: la celebración fue cristiana en sentido genuino³. El poeta es cuestionado por este suceso al que valora como verdadero *signo de los tiempos* y lo interpreta desde una perspectiva religiosa. Al igual que los profetas bíblicos, desentraña el significado profundo del cataclismo y lo analiza a partir de la realidad social, política y religiosa que vivía Managua en ese entonces. Así, el terremoto es el amargo preludio de *Oráculo sobre Managua*.

El sacerdote confiesa que el siniestro no sólo cuestionó su fe, sino también el trabajo literario que realizaba en aquel periodo. Estaba escribiendo un documento sobre el poeta y

¹ Conocido como “Tachito”, último de los Somoza que gobernaría Nicaragua (1967-1978).

² A éste le anteceden otros: 1844, 1885, 1931, 1968 y enero de 1972. La vulnerabilidad de la zona a estos siniestros se debe, principalmente, a su situación geográfica en el istmo centroamericano y la abundancia de volcanes activos. (Vid. Jordi Soler Insa, “Un relieve complejo en el istmo centroamericano”, en *Nicaragua*. México: Rei, 1992, pp. 10-22).

³ Cf. Ernesto Cardenal, *Las ínsulas extrañas. Memorias II*, México: Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 320-321.

guerrillero urbano Leonel Rugama (1949-1970), donde también aludía mucho a la capital nicaragüense. ¿Cómo continuar esa creación si la ciudad estaba en ruinas?:

Cuando desperté aquella mañana con Managua en el suelo, sentí que el extenso poema que estaba escribiendo también se había venido al suelo. Era sobre Leonel Rugama; y había escogido esa figura porque se prestaba para hablar del tema cristianismo y revolución [...] El poema, que ya lo llevaba como a la mitad, necesariamente hablaba mucho de Managua, ¿pero cómo seguir haciéndolo si ya no había Managua? Además, con la depresión que tenía por la destrucción [...] pensaba que no podía dejar de hacer un poema grande sobre el terremoto. ¿Pero cómo podía hacer dos poemas a la vez: uno sobre Rugama y Managua (que ya no existía), y otro sobre la destrucción de esa Managua? Pensé que debía unir los dos temas en uno, y así el poema se hizo el doble de largo, y fue publicado con el título *Oráculo sobre Managua*⁴.

Coherente con su estilo, Cardenal crea un texto de grandes alcances. Conformado por 993 versos distribuidos en párrafos de diferente magnitud, el documento abunda en ideas, imágenes, digresiones, paisajes, hablantes, personajes, acciones y escenarios. Junto con *Canto Nacional* (1972), este “largo y complejo poema” es evolución y a la vez línea continuativa de su producción anterior, pero “con una aplicación específica a la Nicaragua contemporánea”⁵ a partir del terremoto del 72, al tiempo que acentúa “el compromiso con la revolución y la deuda histórica contraída por los malos gobiernos con los más desfavorecidos”⁶.

Estamos ante un oráculo prolijo elaborado con pasajes autónomos en apariencia y sin embargo unidos a partir de diversos ejes y discursos que permiten leerlo como un solo corpus. Previo a su análisis como testimonio profético, entonces, es necesario contextualizarlo como *poema extenso*. “Como en el lenguaje las palabras van una detrás de otras, en hilera, un poema extenso es un poema que tiene muchas líneas y cuya lectura es prolongada”, define Octavio Paz⁷. Al igual que Valéry, lo entiende como “desarrollo de una exclamación”. Es un encuentro de historias evocadas y recreadas. Cada estancia o episodio es reconocible y tiene “vida propia”, pero a la vez coexiste con los otros, donde adquiere

⁴ *Ibíd.*, p. 321.

⁵ Paul Borgeson Jr., *Hacia el hombre nuevo: poesía y pensamiento de Ernesto Cardenal*. London: Tamesis, 1984, p. 67.

⁶ Beatriz Barrera Parrilla, “La poesía de Centroamérica: vanguardia y posvanguardia”, en Trinidad Barrera (coord.), *Historia de la literatura hispanoamericana. Vol. III. Siglo XX*. Madrid: Cátedra, 2008, p. 561.

⁷ Octavio Paz, “Contar y cantar. (Sobre el poema extenso)”, *Excursiones/Incuriones. Dominio extranjero. Obras completas*, vol. 2. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 75.

sentido completo. Observa el precepto de la “variedad dentro de la unidad”⁸. No basta que *cuenta*, conservará la cadencia del canto y el ritmo a partir del equilibrio entre sus elementos: “Lo distintivo no es únicamente el número de líneas sino el desarrollo: las divisiones entre las distintas partes y los enlaces y articulaciones entre ellas. El poema extenso debe cubrir una doble exigencia: la de la variedad dentro de la unidad y la de la combinación entre recurrencia y sorpresa”⁹.

Oráculo sobre Managua es, de esta manera, “espejo de la totalidad del mundo” e “imagen de la época”. A simple vista, sorprende por su nota poco o nada “poética”, como el mismo autor confiesa en el verso 218: “Esto casi no es un poema...”¹⁰. Incita al receptor, con ironía, a leer desde un horizonte distinto a como lo haría ante una creación más “lírica”. Esta actitud es también un recurso para encontrar el verdadero sentido del arte como anota Fernando Alegria: “[...] son modos de aclararle al hombre el espejo donde está su imagen. Más que formas de protesta, son actos de conmiseración y de solidaridad en la angustia. La antiliteratura del siglo XX es, entonces, un alegato contra la falsificación del arte y un intento por hacer de éste una razón de vivir, sobrevivir y resolver el absurdo de la condición humana aceptándola hasta las heces”¹¹.

Por otro lado, la estructura del texto debe explicarse a partir de los conceptos “mutación disciplinaria” e “hibridismo cultural”. Según Iván Carrasco, la primera es una “modificación o sustitución de las reglas, modalidades, materias y procedimientos de conformación de textos de una disciplina artística, científica o filosófica, provocada por el traslado de factores equivalentes desde otra u otras disciplinas de la misma o distinta condición”¹². El resultado de este fenómeno es la “confusión” de áreas de conocimiento, géneros y tipos discursivos para llegar a un escrito heterogéneo –híbrido– que reúne varias formas literarias, contenidos y técnicas. Por eso en *Oráculo sobre Managua* se integran

⁸ *Ibíd.*, p. 76.

⁹ *Ibíd.*, p. 82.

¹⁰ En esta misma línea, otros poetas conversacionales “retan” al lector para persuadirlo que está ante una obra distinta. Por ejemplo, Nicanor Parra escribe: ‘En vez de suspirar, en estas páginas se bosteza’. / ‘Se patalea como un niño de pecho’. / ‘El autor se da a entender a estornudos’. / Conforme: os invito a quemar vuestras naves, / como los fenicios pretendo formarme mi propio alfabeto” (“Advertencia al lector”). O Jaime Sabines: “maldito el que crea que esto es un poema” (“Algo sobre la muerte del Mayor Sabines”).

¹¹ Fernando Alegria, “Antiliteratura”, en César Fernández Moreno (coord.), *América Latina en su literatura*, 13.^a ed. México: Siglo XXI, 1992, p. 243.

¹² Iván Carrasco Muñoz, “*Cántico cósmico* de Cardenal: un texto interdisciplinario”

[[http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-17132004003900007&lng=es&nrm=iso&tlng=es)

17132004003900007&lng=es&nrm=iso&tlng=es], (octubre 25, 2012).

teología, hermenéutica bíblica, historia, sociología, marxismo, geología, arqueología, teoría política, biología, antropología y sociología. Lo mismo que cifras estadísticas, diálogos, crónica periodística y admonición. El autor incursiona en nuevas formas textuales¹³.

Este camino le ha permitido asimismo consolidar una de las virtudes que dan vigor y novedad a su obra, el *collage* (“encoladura”). Galicismo del ámbito de las artes plásticas con el que los cubistas designaron una técnica consistente en reunir los materiales más diversos (periódicos, madera, etcétera) encolados en la superficie del cuadro, de lienzo o madera. Concepto que los escritores futuristas y dadaístas aplicarían a un tipo de escritos donde incorporaban elementos de obras preexistentes con el fin de elaborar un nuevo texto, donde se advertía, sin embargo, como disonancia o ruptura, la fuente combinatoria de la nueva creación¹⁴.

El *collage* se vincula directamente a la *intertextualidad*, mediante la cual se integran expresiones, temas y rasgos estructurales, estilísticos, de género, etcétera, provenientes de otras fuentes¹⁵, a manera de citas, alusiones, imitaciones o recreaciones paródicas. Así, la escritura resulta de un “corpus literario anterior”; y el texto en cuanto tal, “absorción y réplica” de otros documentos, recordados, actualizados o transformados¹⁶. Dada la cercanía entre ambos recursos, Iván Uriarte prefiere el término *collage intertextual*¹⁷, ya que en el caso de la literatura sólo puede darse a partir de la inserción de textos. Como fuere, en *Oráculo sobre Managua* no sólo es un recurso más, sino el eje mismo de su estructura. En el análisis de cada estancia advertimos cómo lo emplea en formas e intenciones distintas (por este motivo no lo incluimos en los registros del último capítulo de este trabajo). El sacerdote “reutiliza” los relatos de la Biblia, poéticos, científicos periodísticos, o de otro tipo. Y con asiduidad los transcribe, recrea, actualiza o reinterpreta, valiéndose de marcas tipográficas: comillas y aplicación de altas o cursivas. En este caso, es menos complicado reconocer e interpretar el pasaje insertado, pues hay una organización visible que contrasta

¹³ Cf. Carrasco Muñoz, “Interdisciplinariedad, interculturalidad y canon en la poesía chilena e hispanoamericana actual” [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0071-17132002003700012&script=sci_arttext], (octubre 25, 2012).

¹⁴ Cf. Demetrio Estébanez Calderón, *Diccionario de términos literarios*. Madrid: Alianza, 1999, p. 172.

¹⁵ Es la modalidad más conocida de la intertextualidad, llamada *general*. Pero también un autor puede hacer intertexto con creaciones que él mismo ha realizado (*restringida*), o de un texto consigo mismo (*autotextual*).

¹⁶ Estébanez Calderón, *op. cit.*, p. 570.

¹⁷ Vid. Iván Uriarte, *La poesía de Ernesto Cardenal en el proceso social centroamericano*. Managua: Centro Nicaragüense de Escritores, 2000, pp. 145-146.

con el resto del texto. Pero en otros la “fuente” no se diferencia, se pierde en la obra como elemento “propio”, por lo que exige mayor esfuerzo interpretativo¹⁸.

En esta combinación de asuntos, encontramos que el discurso profético de la Biblia es el soporte del oráculo, asumido desde la reflexión teológica de la liberación. En versos libres de variada extensión, que hacen eco del versículo y el paralelismo bíblicos¹⁹, el autor analiza el pasado a partir del presente en una ciudad ajada por el terremoto. ¿Cómo leer entonces los 993 versos que componen esta creación? Paul W. Borgeson Jr. señala que está organizado en nueve secciones temáticas: 1. Repetidas destrucciones de Managua; 2. Descripciones de Managua anterior a 1972; 3. Leonel Rugama y la rebelión; 4. Evolución social; 5. Escisión social; 6. Varios temas morales (revolución, re-nacimiento, Iglesia); 7. Asalto de las guerrillas urbanas; 8. Descripción de Managua destruida por el terremoto; y 9. Resumen de todo lo anterior²⁰.

Por su parte, Urdanivia Bertarelli encuentra doce bloques, con independencia relativa en cuanto a discursos, pero interconectadas al sentido total de la obra²¹. Ubica, asimismo, seis motivos centrales: 1. Historia de la evolución geológica de la zona de Managua; 2. Evolución socio-económica de las sociedades siguiendo el esquema de Marx; 3. Descripción del barrio de Acahualinca. 4. La vida del poeta y guerrillero Leonel Rugama; 5. La Iglesia católica en Nicaragua; y 6. El terremoto. Y de éstos se derivan otros: la revolución, el Evangelio y su vertiente revolucionaria, las ideas de Teilhard de Chardin, Karl Marx, Mao Tse Tung, la misión del poeta, el deber de los cristianos y la función de la poesía. Estos planos se entrecruzan desde el principio en un todo orgánico, pero no de forma lineal, sino a manera de “círculos concéntricos”. Así, el poeta ha ido ampliando sus propios horizontes vitales hasta abarcar el ámbito humano de modo integral: en su

¹⁸ *Ibíd.*, pp. 148-149.

¹⁹ Jorge Mendoza Romero, “Pluriverso de Ernesto Cardenal” [<http://estepais.com/site/?p=26803>], (octubre 25, 2012).

²⁰ Borgeson Jr., *op. cit.*, p. 77.

²¹ No les asigna nombres, sólo delimita: vv. 1-35, vv. 36-99, vv. 100-134, vv. 135-141, vv. 142-231, vv. 232-253, vv. 354-399, vv. 400-444, vv. 445-586, vv. 587-765, vv. 766-936, vv. 937-991. Extrañamente, suma 991 versos, dos menos que la edición de Carlos Lohle (1973), que cita en su trabajo. (*Vid.* Eduardo Urdanivia Bertarelli, *La poesía de Ernesto Cardenal: cristianismo y revolución*. Lima: Latinoamericana Editores, 1984, p. 139).

contingencia (poesía política), temporalidad (poesía histórica) y trascendencia (poesía religiosa)²².

Una lectura global del oráculo –según Pring-Mill– permite afirmar que su estructura, aparentemente floja, es como una “trenza” en la que es posible seguir tres rutas. La *historia geológica* de Managua (a partir de las Huellas de Acahualinca), cuyas fuerzas subterráneas se desencadenan en el terremoto de 1972. La *sociopolítica* de Nicaragua bajo el “sismo permanente” de los Somoza. Y la *guerrillera*, concretada en la vida y pensamiento religioso del ex-seminarista y poeta Leonel Rugama²³. Cardenal aprovecha variados recursos para que el lector haga las correspondencias temáticas y de sentido. Hasta en los momentos en que parece debilitarse el poema, se incorpora con sorpresa un contrapunto que reitera el significado y unifica lo aparentemente difuso. A veces ocurre lo que Paz observó en el autor de *El paraíso perdido*: “La elocuencia de Milton nos cansa y sus largos y complejos periodos nos marean; sin embargo, en el momento en que estamos a punto de cerrar el volumen, nos fascina una súbita perspectiva espiritual que, de pronto, se abre a nuestros ojos. Es como si el telón de la realidad se desgarrara y pudiésemos ver el otro lado”²⁴. Así es la escritura del centroamericano, reveladora, “se ve y se toca, como la de Ezequiel o la de Isaías”²⁵.

Esta creación no posee subtítulos o numeraciones que permitan seccionarla con puntualidad; si acaso los espacios, mayores cuando termina un bloque e inicia otro. Aun así, en esta disposición, ora como “abundancia” o “escuetismo”, ora como “torrencialidad” o “telegrafismo”, ora como “mural o postal”, distinguimos párrafos que conforman núcleos temáticos²⁶, que a su vez integran secciones que llamamos *estancias* y nos servirán como referencia para el análisis. La división que proponemos coincide con Borgeson Jr., sólo que unimos los apartados cuarto y quinto que él diferencia. Consideramos que está organizada en ocho estancias que analizamos a continuación.

²² Sonia Mereles Olivera, *Cumbres poéticas latinoamericanas. Nicanor Parra y Ernesto Cardenal*, *Cumbres poéticas latinoamericanas. Nicanor Parra y Ernesto Cardenal*. New York: P. Lang, 2003, p. 187.

²³ Vid. Robert Pring-Mill, “El ‘saber callar a tiempo’ en Ernesto Cardenal y en la poesía campesina de Solentiname”, *Casa de las Américas*, 166, enero-febrero 1988, p. 25.

²⁴ Paz, *op. cit.*, p. 84.

²⁵ Feliciano Flores, “La poesía que se ve y se toca de Ernesto Cardenal”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 336, junio 1978, p. 462.

²⁶ Joaquín Marta Sosa, “Ernesto Cardenal, lo poesía como anuncio y rebelión” [www.prometeodigital.org/.../FDP107_MARTASOSA_CARDENAL.doc], (mayo 7, 2012).

2. Estancias

Vestigios de una marcha²⁷

En *Oráculo sobre Managua*²⁸, el pretérito conforma una poesía franca y denunciante afianzada en un inquebrantable espíritu profético. Este recurso aparece ya en la primera estancia. El hablante poético nos regala un viaje instantáneo al pasado a partir del tiempo actual de una ciudad exterminada:

Detrás de la fábrica de Hilados y Tejidos (si ha quedado
la fábrica tras el terremoto) y junto al cauce del desagüe,
cerca de lago, entre basuras, bacinillas rotas,
están o estaban las huellas, impresas en estrato volcánico.

(OM, 7)

Este comienzo adelanta dos ejes temáticos: la historia telúrica y la memoria sociopolítica. La primera se da a partir de la conjunción presente-pasado. Al yuxtaponerse la aclaración parentética encabalgada entre el primer y segundo versos se alude al sismo que sacudió Managua: el hoy del heraldo. Pero el evento debe leerse asociado a otros que le anteceden, y cuyo testimonio son las huellas estampadas en el sedimento volcánico a las que refiere el cuarto verso: el ayer que “mira” el profeta desde su actualidad. Son las huellas de Acahualinca o El Cauce²⁹, vestigios de una población que seis mil años atrás huyó de la erupción.

En el quinto verso, hay una retrospección de la prehistoria nicaragüense. El poeta refiere el origen de las huellas de los primeros habitantes en esa parte de Managua, llamada Acahualinca por la abundancia de juncos junto a la costa pantanosa. Dedicados a la caza y a la pesca, un día escaparon junto con la fauna del lugar, cuando despertó el volcán Masaya. El testimonio de aquella marcha abrupta estuvo oculto casi nueve mil años, hasta ser descubierto en 1878 por unos picapedreros³⁰.

²⁷ Primera estancia, vv. 1-35.

²⁸ En adelante, abreviamos como *OM*, y en las citas referimos la(s) página(s) que corresponde(n) a la edición de 1973 (Buenos Aires: Carlos Lohlé).

²⁹ Así las llaman los especialistas norteamericanos (vid. Joaquín Matillo Vila, *Las huellas de Acahualinca en el panorama arqueológico de Nicaragua*, 2.^a ed. Managua: Unión, 1997, p. 44).

³⁰ Vid. Jaime Incer, *Viajes, rutas y encuentros (1502-1838)*. San José, Costa Rica: Libro Libre, 1990, pp. 119-120.

El presente de Managua en ruinas, con toda su realidad sociopolítica de injusticia y opresión, es leído en ese *continuum* de derrota y esperanza: las pisadas antiguas se reiteran en las actuales. Hay lapsos irremediables para evolucionar y construir en la tierra el Reino de Dios. Todo es un proceso –celebra Cardenal–, los astros a través de billones y billones de años, y la formación de la Tierra a través de largas edades geológicas, durante las cuales ya se venía formando en la tierra el reino de los cielos³⁶. El hombre nuevo surgirá de esa dinámica nacimiento-muerte: “Porque todas las criaturas de la tierra estamos hermanadas en la evolución biológica, y la resurrección de nuestro cuerpo es como una etapa más, la última, de esta evolución”³⁷.

Esta lectura profética de la historia geológica se complementa con el homenaje al mundo prehispánico:

Tal vez sin tejido textil, y ni siquiera cerámica,
ocuparon esta área de Managua junto con el bisonte.
Vivían de la caza y la pesca y la recolección de alimentos.
[...] y finalmente la capa superior de tierra
con la primera cerámica. Maya. Monocroma. De Nicoya
(polícroma). De la época de Cristo. Cerámica Luna
(lacas blancas y motivos de líneas finas). Monos
jaguas rojos con fondo blanco, incensarios. Y encima
trozos de Coca Colas y llantas Goodyear y bacinillas.

(*OM*, 7-9)

Aunque no es un contenido central de *OM*, se sugiere esa intención de humanismo que el poeta valora en las culturas antiguas. En contraste con el entorno industrializado y capitalista, incorpora el “primitivo” americano:

La gran poesía, la poesía sencillamente, como ya fue considerada por Platón y Aristóteles, penetra las realidades más herméticas y se introduce entre los intersticios donde no penetran otros instrumentos dialécticos y nos trae de vuelta palpitando peces áureos y vivientes. Éste es el caso de Cardenal. A su capacidad de valorar las realizaciones de los aborígenes americanos se agrega la de poseer algo que es don y gracia, la intuición poética. Esta poesía de Cardenal tan vítrea, tan despojada que por lo transparente se deja por momentos de verla, cristaliza en formas de gran originalidad la belleza, la verdad y las bondades del pensamiento americano³⁸.

³⁶ Cardenal, *Vida en el amor*. Sígueme: Salamanca, 1980, p. 157.

³⁷ *Ibid.*, p. 154.

³⁸ Vicente Cicchitti, “Homenaje a los indios americanos de Ernesto Cardenal”, en *Ernesto Cardenal, poeta de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1975, pp. 135-136.

La historia también es genealogía, “transmisión de vida, tradición de posibilidades de existencia”³⁹. El hombre nace de otros hombres y a la vez da vida a nuevas generaciones: los habitantes de Managua en el tiempo del terremoto están hermanados con sus antecesores de distintas épocas. Esto conlleva un espacio de interacción. Los primeros moradores de Acahualinca cazaban, pescaban y recolectaban alimentos en grupo. Imposible que sobreviviera un individuo aislado. Así, la línea diacrónica (padres-hijos-nietos) se convierte en espacio sincrónico de comunicación y convivencia. Esta idea será esencial en el oráculo, cuando Cardenal insista en la relevancia del pueblo unido, en el contexto del cambio social y revolucionario.

También desde la perspectiva bíblica, el autor considera la historia en relación con el mundo material, el trabajo y la tierra, donde Dios se vuelve más cercano. Esta celebración y añoranza de los periodos fundacionales es característica de la poesía nicaragüense, de manera especial en el ex-ministro de cultura, que no se limita a una visión nostálgica o romántica del pasado, sino que apunta a la trascendencia:

Así, pues, los poetas nicaragüenses no hacen más que manifestar y actualizar el irreprimible fondo mítico del hombre. Le proporcionan el medio de proyectarse fuera de su momento histórico y restablecerse en un Tiempo primordial, preñado de una promesa soteriológica. En una sociedad aparentemente occidentalizada y hasta, según algunos, “enajenada”, el lenguaje poético más moderno, como es la poesía *material* de Pablo Antonio Cuadra, de Ernesto Cardenal o de Leonel Rugama, es expresión de una aspiración, primera y arcaica: la poesía aparece como el α y ω del mito, y el motor de la historia⁴⁰.

Además de la historia geológica, se sugiere sutilmente la sociológica mediante dos alusiones. Una referida al estado actual de la zona arqueológica: las huellas impresas en estrato volcánico están “junto al cauce de desagüe”, “cerca del lago”, “entre basuras y bacinillas” (*OM*, 7); y enterradas bajo “trozos de Coca-Colas y llantas Goodyear y bacinillas” (*OM*, 9). Esta es la última capa, henchida de residuos. El sismo ha soterrado aún más el esplendor de los ancestros. Marcas, escombros, restos del consumo capitalista contrastan con la alfarería maya, el arte de la Cerámica Luna y los incensarios de un tiempo virgen: “El humanismo es la consideración sagrada del hombre y de su contorno, cultural y físico. La desacralización creciente del mundo contemporáneo está volviendo toda la vida y

³⁹ Xabier Pikaza, *Para leer la historia del pueblo de Dios*, Navarra: Verbo Divino, 1988, p. 63.

⁴⁰ Claire Pailler, “Sandino y otros héroes: historia poetizada y mitos primordiales nicaragüenses”, *Hispanica*, 49, abril 1988, p. 26.

su interpretación justamente inhumana”⁴¹. De esta manera, sólo por implicación, se adelanta lo que vendrá en la segunda estancia. Las pisadas yacen en un barrio de pobreza y marginación descomunales.

La otra insinuación de la historia sociológica se vincula al somocismo. Dos recursos que una lectura superficial puede omitir le bastan a Cardenal para hacer una denuncia profética. El primero, en el verso inicial de la estancia, sitúa las señas prehistóricas: “detrás de la fábrica de Hilados y Tejidos”. El poeta se refiere, sin decirlo, a la Fábrica de Tejidos Guadala-María⁴², uno de tantos negocios de Somoza: “Su fábrica de hilos y tejidos, que además de hacer mantas y driles para el comercio, fabricaba telas para los uniformes del Ejército y para los vestidos de los presidiarios [...]”⁴³. Dato que resulta aún más significativo porque el negocio está donde la opresión se inflige con mayor fiereza.

El segundo recurso, ligado al anterior:

[...] Otra vez más
la quietud (depósito de tierra de 1 metro de espesor).
Otras erupciones con corrientes de lodo color kaki.

(OM, 8)

No se menciona al dictador. Sólo hay una clave: el lodo *color kaki* de las exhalaciones volcánicas. Con una metonimia, el poeta asocia, sin evidenciarlo, la implacable acción telúrica y al tirano: kaki es el color del traje militar del autócrata. En este punto, *OM* tiene resonancias del testimonio de Pedro Joaquín Chamorro, preso injustamente luego del asesinato del mayor de los Somoza: “Anastasio llegó ese día frente a mí, cuando los dos verdugos y su can atraillado me habían hecho comprender que estaba en la culminación del drama. Vestía su kaki militar, el que según la feliz expresión de un amigo mío, le sentaba como su propia piel”⁴⁴.

De esta manera, encontramos ya desde la primera estancia de *OM* una visión profética de la historia. Cardenal abre su oráculo con unas huellas arquetípicas. ¿Hacia dónde van? No se sabe, pero buscan salvación ante la furia de la naturaleza. Ese afán de ayer es el actual. El terremoto que asoló Managua en 1972 se convierte en un acicate que

⁴¹ Cicchitti, *op. cit.*, p. 135.

⁴² Vid. Matillo Vila, *op. cit.*, p. 68.

⁴³ Pedro Joaquín Chamorro, *Estirpe sangrienta: los Somoza*, México: Diógenes, 1979, p. 143.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 74.

empuja a caminar. Simboliza que en medio del dolor y las tragedias, naturales o impuestas, el hombre marcha a su liberación. El profeta alecciona con el pasado⁴⁵.

Un sismo permanente⁴⁶

De las estampas geológicas, llegamos al presente social de Managua. Hemos conocido el espacio arqueológico, ahora el hablante poético nos conduce a un escenario paupérrimo. Mientras en el centro de la ciudad devastada por el siniestro habrá ayuda, alimentos, medicamento y agua, esta zona seguirá en el abandono. Aquí, la indigencia y el hambre son un terremoto persistente, y “todo muestra el menosprecio de la libertad, la adulteración del derecho humano y la desigualdad maquiavélica entre los oprimidos y los opresores”⁴⁷. Cardenal describe las casas de los habitantes de Acahualinca, levantadas con materiales de desecho, entre desperdicios que arroja el corazón de la urbe. Reitera verbos que indican desplazamiento de objetos o líquidos, y nombres referidos a lo excrementicio. Aviva los sentidos del lector: hace que “huela” el hedor de aquel espacio y a la vez “mire” y “escuche” el curso residual:

Allí empieza Acahualinca, las casas de cartón y latas
donde desembocan las cloacas...
Calles oliendo a cárcel
ese olor característico de las cárceles, a
mierda y orines rancios
casas de bolsas de cemento latas de gasolina ripios trapos viejos
Allí acaban las cloacas [...]
Un arroyo de aguas-negras lechosas fluye hacia el lago
a la derecha la envenenada laguna de Acahualinca verde-tierno...
chozas en la llanura donde los camiones de D.N. descargan
(o descargaban) la basura de Managua [...]
Allí desembocan otras cloacas
sin llegar al lago (la luna riela sobre la mierda) [...]
Lentamente la corriente en dirección al lago
la corriente de mierda de Managua
y en ella huellas de pies desnudos
como los de aquellos que por allí fueron huyendo
a 10 mts. de profundidad como si ahora fuera lodo fresco

(OM, 9-12)

⁴⁵ Cf. Rosa Sarabia, *Poetas de la palabra hablada: un estudio de la poesía hispanoamericana contemporánea*. London: Támesis, 1997, p. 137.

⁴⁶ Segunda estancia, vv. 36-140.

⁴⁷ Mereles Olivera, *op. cit.*, p. 134.

Como *leitmotiv*, se multiplica el término “huellas”, que nos vuelve a la estancia anterior. Hay una comparación entre los rastros del pasado y los actuales. Aunque es otro tiempo, las señas del hombre lidiando ante una realidad adversa se repiten. Una vez huyó de la furia del volcán: hoy no tiene escapatoria y está condenado a la miseria. Ayer fue lava; hoy es lodo fresco, cieno donde estampa sus “pies desnudos”. Situación contrastante con un paisaje paradisiaco. A la orilla del lago infestada de aguas negras y excremento se contraponen una imagen fascinante para el turista: “Sobre techos de cartón y ripios un lago de tarjeta postal” (*OM*, 11). “Allá lejos, después de estos chiqueros, en el malecón / Darío con su camión de mármol contra otro azul de postal / (también poluto) [...]” (*OM*, 11-12). El impacto semántico y visual se concreta en el claroscuro: por un lado, aguas-negras-lechosas y mierda; y por otro, cielo y lago azul, en armonía con el blanco de la estatua del poeta modernista. A partir de lo repugnante y lóbrego, se crea un ambiente escatológico y presidiario, donde moran los marginados; y lo diáfano y plácido simboliza, a manera de metonimia, el núcleo de la urbe y sus habitantes.

Se exhiben también los retratos de la gente de Acahualinca. Reaparecen imágenes crudas. Pequeños que juegan haciendo hoyitos en la arena para ver “quién saca más moscas” (*OM*, 10); sonrientes comen tierra, aunque sus cuerpos son endeble y enfermizo: “Allí los niños de ojitos virados / los niños enclenques desmirriados lempos mayates / el estómago soplado y canillas como palillos” (*OM*, 10). Mujeres bregando en labores penosas: “Ahora agachadas en la costa, junto al desagüe, lavando las / tripas que venderían en el Mercado Central para chorizos” (*OM*, 11). Postradas a cambio de ganar el pan; solas: “Está la que tiene ataques. El marido partió / en un camión y nunca volvió. / Uno ganaba vendiendo aserrín y lo atropelló un carro” (*OM*, 11). El tiempo, la miseria y la maternidad recurrente las han marchitado: “ésa que tiene los senos tristes de amamantar a sus hijos” (*OM*, 13), verso que encierra un simbolismo religioso cuyo sentido se dimensiona al final del oráculo. Pero en este momento advertimos que en una mujer exhausta de dar vida, yerma, se abrevia el escandaloso mundo de los pobres⁴⁸.

⁴⁸ Además de sus implicaciones sociales, en esta imagen hay ecos de “El nuevo soneto a Elena”, de Pablo Neruda: “Cuando estés vieja, niña (Ronsard ya te lo dijo), / te acordarás de aquellos versos que yo decía. / Tendrás los senos tristes de amamantar tus hijos, / los últimos retoños de tu vida vacía...”.

Inspirado en la Biblia y en la Teología de la Liberación⁴⁹, hay un aliento profético que redimensiona la estampa del suburbio a partir de la *visión* y la *bienaventuranza*.

Entre las imágenes de las mujeres de Acahualinca, leemos:

Viejas agachadas sobre las tripas que arroja el rastro
espantando los zopilotes.

El chanco y el chavalito panzón en el mismo charco [...]

Vi un papayo en una calle como un milagro en aquel horror

Los rostros de la gente, sonrientes, pero cubiertos de moscas

(OM, 11).

En el verso que destacamos en cursivas, sorprende el cambio abrupto de la voz poética a primera persona. No es una anécdota como se aprecia de inmediato; tiene características de una *visión*, forma literaria típica del profetismo⁵⁰, distinguida por su fuerza simbólica. Yahveh habla de maneras diversas. El profeta agudiza sus sentidos para captar la realidad de modo distinto o profundizar en la acción de Dios, quien externa su palabra hasta en lo más trivial⁵¹. Por ejemplo, en el primer capítulo de Jeremías hay un par de visiones cuyos protagonistas son Yahveh y su intermediario:

Entonces me fue dirigida la palabra de Yahveh en estos términos: “¿Qué estás viendo, Jeremías?” “Una rama de almendro estoy viendo”. Y me dijo Yahveh: “Bien has visto. Pues así soy yo, velador de mi palabra para cumplirla”.

Nuevamente me fue dirigida la palabra de Yahveh en estos términos: “¿Qué estás viendo?” “Un puchero hirviendo estoy viendo que se vuelca de norte a sur”. Y me dijo Yahveh: “Es que desde el norte se iniciará el desastre [...]”.

(Jr 1, 11-14a)

Cardenal simplifica esta forma y la condensa en un solo verso. Asume su profetismo y sólo él habla. Aunque no descifra lo observado, como Jeremías, está convencido que en la realidad está Dios. Lo puede ver y escuchar en un árbol de papayo, porque en la naturaleza está su rostro:

Las urracas y chocoyos hablan de Dios, y es Dios quien les enseñó a hablar. Todos los animales que cantan al amanecer, están cantando a Dios. Los volcanes, las nubes y los árboles, nos hablan a gritos de Dios. Toda la creación nos grita estridentemente, con un gran

⁴⁹ En adelante, abreviamos como TL.

⁵⁰ Para más datos sobre la visión como medio de contacto entre Yahveh y sus profetas, además de otros como la palabra, el éxtasis, el trance y la posesión, véase José Luis Sicre *Profetismo en Israel. El profeta. Los profetas. El mensaje* (Navarra: Verbo Divino, 1996), pp. 101-108. Asimismo el texto de Luis A. Schökel, *Manual de poética hebrea* (Madrid: Cristiandad, 1988), en particular pp. 142-144.

⁵¹ Cf. Sicre, *op. cit.*, p. 107.

grito, la existencia y la belleza y el amor de Dios. La música nos lo grita en los oídos, y los paisajes nos lo gritan en los ojos.

“Encuentro cartas de Dios dejadas caer en la calle, y todas ellas están firmadas por Dios”, dice Whitman. Y la hierba verde es un pañuelo oloroso con las iniciales de Dios en una esquina, como dice Whitman, que Él ha dejado caer intencionalmente para que lo recuerden. Así es como entienden los santos a la naturaleza, y es así como la entendió Adán en el paraíso (y los poetas y los artistas la entienden también en cierta medida, y en ciertos momentos, como Adán y como los santos)⁵².

¿Qué entraña la visión cardenaliana? Yahveh es como una fruta que pronto mostrará su exquisitez. Lo mismo que Jeremías recurre al almendro –el primero en dar flores, preludio de la primavera– para evocar la vigilia del Señor, el místico centroamericano muestra Acahualinca para interpelar al lector y exhortarlo a mirar esos sitios donde se ha violentado el derecho: “[...] Si olvidamos este campo inmenso, diario, inmediato, de la visión profética, perdemos de vista lo esencial. Uno de sus desafíos más fuertes es invitarnos a ver la realidad con ojos nuevos, ‘abiertos’”⁵³.

Para dimensionar más este discurso, Cardenal yuxtapone la *bienaventuranza*:

Apolo 11, éste es Houston..... Cambio
cielo negro como de media noche y suelo brillante
y las sombras de los cráteres negras como el cielo
y la hermosa tierra, azul y rosa, en el cielo negro
como un oasis de vida y color en la vastedad vacía
(‘la más bella de las joyas’)
pero para los pobres como los cráteres y mares lunares
“*Bienaventurados los pobres porque de ellos será la luna*”

(OM, 12-13)

El último verso corresponde al poema de Rugama “La tierra es un satélite de la Luna”⁵⁴. Este ejercicio de intertextualidad no sólo es literario, aparte acusa una afinidad ideológica y espiritual entre los rapsodas. Ambos se indignan ante la pobreza de su país y denuncian la miseria de Acahualinca. Los dos, revolucionarios y sandinistas, afianzan sus convicciones en una misma fuente: Cristo. Uno toma las armas hasta morir acribillado en Managua por la Guardia Nacional; otro prefiere la trinchera artística.

Traducido a muchos idiomas, el poema de Rugama también se inspira en el barrio marginal; no el sitio arqueológico de las huellas – aclara Cardenal–, sino el de la indigencia

⁵² Cardenal, *Vida en el amor*, p. 27.

⁵³ Sicre, *op. cit.*, pp. 107-108.

⁵⁴ Vid. Leonel Rugama, *La tierra es un satélite de la luna*. La Habana: Casa de las Américas, 1982, pp. 88-89.

heredada. Y afirma que la nave espacial Apolo 2 costó más que el Apolo 1, y el 3 más que el 20, y el 4 más que el 3, y el 9 más que todos juntos, y los bisabuelos de la gente de Acahualinca tenían menos hambre que los abuelos, y los abuelos menos que los padres, y los padres menos que los hijos... Al fin todos murieron de hambre⁵⁵.

En su extensa y excepcional biografía *Leonel Rugama. El delito de tomar la vida en serio*, Teófilo Cabestrero refiere así la génesis del correlato cardenaliano:

Mientras Leonel andaba en sus actividades del Frente Sandinista por León, llegó el primer hombre a la Luna. Exactamente el 21 de julio de aquel año 69. Llegaron tres en la nave espacial Apolo XI, lanzada cinco días antes desde Cabo Cañaveral. Registra la Historia que quinientos millones de telespectadores contemplaron el alunizaje; el módulo tocando luna, las pisadas de Armstrong y Aldrin en la gruesa capa de polvo, el paseo por aquel desierto, las muestras lunares, el asta de la bandera de barras y estrellas hiriendo la piel de la luna...

Aquel feliz desenlace de las sucesivas misiones Apolo, proyecto concebido por el presidente Kennedy en 1961, fue visto por Leonel Rugama desde su amor a la humanidad encarnado en los pobres del barrio de Acahualinca, cloaca de Managua junto al lago. En el cerebro de Rugama, su genio matemático y su opción por los pobres, la experiencia cristiana y la ironía, se aliaron al duende poético que lo habitaba y dieron el famoso poema "La Tierra es un satélite de la Luna"⁵⁶.

La posesión de la Luna es una metáfora de la esperanza. Con lenguaje hiperbolizado, *OM* anuncia lo impensable. En este orden –como advierte Pring-Mill–, va mucho más allá del modelo que lo inspira, hace una “inversión visual” Luna-Tierra, de modo que ésta, *tan bella*, se muestra a los pobres tan estéril como los cráteres y mares de aquélla: “Pero la mayoría de estas referencias quedan sólo medio explicitadas, mientras sus interacciones quedan totalmente sin explicitar: es a nosotros a los que nos toca entrever lo que se esconde en el entrechoque repetido de sus ecos”⁵⁷. Hallar estas resonancias nos lleva a una lectura más profunda que trasciende la realidad de Acahualinca y nos ubica en un plano universal.

La promesa insólita para los pobres que pregona el padre Cardenal nace de las bienaventuranzas del Nuevo Testamento, donde Jesús presenta a sus oyentes distintos grupos de personas que atienden su mensaje y lo practican, y en consecuencia serán

⁵⁵ Cf. Cardenal, *Las ínsulas extrañas. Memorias II*, p. 322.

⁵⁶ Teófilo Cabestrero, *Leonel Rugama. El delito de tomar la vida en serio* [<http://es.scribd.com/doc/36909466/Cabestrero-Teofilo-Leonel-Rugama-El-Delito-de-Tomar-La-Vida-en-Serio>], (octubre 25, 2012).

⁵⁷ Pring-Mill, *op. cit.*, p. 27.

retribuidas. Esta forma literaria aparece ya en el Antiguo Testamento, pero con rasgos distintos a los del evangelio. Por ejemplo, en el Eclesiástico leemos: “Nueve cosas que imagino tengo por felices en mi corazón, / y una décima la diré con mi lengua: / el hombre que recibe de sus hijos contento, / que ve en vida la caída de sus enemigos. / Feliz quien vive con mujer juiciosa [...]” (Si 25, 7-8). En estos versículos, se plantean situaciones lógicas: es venturoso quien tiene hijos agradecidos, una mujer sensata, etcétera. En cambio, “Jesús no propone unos valores evidentes a primera vista; proclama dichosas a personas que mucha gente consideraría desgraciadas”⁵⁸. Por eso es necesario añadirles una explicación o motivo.

De los cuatro evangelistas, sólo Mateo y Lucas conservan el relato de las bienaventuranzas. Aunque el primero ofrece ocho, y el segundo cuatro⁵⁹, ambos inician con la referida a los pobres: “Bienaventurados los pobres de espíritu porque de ellos es el Reino de los Cielos” (Mt 5, 3); “Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios” (Lc 6, 20b), fuente del verso de Rugama, que a su vez transcribe Cardenal. Al estudiar estos pasajes, Gustavo Gutiérrez encuentra que Mateo declara bendita una pobreza espiritual como la entiende el profeta Sofonías: total disponibilidad de espíritu para seguir los preceptos de Yahveh⁶⁰. En cambio, Lucas evita el genitivo “de espíritu”, dato que genera controversia en la hermenéutica bíblica.

Por un lado, hay quienes concluyen que, más sensible a los problemas sociales de su tiempo, el tercer evangelista asiente que Jesús tuvo predilección por los pobres sociológicos. Sin embargo, “esto ha hecho pensar, espontáneamente, que los pobres a quienes bendice son lo opuesto a los ricos que condena, es decir, aquellos que carecen de lo necesario”⁶¹. Ello implica sacralizar la pobreza y canonizar una clase social; y lo que es más grave, enaltecer la misma indigencia material y considerarla natural. Si el pobre será premiado en el cielo, debe sufrir resignadamente su estado precario en el mundo. Y la

⁵⁸ Sicre, *El cuadrante. Introducción a los evangelios. Parte I. La búsqueda*. Navarra: Verbo Divino, 1997, p. 120.

⁵⁹ Vid. Mt 5, 1-11 y Lc 6, 20-23.

⁶⁰ En referencia a los siguientes versículos: “Buscad a Yahveh, / vosotros todos, humildes de la tierra, / que cumplís sus normas; / buscad la justicia, / buscad la humildad; / quizá encontraréis cobijo / el Día de la cólera de Yahveh” (So 2, 3). Sobre el tema, véase el artículo de Gustavo Gutiérrez, “Pobres y opción fundamental” (en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (comp.), *Mysterium Liberationis I*, 2ª. ed. El Salvador: UCA, 1992, pp. 303-321).

⁶¹ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*. 16.ª ed. Salamanca: Sígueme, 1999, p. 332.

segunda interpretación argumenta que ambos evangelios se refieren a lo mismo. Pero esto es imposible en la literatura lucana, que en diversos pasajes enfatiza que los pobres materiales son dilectos del mensaje de Jesús.

Gustavo Gutiérrez clarifica el sentido último de esta bienaventuranza:

Bienaventurados los pobres porque vuestro es el reino de Dios” no quiere decir, nos parece, “Aceptad vuestra pobreza que más tarde esa injusticia os será compensada en el reino de Dios”. Si creemos que el reino de Dios es un don que se acoge en la historia para que ésta sea llevada a su plenitud; si pensamos, como el tema de las promesas escatológicas –preñadas de contenido humano e histórico– nos lo indica, que el reino de Dios trae consigo necesariamente el restablecimiento de la justicia en este mundo, hay que pensar que Cristo declara bienaventurados a los pobres *porque* el reino de Dios ha comenzado [...] Bienaventurados son porque el advenimiento del Reino pondrá fin a su pobreza creando un mundo fraternal. Bienaventurados son porque el Mesías abrirá los ojos de los ciegos, dará pan al hambriento. Situándose en esta perspectiva profética, el texto de Lucas emplea el término “pobre” en la tradición de la primera gran línea de pensamiento que habíamos estudiado: la pobreza es un mal y, por ello, incompatible con el reino de Dios, con un reino de Dios que entra de lleno en la historia y abarca la totalidad de la existencia humana⁶².

Con base en este contexto, el “Bienaventurados los pobres porque de ellos será la Luna” es un recurso literario y confesión religiosa. La Luna es prefiguración del “restablecimiento de la justicia en este mundo” encomiado por Gutiérrez, el alcance de una geografía fraternal sin Acahualincas. Los niños, hombres y mujeres de la periferia de Managua representan a millones de personas que viven una inocencia espiritual: no tienen más asidero que Dios; y a la vez un estado “escandaloso” que exige “solidaridad y protesta”. Realidad que hace imprescindible la *opción preferencial por el pobre*, núcleo de la TL y correlato esencial de *OM*.

La TL es la voz más original de la reflexión teológica en América Latina en la segunda mitad del siglo XX. A partir de la década de 1960, el continente vive una convulsión social, resultado de la política desarrollista que afectó a las mayorías. El excluido irrumpe en la historia. Surgen movimientos populares de liberación, guerrillas, grupos de reflexión y resistencia, muchos conformados por cristianos, como sucedió en El Salvador, Haití o Nicaragua. Ambiente que interpela a la Iglesia latinoamericana y la conduce a replantear su misión.

⁶² *Ibíd.*, pp. 333-334.

Aunque se manifiesta abiertamente en la década de 1960, es consecuencia de un renacimiento eclesial más complejo: “Ya el Vaticano II⁶³, en la introducción a la *Gaudium et spes*, apuntó hacia una teología que partiera de la palabra viva de la realidad de nuestros pueblos y que la estudiara críticamente a la luz de la fe. Fue una rica intuición al final del Concilio. Su profundización y expresión metodológica se realizará en la teología latinoamericana”⁶⁴. Impulsados por estas mociones, un grupo de teólogos y pastoralistas latinoamericanos concluyeron que en este rubro América Latina se había constreñido a emular el discurso religioso europeo, y discernieron sobre la necesidad de elaborar una “a partir de la identidad cultural del continente latinoamericano y de la situación de opresión en que vive”⁶⁵.

Los documentos conciliares *Optatam Totius* y *Gaudium et spes* más el sínodo regional de Medellín (1968) allanaron el camino para que surgiera esta perspectiva, que en los inicios de la década de 1970 divulga sus primeros escritos como análisis sistemático⁶⁶. *Teología de la liberación. Perspectivas*⁶⁷, del peruano Gustavo Gutiérrez; y *Opresión-liberación. Desafío a los cristianos*⁶⁸, del brasileño Hugo Assman, son títulos pioneros de este despertar eclesial.

Con diversos aportes y enfoques, la TL es una postura inusitada ante la fe:

[...] la teología de la liberación nos propone, tal vez, no tanto un nuevo tema para la reflexión, cuanto una *nueva manera* de hacer teología. La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y, por ende, también de la porción de ella –reunida en *ecclesia*– que confiesa abiertamente a Cristo. Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose –en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha

⁶³ Desarrollado en cuatro sesiones, entre 1959-1965, marcó las pautas de la gran renovación de la Iglesia, tanto en su estructura como en su misión en el mundo.

⁶⁴ Roberto Oliveros, “Historia de la Teología de la Liberación”, en Ellacuría y Sobrino, *op. cit.*, p. 25.

⁶⁵ Juan José Tamayo-Acosta, *Para comprender la Teología de la Liberación*. Navarra: Verbo Divino, 1989, p. 54.

⁶⁶ Hay literatura abundante sobre el tema con este enfoque histórico. Destacan, de Enrique Dussel, *Teología de la Liberación. Un panorama de su desarrollo* (México: Potrerillos Editores, 1995). *La teología de la liberación latinoamericana a treinta años de su surgimiento. Balance y perspectivas*, de Luis Gerardo Díaz Núñez (México: Universidad Autónoma del Estado de México, 2005). Y el valioso estudio *Teología en América Latina, vol. III. El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, de Josep-Ignasi Saranyana, (dir.) y Carmen-José Alejos Grau (coord.) (Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2002).

⁶⁷ Luego de su aparición, en 1971, ha visto innumerables ediciones. Roberto Oliveros afirma que esta obra es un hito, ya que “dibujó los trazos maestros para elaborar una teología de la liberación” (p. 33).

⁶⁸ La primera edición se hace en Montevideo, Uruguay, en 1971. Luego aparecerá en España, con el título *Teología desde la praxis de la liberación*, en 1973.

contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraternal– al don del reino de Dios⁶⁹.

Con su estilo inconfundible, Cardenal también explicó esta aportación continental: “[...] es una teología enteramente nueva que replantea, a la luz de la revolución, todos los temas de la teología tradicional: Dios, Cristo, la Iglesia, el sacerdocio, el matrimonio, el trabajo [...]. Esta es una teología de la clase oprimida, mientras que la otra es de la clase dominante”⁷⁰. Apreciación que conlleva un contenido medular: la opción por el pobre, atender –como dice Gutiérrez– la “dignidad humana pisoteada” y el “despojo de la inmensa mayoría de los hombres”. Según la TL, aquí está el “lugar teológico por excelencia”⁷¹, tesis categóricamente bíblica:

La opción por el pobre significa, en última instancia, una opción por el Dios del reino que nos anuncia Jesús. Toda la Biblia, desde el relato de Caín y Abel, está marcada por el amor de predilección de Dios por los débiles y maltratados de la historia humana. Esa preferencia manifiesta precisamente el amor gratuito de Dios. Eso es lo que nos revelan las bienaventuranzas evangélicas; ellas nos dicen con estremecedora sencillez que la predilección por los pobres, hambrientos y sufrientes tiene su fundamento en la bondad gratuita del Señor.

El motivo último del compromiso con los pobres y oprimidos no está en el análisis social que empleamos, en nuestra compasión humana o en la experiencia directa que podamos tener de la pobreza. Todas ellas son razones válidas que juegan sin duda un papel importante en nuestro compromiso, pero, en tanto que cristianos, éste se basa fundamentalmente en el Dios de nuestra fe. Es una opción teocéntrica y profética que hunde sus raíces en la gratuidad del amor de Dios, y es exigida por ella. Bartolomé de las Casas, en contacto con la terrible pobreza y la destrucción de los indios de este continente, la explicaba diciendo: “Porque del más chiquito y del más olvidado tiene Dios la memoria muy reciente y muy viva”. De esta memoria nos habla la Biblia⁷².

Acorde con esta línea, Cardenal insiste en que la penuria es un escándalo en la Biblia: “Dios quería hacer de Israel un pueblo fraterno en el que no hubiera indigentes. La existencia de la pobreza es una ruptura de la solidaridad entre los hombres e impide la comunión con Dios”⁷³. Yahveh no es indiferente al sufrimiento del hombre. Por eso en los códigos de la Alianza se privilegia el derecho del forastero, la viuda, el huérfano y el que no posee tierra, y se reprocha la tiranía en cualquiera de sus formas. Fundamento que aprovechan los profetas es sus oráculos de condena: “Así dice Yahveh: / ¡Por tres crímenes

⁶⁹ Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, p. 72.

⁷⁰ Cardenal, *La santidad de la revolución*, Salamanca: Sígueme, 1978, p. 60.

⁷¹ Tamayo-Acosta, op. cit., p. 62.

⁷² Gutiérrez, “Pobres y opción fundamental”, pp. 309-310.

⁷³ Cardenal, “La santidad de la revolución”, pp. 50-51.

de Judá y por cuatro, / seré inflexible! Porque venden al justo por dinero / y al pobre por un par de sandalias; / pisan contra el polvo de la tierra la cabeza de los débiles, / y el camino de los humildes tuercen...” (Am 2, 6-7).

Prerrogativa que llega hasta el Nuevo Testamento en el discurso inaugural de Jesús: “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor...” (Lc 4, 18-19). Idea secundada en Hechos de los Apóstoles, las cartas paulinas y la epístola de Santiago: “Escuchad, hermanos míos queridos: ¿Acaso no ha escogido Dios a los pobres según el mundo como ricos en la fe y herederos del Reino que prometió a los que le aman? ¡En cambio vosotros habéis menospreciado al pobre! ¿No son acaso los ricos los que os oprimen y os arrastran a los tribunales?” (St 2, 5-6).

Afincado en esta cosmovisión bíblica y teológica, previa a cualquier doctrina sociológica, el profetismo cardenaliano tiene como propósito mostrar el mundo de los desprotegidos para subvertir su realidad: los moradores de Acahualinca son paradigma de quienes viven una “infancia espiritual” que los dispone a abandonarse a Dios. Pero evita una lectura constreñida a lo “celestial”, que negaría su dinamismo profético y conllevaría una actitud “cómoda y tranquilizante”. En la Biblia –analiza Gustavo Gutiérrez–, ser pobre quiere decir morir de hambre, ser analfabeto, ser explotado, no saber que se es hombre. Lo que se concreta en hebraísmos como *'ebyôn* (el que desea, el mendigo, aquel a quien le falta algo y lo espera de otro); *dal* (débil, flaco); *'ani* (el encorvado, el que está bajo un peso, el que no está en posesión de toda su capacidad y vigor, el humillado); *'anaw* (el humilde ante Dios). Y en el Nuevo Testamento es común el griego *ptojos* (el que no tiene lo necesario para subsistir, el miserable, el obligado a la mendicidad). Así también en *OM* hay rostros, posturas y situaciones de indefensión nada etéreos: “Niños de ojitos virados”, “niños enclenques desmirriados lempos mayates”, “con el estómago soplado y canillas como palillos”. Mujeres agachadas, vejadas, viudas, dejadas, junto al desagüe lavando las tripas que arroja el rastro; o la que se volvió loca y la que tiene los senos tristes.

Pero Acahualinca está en un desamparo tal que una salida es impensable y obliga a esa queja milenaria: “[...] Los mendigos tienen que retirarse del camino, / a una se ocultan los pobres del país. / [...] / Desde la ciudad gimen los que mueren, / [...] ¡y Dios sigue

sordo a la oración!” (Jb 24, 1-12). Mas Cardenal opta por la confianza; en *OM* la duda de Job se convierte en certeza. El profeta ve en un papayo a Yahveh que no abandona a sus predilectos; ellos poseerán la Luna, por eso trajinan festivos en medio del aflicción: “Los rostros de esa gente, sonrientes, pero cubiertos de moscas” (*OM*, 11).

Luego del sismo de la miseria, el poeta exhibe otro, la dictadura:

Allá arriba, “La Loma”, en lo que quedaba de aquel volcán.

“–Muchacho bruto, ¿por qué no declararás? – Me vuelven a atar los pies...”.

En las ruinas del volcán que hizo huir a los antepasados
el palacio con ametralladoras trincheras tanques cañones
como la erupción prehistórica aterrizando al pueblo

¿Ahora para dónde huir?

(*OM*, 13-14)

Los versos remiten a un pasaje cruento de la historia continental: “[...] se abría la época –en los veinte– de la política de la Buena Vecindad en Washington, pero era preciso contener a sangre y fuego la agitación social [...]. Alrededor de 20 años –unos más, otros menos– permanecieron en el poder Jorge Ubico en Guatemala, Maximiliano Hernández Martínez en El Salvador, Tiburcio Carías en Honduras y Anastasio Somoza en Nicaragua⁷⁴. En este país, La Loma, antiguo Palacio Presidencial hasta 1972, fue símbolo de muerte y represión:

En el ascenso de poder que siguió vertiginosamente adelante después de la muerte de Sandino y la caída de Sacasa, abandonó el Campo de Marte y se situó más estratégicamente en la loma de Tiscapa. Allí construyó su fortaleza, articuló en una nueva modalidad el Ejército que le habían heredado los oficiales de Infantería, asentó la cabeza de su trono y murió en el pináculo de su poder, dejando a sus dos hijos, Luis y Anastasio, la herencia política más grande que ha visto América y uno de los poderes económicos más fuertes del continente; su modo de gobernar fue una constante y clarísima ecuación que nadie ha logrado escribir en la vida de un país americano; ejército contra pueblo, ejército contra ejército y pueblo contra pueblo⁷⁵.

Aquí, Tachito encabezaba torturas brutales y fueron atormentados los rebeldes de abril, además de otros opositores al régimen. Con métodos inimaginables, psicológicos y físicos, se lastimaba o extinguía a los presos. Ahí estaban el Cuarto de Costura –ya no para confeccionar prendas, sino donde había un polígrafo y una grabadora para registrar

⁷⁴ Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, 68.^a ed., México: Siglo XXI, 1996, p. 177.

⁷⁵ Chamorro, *op. cit.*, p. 198.

declaraciones y gritos en medio del suplicio⁷⁶. El Jardín de los Leones, donde algunos cautivos eran confinados a compartir espacio con las bestias, en celdas contiguas, divididas apenas por delgados barrotes⁷⁷. Y la Chiquita⁷⁸, prisión diminuta bajo una escalera, donde sólo se podía estar acostado:

–Trágate-la– me dijo el Coronel Somoza Debayle –¿No es tu propia sangre? No te hará daño–
Empecé a declarar mentiras, la voz entrecortada, las taquígrafas
recogiéndolo en el papel con su lápiz veloz... [...]
‘... me llevaron al jardín, donde habían visto a Narváez en la
jaula de la pantera en pijama y descalzo [...]
Desde mi casa se oían los rugidos en la madrugada.
Cuando tenían hambre. Cada madrugada. El zoológico de Somoza.

(OM, 16)

De gran fuerza sensorial e intertextualidad respecto de las memorias de Chamorro, estas líneas entrañan una mística ante el sufrimiento y el martirio. Es una denuncia templada con resonancias bíblicas apenas perceptibles. Cardenal emula a los profetas que reprochaban este pecado de las grandes ciudades. Con imágenes señeras, los heraldos de Dios reclaman a las urbes populosas la muerte del justo: “Los que han comido la carne de mi pueblo / y han desollado su piel / y quebrado sus huesos, / los que le han despedazado como carne en la caldera, / como vianda dentro de una olla, / clamarán entonces a Yahveh, / pero él no les responderá: / esconderá de ellos su rostro en aquel tiempo, / por los crímenes que cometieron” (Mi 3, 3-4). O: “Escuchad la palabra de Yahveh, hijos de Israel, / que tiene pleito Yahveh con los habitantes de esta tierra, pues no hay ya fidelidad ni amor [...] / sino perjurio y mentira, asesinato y robo, / adulterio y violencia, sangre que sucede a sangre” (Os 4, 1-2). El poeta comulga con esta profecía en tanto juzga que la muerte y la violencia, consecuencia de la lucha por la justicia, transgreden un ideal religioso:

Los reflectores reflejados abajo en la laguna volcánica.
Aullido de fieras en la madrugada.
– No quiere declarar– Ahora por más tiempo... Más tiempo. Grito
pidiendo piedad. No hay piedad. Nuevamente al agua.

(OM, 14)

⁷⁶ Vid. Chamorro, *op. cit.*, capítulo IX, pp. 69-84.

⁷⁷ El presidente de Guatemala Castillo Armas regaló a Somoza dos leones africanos, que tenía en su zoológico, con una pantera negra, tigrillos y otros animales. (Vid. Chamorro, *op. cit.*, p. 86).

⁷⁸ Chamorro, *op. cit.*, pp. 160-161.

En medio del dolor, el atormentado pide socorro en vano. Es un collage intertextual apenas percibido, pues no lo distingue ninguna marca tipográfica. Pero los ecos del salterio son evidentes: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? / ¡Lejos de mi salvación la voz de mis rugidos! / Dios mío, de día clamo, y no respondes, / también de noche, no hay silencio para mí” (Sal 22, 2-3). Pasaje conocido porque en el Nuevo Testamento es puesto en labios de Jesús crucificado. Con este solo recurso, Cardenal redimensiona la congoja de quienes viven días aciagos a causa de la iniquidad.

El hombre ultrajado no clama a su verdugo (jamás mitigará el tormento de su víctima ni tendrá compasión), sino a quien le responderá, aunque tarde. Es necesario perseverar en medio de la prueba. En esto radica el sentido del martirio, tema central de la TL, que ve en el pueblo martirizado al “siervo de Yahveh liberador y redentor de toda la historia”. Y lo es en tanto su dolor, su “existencia crucificada”, denuncia el pecado del mundo y pide la conversión. Esta misión es fidedigna sólo cuando el vejado se resiste él mismo a tiranizar, sostiene la esperanza, lucha solidariamente por implantar el derecho y deja a Dios ser Dios a través de su propio abandono confiado en las manos del Padre y del perdón a los enemigos⁷⁹. Hay en ese grito insistente del que implora clemencia un gozo pascual –como dice Gustavo Gutiérrez– propio a un tiempo de suplicio. Convicción que habrá de confirmarse hasta el desenlace del oráculo.

El Reino de Dios ha comenzado⁸⁰

Cardenal nos llevó al paraje dantesco de Acahualinca y ahora atenúa su voz para dirigirse a Rugama⁸¹, receptor interno que le permite abordar un discurso clave en su verso profético:

⁷⁹ Cf. Javier Jiménez Limón, “Sufrimiento, muerte, cruz y martirio”, en Ellacuría y Sobrino (comp.), *Mysterium Liberationis II*, 2ª. ed. El Salvador: UCA, 1992, p. 488.

⁸⁰ Tercera estancia, vv. 141-231.

⁸¹ Con gran admiración, Cardenal esboza así la biografía del combatiente: “El 15 de enero de 1970 tres jóvenes se batieron contra todo un batallón de la Guardia Nacional [...] y murieron heroicamente después de un espectacular combate que presenció gran parte de la población. Uno de los tres jóvenes era el poeta Leonel Rugama, de 20 años, que hacía pocos meses se había incorporado a la guerrilla urbana. Había publicado algunos poemas en *La Prensa Literaria* –y, a pesar de su juventud, prometía ya ser uno de los grandes poetas nicaragüenses– [...] Anteriormente había estado cinco años en el Seminario estudiando para el sacerdocio. Se dice que cuando en el combate estaban ya casi sin parque y un guardia les gritó que se rindieran, Leonel Rugama gritó: ¡Que se rinda tu madre! Y que ya herido seguía disparando” (Cardenal [comp.], *Poesía nicaragüense*, La Habana: Casa de las Américas, 1973, p. 609). Esta fascinación por el joven artista que se rebela contra el somocismo también es registrada por dos excelsas plumas, que le dedican algunas páginas en sus memorias: Sergio Ramírez (*Adiós muchachos. Una memoria de la revolución sandinista*. México:

el Reino de Dios, cuya implicación inmediata es el advenimiento del “hombre nuevo”. En nueve ocasiones, “dialoga” con el novel combatiente⁸².

*Sucedió que te metiste a la clandestinidad
y moriste en la guerrilla urbana
Toda vida une
une y no divide
(integral)
Por eso diste tu vida vos
en el quinto planeta de una estrella de la vía Láctea⁸³.*

(OM, 16-17)

En estas interlocuciones se condensa un dato clave en la biografía de Rugama: el ingreso a la guerrilla del FSLN y su desenlace, pero explicando su sentido en los versos finales. Aun cuando paradójico, el deceso violento del rebelde es una cruenta manera de enriquecer la vida. Idea que se torna aún más significativa a partir de la imagen hiperbolizada de la séptima línea: “en el quinto planeta de una estrella de la vía Láctea”.

Leemos a continuación las interlocuciones tres y cuatro:

Aunque la muerte es tan antigua como el cosmos
los antiprotones combaten a los protones
los antineutrones combaten a los neutrones
la antimateria combate a la materia [...]
'En verdad, en verdad os digo
la revolución está en medio de vosotros'
*Es suicidio no hacerla decías a los amigos
en la Cafetería La India.*
En medio de la tendencia general a la desintegración
hay una tendencia inversa
a la unión. Al amor [...]
*Por eso vos Leonel Rugama poeta de 20 años
te metiste a la guerrilla urbana.
Ex-seminarista, marxista, decías
en la Cafetería La India que la revolución
es la comunión con la especie.*

(OM, 17-18)

En ambos casos, el enunciador recrea ideas de las charlas que el héroe guerrillero sostenía en el emblemático lugar⁸⁴. En el verso once, además, se nombra por primera vez a

Aguilar, 1999) y Tomás Borge (*La paciente impaciencia. Una especie de diálogo con el mundo*. México: Diana, 1989).

⁸² Vv. 142-143, 147-148, 163-164, 172-176, 179, 186, 199, 213 y 229-231.

⁸³ En adelante, destacamos en cursivas las interlocuciones que corresponden al análisis.

Rugama, y se abrevian más aspectos biográficos: “poeta de 20 años”, “ex-seminarista” y “marxista”. En este momento, el oráculo extiende el campo semántico aludido en las interlocuciones precedentes: la praxis revolucionaria vivifica. Coherente con su gusto por la ciencia, Cardenal compara este proceso con la materia: aunque antagónica, tienden a la integración. Así, el deceso del combatiente en pugna contra la dictadura se reinterpreta desde el lenguaje poético como acto evolutivo ineludible.

En las interlocuciones cinco y seis, vuelve la trascendencia de la actividad revolucionaria de Rugama, pero esta vez desde una perspectiva distinta y clave para la interpretación profética del poema:

Anunciad que el Reino de Dios está cerca.
Como una célula seminal masculina penetra en el óvulo femenino...
Por eso peleaste toda la tarde en aquella casa.
Después de todo Dios también es ciudad
(Dios como Ciudad:
la Ciudad del encuentro definitivo
de cada hombre con todos los hombres
la Ciudad de la identidad y la comunidad consumada
la Ciudad de la Comunión)
Por esa Ciudad entraste a la guerrilla urbana.
También es semejante a un grano de mostaza
También la revolución es semejante a una célula que se hace dos
y cada una de esas dos otras dos etc.
y a un embrión de hombre que va creciendo.

(OM, p. 18-19)

El augurio de un reino divino aparece por primera ocasión en el poema cuando se incorpora una voz urgente del Nuevo Testamento: “Anunciad que el Reino de Dios está cerca”. Es la convicción por excelencia de los profetas que, renovada y osadamente, recupera Jesucristo. Luego del asesinato de Juan Bautista, comienza su tarea con esa invitación y proclama: “Convertíos porque el reino de Dios está cerca” (Mt 4, 17). Palabras

⁸⁴ En este café, situado en Managua, el oriundo de Estelí departía con sus camaradas, según testimonio de Octavio Robleto: “Llegar alguien a La India significaba empezar a ser amigos, sin necesidad de especiales presentaciones y sin indagar antecedentes ni consecuentes, sin ningún convencionalismo. La cafetería La India estaba en la antesala de un hotelito, el Santa Cruz. Leonel llegaba y a veces se sentaba a nuestra mesa para saludar y cambiar unas palabras, pero a los quince o veinte minutos se levantaba y pasaba al comedor del hotel Santa Cruz, que era el sitio preferido de él. Si uno quería hablar con Leonel, pues, pasaba ahí y lo llamaba. Allí tenía el grupo de amigos de su afinidad. Muchos sabíamos del Frente, pero no se movía allí esa cuestión, había mucha discreción, no nos interesaba que se supiera que pertenecíamos al Frente. Aparentemente, allí se llegaba a hablar únicamente de literatura, de libros, de pintura, o sencillamente a charlar con los amigos. Nunca se trataban las cuestiones políticas en ese ambiente” (CABESTRERO, *op. cit.*).

que recrea y actualiza Cardenal, por eso no recurre al entrecomillado ni a la transcripción. Del correlato conserva el apremio del “anunciad”, ante lo inminente; y deja a un lado el tema de la conversión, al que regresará a partir de otras menciones.

Después, el autor sugiere que Rugama luchó por esa causa “toda la tarde en aquella casa”. ¿Qué relación tiene la guerrilla urbana con la instauración de la presencia divina en el mundo? No lo dice el religioso. Es necesario retomar dos versos que preceden a la referencia sobre el anuncio del Reino comentada en el párrafo anterior. “‘En verdad, en verdad os digo / la revolución está en medio de vosotros’”. El uso de las comillas simples sugiere una intertextualidad que nos lleva al evangelio de Lucas: “Habiéndole preguntado los fariseos cuándo llegaría el Reino de Dios, les respondió [Jesús]: “El Reino de Dios viene sin dejarse sentir. Y no dirán: Vedlo aquí o allá, porque el Reino de Dios ya está entre vosotros” (Lc 17, 20-21). Conservando este sentido, el autor modifica los términos del original para empalmar revolución y teología. Pero el sentido se completa cuando se nombra abiertamente *Reino de Dios*.

La temática del Reino puede resultar extraña si se desconocen las condiciones religiosas en las que surge. Desde el Antiguo Testamento, Israel aguarda con premura este advenimiento. Cuando Salomón edifica el santuario de Jerusalén, Dios le confiesa en sueños que habitará allí definitivamente si el pueblo acata sus mandamientos. Los judíos creían literalmente la promesa, aun mientras los eventos históricos dilataron esa posibilidad. El templo fue destruido y los habitantes desterrados a Babilonia. A esta deportación siguieron más episodios: Israel no tuvo una independencia real; lo sometieron diversos pueblos. De modo que el ansiado gobierno de Dios hasta los tiempos de Jesús era una expectativa: anhelaban un mesías político y emancipador⁸⁵.

Cardenal reconoce en el mensaje de Jesús esta centralidad: “[...] Cristo no se predicó a sí mismo, [...] sino tan sólo predicó el Reino. O más exactamente traducido, reinado de Dios; pues no se trata de un lugar, como si se dijera ‘el reinado de Francia’, sino el reinado o gobierno de Dios. Alguien ha dicho que en tiempos de Cristo el término reinado de Dios tenía la misma significación subversiva que en nuestro tiempo tiene la palabra revolución”⁸⁶. En efecto, la cristología sostiene que un aspecto indiscutible en la

⁸⁵ Vid. Sicre, *El cuadrante. Parte II. La apuesta. El mundo de Jesús*, Navarra: Verbo Divino, 1997, p. 300.

⁸⁶ Cardenal, *Las ínsulas extrañas. Memorias II*, p. 315.

vida de Jesús es tal anuncio, amén del sitio de su nacimiento y que fue discípulo de Juan Bautista. Es el eje de sus acciones y palabras según los evangelios, pues no divulgó un código de virtudes, sino la cercanía de su Padre: “No desaparecerá esta generación sin que todo esto suceda” (Mt 24, 34). Y en los sinópticos dar a conocer esta proximidad es obligación de los discípulos: “Id proclamando que el Reino de los Cielos está cerca. Curad enfermos, resucitad muertos, purificad leprosos, expulsad demonios. Gratis lo recibisteis; dadlo gratis” (Mc 10, 7-8). Misión gozosa que se adelanta en el Antiguo Testamento: “¡Qué hermosos son sobre los montes / los pies del mensajero que anuncia la paz, / que trae buenas nuevas, que anuncia salvación, / que dice a Sión: ‘Ya reina tu Dios!’” (Is 52, 7)⁸⁷.

¿Cómo será esta nueva situación en el mundo? Jesús emplea parábolas con imágenes comprensibles para su auditorio: siembra, pescadores, viñadores, mujeres que amasan el pan, comerciantes en perlas, banquetes, hijos que se marchan de casa. En su mayoría, relatos que suelen iniciar como “El Reino de los Cielos se parece a...” (lo cual es como expresar “Dios, cuando actúa con los hombres, se parece a...”). Desde el punto de vista literario, hallamos parábolas inspiradas en escenarios de la vida y de los hombres para ilustrar con ellas una acción de Dios (la levadura y el grano de mostaza, en Lc 13, 18-21). Las que corresponden a situaciones inventadas por Jesús, aunque no parten de lo cotidiano, son verosímiles y enseñan cómo llega el Reino (los trabajadores enviados a la viña, en Mt, 1-16; o el trigo y la cizaña, en Mt 13, 36-43). Y las que aluden a cómo debe actuar el oyente ante su instauración (las diez vírgenes, en Mt 25, 1-13; o el administrador astuto, en Lc 16, 1-13).

Cardenal adapta el recurso en formas accesibles y sucintas para sugerir que la revolución, el cambio hacia un mundo sin vejaciones, es un proceso. Se queda en la comparación; no explica ni propone personajes. Intercala metáforas en distintos versos y exige al lector una atención especial para unir los mensajes. Hablar del Reino es referirse a Dios mismo: “ciudad” y “grano de mostaza”, imagen que Cardenal toma de Marcos:

Decía también: “¿Con qué compararemos el reino de Dios o con qué parábola lo expondremos? Es como un grano de mostaza que, cuando se siembra en la tierra, es más pequeña que cualquier semilla que se siembra en la tierra; pero una vez sembrada, crece y

⁸⁷ Para ampliar el tema del reino de Dios, véase un estudio fundamental de Jon Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*, principalmente el capítulo IV, “La misión y la fe de Jesús” (San Salvador: UCA Editores, 1991, pp. 119-232).

se hace mayor que todas las hortalizas y echa ramas tan grandes que las aves del cielo anidan a su sombra”.

(Mc 4, 30-32)

Este dinamismo iniciado en lo ínfimo y que avanza descomunadamente es asimilado por el autor desde *Vida en el amor*:

Cristo nos dijo con muchas parábolas que el reino de los cielos es un proceso en evolución: es un grano de trigo, una semilla que el sembrador sale a sembrar al campo, una levadura que una mujer toma y revuelve con la masa, la semilla de un árbol de mostaza que cuando se siembra es la más pequeña de las semillas pero cuando crece sobrepasa a todos los arbustos y en sus ramas anidan las aves del cielo. Usó comparaciones de la naturaleza y de la vida ordinaria seguramente para darnos a entender que el reino de los cielos pertenece al mismo proceso de la naturaleza y de las cosas ordinarias. Y con ellas también nos quiso decir que el reino de los cielos era un proceso lento, como han sido lentas la formación de los astros a través de billones y billones de años, y la formación de la tierra a través de las largas edades geológicas –durante las cuales ya se venía formando en la tierra el reino de los cielos– y como son lentos también el crecimiento el árbol de mostaza y el de trigo⁸⁸.

En esta vertiente religiosa, valoramos el impacto de las imágenes referidas al Reino, Dios o transformación, incluidas en un mismo campo semántico: “célula seminal que penetra en el óvulo femenino”, “célula que se hace dos / y cada una de esas dos otras dos etc.”, y con un “embrión de hombre que va creciendo”. Acorde con el tiempo que le tocó vivir, el poeta hace confluír teología y ciencia, especialmente en el tema de la evolución. Pondera que la mutación social es consecución de lo que ocurre en la misma naturaleza: se perfecciona a partir de la separación y el contraste porque “Toda sustancia viva une. / ¿Qué es en realidad la fecundación? / Toda sustancia viva: fusión con lo diferente / unificación con lo opuesto” (OM, 17). Por ello imputa lo absurdo en este mundo convulso: “Y ahora pretenden con bazukas detener la historia”. Desde aquí se comprende la muerte de Rugama, necesaria para la concreción del Reino y portadora de un misterio oculto, teológico, “así como el grano de trigo y el de mostaza y la célula que para reproducirse tienen que dividirse, el hombre también para crecer tiene que morir, para formar así el hombre completo, que es el Cuerpo Místico [...]”⁸⁹.

La mutación social madura a partir de “retrocesos y callejones sin salida”, mas siempre empujando hacia delante:

⁸⁸ Cardenal, *Vida en el amor*, p. 157.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 158.

Cardenal simplifica y hace accesibles estas imágenes. No se apoya en rasgos apocalípticos ni escatológicos: no hay mar, tierra, voces estruendosas ni tronos. Sólo reitera de forma escueta dos notas de esta ciudad: en ella se encontrarán de manera definitiva los hombres y reinará la fraternidad. Tampoco emplea expresiones de consuelo, ausencia de muerte, llanto, gritos y fatiga. Todo ello parece estar implícito, resumido, en las palabras “encuentro”, “comunidad” e “identidad”. Concibe una “república de los cielos” terrenal; cierra el mínimo resquicio al discurso teológico tradicional (los que sufren hoy deberán esperar pacientes su recompensa en el más allá).

En esta perspectiva está situado Rugama, para quien la revolución es el único acceso al mundo nuevo, a la Ciudad de Dios –imagen creada por san Agustín–. Aquí no habrá escenas sórdidas como las de Acahualinca: Yahveh gobernará con justicia. Así, el ex-novicio trapense pregona la urgencia de irrumpir en la historia para adelantar la promesa: “[...] cree que la adhesión a la voluntad divina y el reconocimiento de la responsabilidad del individuo para con su sociedad, también significan el establecimiento de una sociedad superior sobre la tierra. Si la vida actual es comunidad, también lo será el reino de Dios”⁹². Convicciones que de igual forma le inspira una campesina en Solentiname: “Para mí la revolución y la religión van a la par. Porque de hecho, llegó el momento en que a Jesús se le iba a orar al campo, no dentro de la iglesia. Se iba a encontrar a Cristo en la ciudad, y eso quiere decir donde está la pobreza, donde se necesita la ayuda para al compañero”⁹³.

El oráculo celebra que Rugama haya muerto por esta Ciudad y a la vez constituye un testimonio fehaciente de la conversión cristiana auténtica. Desde este enfoque, el verso que abre la estancia muestra toda su hondura: “Los seminaristas iban de paseo a Acahualinca a ver las huellas” (*OM*, 16). Es la recreación de un poema del combatiente, como lo explica el mismo Cardenal: “Rugama escribió un breve poema irónico en el que dice que los seminaristas ‘íbamos de PASEO / a las huellas de Acahualinca’, y después dice que los seminaristas en 1969 (y esto es el año antes que lo mataran) ‘van de PASEO / a las huellas de Acahualinca’”. Ya no asiste de excursión al sitio arqueológico como turista; mira otro lugar: le subleva la indigencia del barrio. A partir de su fe en Cristo, siente el imperativo de construir la nueva urbe, prefiguración del Reino. En este punto, por la sola

⁹² Borgeson Jr., *op. cit.*, pp. 126-127.

⁹³ En Cardenal, “Vénganos a la Tierra la República de los Cielos”, *Cuadernos Americanos*, vol. 4, 40, julio-agosto 1993, pp. 42-43.

mención de los rastros geológicos, se unen tres historias, aunque no con la claridad suficiente:

Pero las coincidencias objetivas van más allá, desembocando en lo incongruo de que este barrio inmundo era –por razón de las famosas Huellas– un lugar de interés turístico, con lo cual las dos *historias* precedentes (la *geológica* y la *sociopolítica*) se vienen a entretrejer con la tercera –la *historia guerrillera*– en cuanto “Los seminaristas iban de paseo a Acahualinca a ver las huellas”: entre ellos Leonel Rugama, el cual –fijándose no en las huellas sino en la gente pobre– se convirtió en guerrillero sandinista. El enlace entre las tres historias tiene, pues, su fundamento en una coincidencia geográfico-temporal de incongruencias dentro de la realidad misma⁹⁴.

Después, encontramos las interlocuciones siete y ocho, donde se vuelve a las ideas del cambio y la concreción de la voluntad divina, a los que se consagró el joven revolucionario:

La revolución es cambiar la realidad
Vamos Leonel Rugama a organizar las esperanzas
Posibilidades que no pueden ser soñadas por las computadoras [...]
Hacer concreto el reino de Dios [...]
Una nueva sociedad
un nuevo cielo y una nueva tierra [...]
un hombre nuevo y un nuevo canto
por eso moriste en la guerrilla urbana [...]

(OM, 20)

El vocativo de la séptima interlocución suma al lector y lo interpela. El colectivo “vamos”, dirigido al destinatario interno, declara que los ideales del guerrillero habrán de secundarse: su acción se prolonga en quienes bregan por un mundo distinto. No es un grito belicoso, sino la convocatoria audaz para forjar otra realidad. El espectáculo sórdido de Acahualinca y las cámaras de tortura de Somoza que ha denunciado el profeta serán extintos, por eso hay que avivar la fe. Es una invitación gozosa que viene de las exhortaciones proféticas: “¡Despierta, despierta! / Revístete de tu fortaleza, Sión! / ¡Vístete tus ropas de gala, / Jerusalén, Ciudad Santa!” (Is, 52, 1a).

La octava interlocución conserva una estructura similar a las anteriores. Precedida del nexos causativo “por eso”, debe leerse en el contexto de los versos que le anteceden, donde se augura la irrupción de una “sociedad nueva”. Nos remite a la capital resurgida que Isaías vaticina en la cita anterior. Pero en el oráculo moderno no es la Jerusalén celestial o

⁹⁴ Pring-Mill, *op. cit.*, p. 25.

Sión; el poeta emplea sustantivos dispuestos en binas: cielo-tierra, hombre-canto, indicios que el futuro será integral, histórico y metahistórico.

Ubicado entre ambas interlocuciones, el verso “Hacer concreto el reino de Dios” es clave para inferir lo que Cardenal calla cuando yuxtapone las historias geológica y sociopolítica: el Reino en este mundo es una manera de afirmar la trascendencia divina:

Lo que Jesús entendió por reino de Dios fue algo que tenía que ver con lo histórico-social, no sólo con lo trascendente. Jesús lo anunció por razones religiosas, porque era la voluntad de Dios, pero su contenido no era religioso en el sentido de ahistórico y asocial. Para recalcar este punto, J. L. Segundo afirma que el reino de Dios anunciado por Jesús era una realidad política; no en oposición a religioso, sino en oposición a lo puramente trascendente o puramente individual. [...] Llámese el reino de Dios una realidad política o histórico-social, lo importante es recalcar su dimensión histórica para Jesús. Para él, el reino es “de Dios”, es lo que ocurre en la historia cuando “Dios” reina; pero cuando Dios reina, algo ocurre “en la historia” que la transforma u configura de una determinada manera y en contra del antirreino⁹⁵.

El núcleo de este mensaje se afianza en la novena interlocución. A manera de epifonema, el poeta esboza el significado central de la praxis del seminarista converso:

*Vos Leonel Rugama acribillado y llevado a la morgue
manchado de tierra y sangre dijo “La Prensa”
fuiste la luz al final de un túnel.*

(OM, 21)

Esta mención se integra de imágenes referidas al cadáver del combatiente. En las dos primeras líneas, hay una estructura binaria: “acribillado y llevado”, “tierra y sangre”, para hacer más visual y cruda la estampa del martirio. A este campo semántico se contrapone otro, a modo de antítesis, en el tercer verso: a pesar de su muerte trágica, Rugama es claridad. Metáfora a la que se agrega otra: el “túnel”, símbolo de la clandestinidad en la que ha combatido el guerrillero, el sufrimiento y la muerte.

La *luz* es una alegoría que nos lleva al texto bíblico. En Isaías es la revelación de Yahveh: “El pueblo que andaba a oscuras / vio una luz grande. / Los que vivían en tierra de sombras, / una luz brilló sobre ellos. / Acrecentaste el regocijo, / hiciste grande la alegría” (Is 9, 1-2a). Después, el Nuevo Testamento se retoma y actualiza esta imagen en la persona de Cristo: Dios mismo entre los hombres. Confesión fundamental en el evangelio de Juan,

⁹⁵ Sobrino, “Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la Liberación”, en Ellacuría y Sobrino, *Mysterium Liberationis I*, p. 487.

en cuyo prólogo se habla de Jesús como el “Verbo”, la “Palabra que existía desde el principio”: “En ella estaba la vida / y la vida era la luz de los hombres, / y la luz brilla en las tinieblas, / y las tinieblas no la vencieron” (Jn 1, 4-5). Revelación que el evangelista pone en labios del Mesías: “Jesús les habló otra vez diciendo: ‘Yo soy la luz del mundo: el que me siga no caminará en la oscuridad, sino que tendrá la luz de la vida’” (Jn 8, 12).

Más allá de la intertextualidad literaria, Cardenal pretende hacer una relectura teológica. El ex-seminarista es fulgor y vida en tanto prolonga los pasos de los profetas y del Enviado. Esta dinámica contradictoria vida-muerte-vida como preámbulo de la claridad es imprescindible para el cambio, “para acelerar la evolución, el imperio moral de colaborar con la Revolución”⁹⁶. Apremiado por su contexto, Rugama responde al imperativo cristiano de hacer que Dios gobierne, lo que implica emancipar a su pueblo de la injusticia dictatorial, aunque pague con su sangre. Emula el pasaje cruento del modelo en que se inspira. Es *alter crucificado* que actualiza la redención, hecho que lo convierte en arquetipo de discípulo, en el sentido que anota Mircea Eliade: “[...] no existe más que un solo medio de obtener la salvación: reiterar ritualmente este drama ejemplar e imitar el modelo supremo, revelado por la vida y las enseñanzas del Maestro. Por lo demás, este comportamiento es coherente con el pensamiento mítico auténtico”⁹⁷.

Cardenal inmortaliza al héroe, mas con la mirada puesta en la trascendencia. En *OM* lo profético, religioso y mítico se unen en un entramado de símbolos que van al corazón de la historia, el de la luz al final del túnel es rotundo. En este orden, líneas recientes del autor pueden resultar reveladoras. Estamos ante un místico que no deja la última palabra a la derrota:

Lo que ahora sabemos: que el universo no es como lo vemos, que los colores no están en los objetos, que hay otros colores que los ojos humanos no perciben, que la verdadera realidad es otra y no la podemos imaginar, nos puede hacer entender mejor esas palabras de la revelación bíblica de que en el universo habría una luz diferente de la luz ordinaria. Y una vida también diferente. (Ya que Luz, Verdad y Vida son sinónimos).

También a mí se me ha vuelto más claro lo que san Pablo dice de que “ahora vemos como en un espejo” (y debemos tomar en cuenta que en aquel tiempo los espejos eran generalmente de metal bruñido y serían bastante opacos) pero que después veríamos cara a cara⁹⁸.

⁹⁶ Jesús Mañú, *Ernesto Cardenal. Vida y poesía*. Caracas: Universidad Simón Bolívar, 1990, p. 56.

⁹⁷ Mircea Eliade, *Mito y realidad*. Madrid: Guadarrama, 1973, p. 188.

⁹⁸ Cardenal, “En tu luz veremos la luz”, en *Este mundo y otro*. Madrid: Trotta, 2011, p. 85.

Hacia el hombre nuevo⁹⁹

Cardenal dedica cuantiosos versos para esbozar momentos clave de la evolución social, comenzada en las cavernas con el descubrimiento del fuego y la caza como actividad fundamental. Hay una forma tribal de propiedad y una división del trabajo incipiente: las mujeres cuidan a los hijos y los hombres cazan, pescan y recolectan frutos. Con la domesticación de los animales y la agricultura, se inicia la forma comunal que deviene en una posesión privada de la tierra. Luego, aparecen dueños y subordinados como fuerzas antagónicas: unos compran el trabajo de otros; o se apropian de ellos. Así, comienza la esclavitud.

El poeta bosqueja de esta manera las bases del desarrollo de la sociedad feudal, la burguesa y la capitalista industrial de nuestros días. Hace hincapié en la división de clases, el origen de la guerra y las dictaduras. Al tiempo insiste en incorporar ideas marxistas a su quehacer literario, ligándolas a su fe cristiana en forma tal que no encuentran contradicción, al menos en cuanto a los anhelos de un cambio estructural y el rechazo a las injusticias. Reprueba la estructura capitalista desde sus raíces:

[...] Los capitalistas no tienen derecho a tener lo que tienen. Ellos se han apropiado de los bienes de los demás, y eso es un robo. No se trata de sus bienes de uso personal sino del capital, de medios de producción, de la tierra que el capitalista no trabaja. Y de la tierra viene todo lo demás. Lo primero era la propiedad de la tierra, y la tierra ha sido robada. Un señor feudal no había producido la tierra que poseía. Se la quitó a los pobladores que allí había. Y después, esta riqueza robada fue la que se transformó en riqueza industrial, al principio de la época industrial. La posesión de tierras se transformó en posesión de fábricas. Pero el origen había sido un robo, un despojo.¹⁰⁰

Al principio, los hombres conviven de modo fraternal: no existe explotación. Después, el nacimiento de los bienes individuales y la esclavitud provocan que grandes extensiones territoriales sean acumuladas en pocas manos. El resultado: servidumbre sin recompensa, competencia gremial, sustitución del trueque por el comercio basado en el dinero y una división del trabajo más profunda a medida que se complican las formas de producir y las relaciones entre las personas. Así se va afianzando el capitalismo, con métodos sofisticados de sometimiento. Llegado a este punto, Cardenal ilustra la esclavitud

⁹⁹ Cuarta estancia, vv. 232-363.

¹⁰⁰ Cardenal, *La santidad de la revolución*, p. 47.

moderna en la imagen de la prostituta, “la venta de una mujer y su uso como ‘medio de producción’ de capital para otros hombres”¹⁰¹:

Conozco gente buena y decente que
 imagina el futuro como repetición del presente.
Flaca como una ranita... Le dicen:
–Pero vos estás toda flaquita, parecés ranita.
–Es que cuando no entraban muchos hombres conmigo
me castigaban y no me daban de comer.
Es que eso es fregado, hasta con picados y con hombres feos
me tenía que meter.
– ¿Y por cuánto te vendieron?
– La Pichula me vendió por 300 pesos...
 76.4 millones para las unidades procesadoras
 90.6 millones para instalaciones
 13.9 millones para concesiones
 46.7 millones para contratistas
 La refinería cuenta con...
“Importar equipo y materia prima sin impuestos, y
exportar, también sin impuestos, productos...”
Que digan los arzobispos al pueblo, éstos son tus opresores.

(OM, 25-26)

En los dos primeros versos, el yo poético se convierte en testigo (“conozco”) de quienes conciben el porvenir como una prolongación de lo actual. El tercer verso introduce un diálogo en el que intervienen dos personajes anónimos: una tercera persona en plural, tácita en la forma verbal “dicen”; y una mujer comercializada por la “Pichula”. Ambos recursos, testimonio y parlamento, quedan enlazados en la víctima de lenocinio. La ironía es obvia: son puestas en duda la “bondad” y “decencia” de la gente pasiva e indiferente; en cambio, sobresale la integridad de la mujer endeble.

El décimo verso cierra el coloquio e introduce otra voz. Luego que la explotada responde que Pichula la vendió por 300 pesos, entre los versos 11-15, hallamos un reporte financiero que registra cantidades y conceptos. El significado de esta relación se amplía a las líneas 16 y 17, con una cita textual referida a la premisa del libre mercado: importar y exportar sin barreras. Este empalme de conversación y cifras genera una atmósfera absurda. Indigna la desproporción entre el raquítrico “precio” por la venta de la mujer (pesos) y las jugosas cantidades (millones) para los dueños del capital. Así, por antítesis, pero no de manera expresa, el texto provoca al lector y lo cuestiona:

¹⁰¹ Urdanivia Bertarelli, *op. cit.*, p. 144.

Elegir la prostitución como el estado típico de alienación no es causal, lo que se quiere señalar es que las personas pertenecientes a las clases sociales más bajas no son dueñas de sí mismas ni siquiera en aquello que supuestamente es lo más personal e íntimo que un ser humano posee: su sexualidad [...]

Cardenal va más allá todavía pues la venta de esta mujer da lugar a una comparación mayor y no menos grave: el entreguismo del régimen somocista que hizo de Nicaragua lo que “La Pichula” con la prostituta, vender al país al mejor postor y enriquecerse personalmente gracias al trabajo de otros¹⁰².

Hasta aquí el fragmento sólo es una denuncia social. ¿Dónde establece vasos comunicantes con la profecía? En el verso que cierra el bloque está la respuesta: “Que digan los arzobispos al pueblo, éstos son tus opresores”, recreación de las exhortaciones que Dios hace a sus heraldos y a otros líderes religiosos con un propósito pedagógico: deben custodiar la doctrina y ser maestros de la moral y la religión. Isaías escribe para indicar que Yahveh le ha mandando anunciar y denunciar los atropellos que vive Israel: “Decid al justo que bien, / que el fruto de sus acciones comerá. / ¡Ay del malvado! Que le irá mal, / que el mérito de sus manos se le dará. / A mi pueblo lo oprime un mozalbete¹⁰³, / y mujeres lo dominan. / Pueblo mío, tus regidores vacilan / y tus derroteros confunden” (Is 3, 10-12). Apoyado en esta tradición, Cardenal recuerda el imperativo de los obispos, legatarios de aquel sacerdocio. Ellos, como dirigentes de las iglesias locales, deben confirmar en la fe a sus hermanos. No solamente se dedicarán al culto o al bienestar de las almas, sino también, y en especial, acusarán con rigor cualquier ofensa contra la dignidad humana, que los teólogos de la liberación llaman “pecado estructural”, porque genera pobreza y muerte a gran escala:

Para los que creemos en Dios y en la evolución, Dios creador es un Dios evolucionador. Dios ha creado el mundo por medio de la evolución (y la creación no ha terminado todavía). El pecado original es un misterio que no podemos explicar. Creo sí que ese pecado es una realidad muy evidente, pues consiste en que en los hombres hay tendencias al mal, hay instintos malos (el egoísmo) además de buenos. A diferencia del animal, en el que todo instinto natural es bueno, en el hombre hay instintos naturales que, aunque naturales, deben reprimirse. Eso es lo que quiere decir el pecado original. Ese pecado es colectivo, y lo concibo como un pecado estructural de carácter social y que se manifiesta en las estructuras sociales injustas (es la injusticia social). Pero este pecado es superable. El *hombre nuevo* es el que se ha liberado de él¹⁰⁴.

¹⁰² *Íd.*

¹⁰³ Referencia, quizás, al joven rey Ajaz, que gobierna Judá hacia el 735 a. C.

¹⁰⁴ En Borgeson Jr., “Ernesto Cardenal: Respuesta a las preguntas de los estudiantes de Letras”, *Revista Iberoamericana*, Madrid, 108-109, julio-diciembre 1979, p. 631.

El oráculo recuerda que los prelados y sacerdotes deben testificar con su vida la buena nueva del evangelio¹⁰⁵. A la vez denuncia cómo en momentos cruciales del continente la Iglesia jerárquica ha optado por las causas menos cristianas:

Por eso, como se ha dicho muy bien, es innegable que a nivel del episcopado se ha producido, en América Latina, un redescubrimiento de la dimensión profética del ministerio evangelizador. [...] que se hace posible a partir de una progresiva y radical desolidarización respecto de un sistema injusto y opresor, y una opción decidida por los pobres y oprimidos. Y que se expresa como anuncio efectivamente historizado del mensaje de salvación y como denuncia del pecado hecho presencia persistente en las estructuras sociales. No cabe duda de que el evangelio así anunciado vuelve a sonar como buena noticia para los pobres, y que la praxis de liberación encuentra respaldo en quienes se sitúan con libertad cristiana ante las clases dominantes y los gobiernos represivos¹⁰⁶.

Por medio del diálogo y el reporte financiero, el autor da pistas al lector para que infiera que la prostituta simboliza al pueblo, y Pichula los malos gobernantes que lo ofertan al mejor postor. En esta peculiar lectura de la historia, encuentra una ruptura del hombre con el plan de Dios. Los poderosos oprimen a los débiles. Hoy no se adora a Baal como en tiempos de Oseas: el nuevo ídolo es el capital engrosado a costa de vidas humanas. El símbolo de la mujer vendida en 300 pesos es un detonante más que provoca el coraje de Yahveh, quien hará escuchar su voz en el terremoto como un llamado a la conversión, pues otra vez se desposará con los suyos en “justicia y en derecho, en amor y en compasión”. De este modo, el nicaragüense encuentra en la palabra poética un blasón para defender a la comunidad, que es ante todo una congregación de fe:

Entramos a la Pascua de la Revolución.
Tras el bombardeo de palabras y de bombas
la lenta venta de vidas (horas/ meses/ años)
saboteada la fecundidad y la belleza saboteada
tras el terror en las calles llenas de radiopatrullas
la Central Intelligence Agency
anquilostomiasis y equisistomosis
la United Fruit frondosa como un cedro del Líbano
incendio de ranchos, la bota sobre el vientre encinta
y base-ball para que olvide el pueblo
(este es el misterio pascual de la revolución)
renaceremos juntos como hombres y como mujeres.

(OM, 30-31)

¹⁰⁵ Vid. *Documentos. Vaticano II*. “Dogmática *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia”, núm. 18-20.

¹⁰⁶ José María Castillo, “Sacerdocio, episcopado y papado”, en Ellacuría y Sobrino, *Mysterium Liberationis II*, p. 314.

Expresado ahora como un nosotros (“entramos”) en el verso inicial, el yo lírico proclama la buena noticia de la “Pascua de la Revolución”. En los profetas abundan estos preludios breves que introducen oráculos u otros géneros literarios, como “El pueblo que andaba a oscuras / vio una luz grande” (Is 9, 1). Cardenal asimila el recurso y lo revitaliza. Incorpora el máximo acontecimiento judío y lo adjetiva con un término familiar para el lector latinoamericano contemporáneo. Como en otros casos, la escritura en altas de ambos sustantivos pide una interpretación.

Registrada en el Éxodo, la Pascua es tanto el hecho histórico de la liberación del yugo egipcio como su celebración. Los hebreos estaban sometidos a estados y ciudades de Egipto o a pequeños reinos cananeos: “Les impusieron [...] capataces para aplastarlos bajo el peso de duros trabajos; y así edificaron para el faraón las ciudades de depósito: Pitom y Ramsés. Pero cuanto más les oprimían, tanto más crecían y se multiplicaban, de modo que los egipcios llegaron a temer a los israelitas. Y redujeron a cruel servidumbre a los israelitas [...]” (Ex 1, 11-14).

Los esclavos parecen resignados a un destino infranqueable: las armas y demás recursos están en poder de sus amos. Con todo, descubren algo más valioso, su dignidad. En medio del dolor, suplican al cielo y encuentran que Yahveh es la esperanza y en él dejan su destino: “[...] los israelitas gimiendo bajo la servidumbre, clamaron y su clamor, que brotaba del fondo de su esclavitud, subió a Dios. Oyó Dios sus gemidos, y acordose Dios de su alianza con Abraham, Isaac y Jacob” (Ex 2, 23-24). La opresión en la Biblia, por tanto, es un detonante que afianza una convicción religiosa: a partir de aquí se pone en marcha una experiencia inusitada entre los subyugados que abandonan su causa de liberación al Señor de la historia.

Como celebración, la Pascua está sellada por un rito: “Así lo habéis de comer: ceñidas vuestras cinturas, calzados vuestros pies, y el bastón en vuestra mano; y lo comeréis de prisa. Es Pascua de Yahveh. Yo pasaré esta noche por la tierra de Egipto y heriré a todos los primogénitos del país de Egipto [...] La sangre [del cordero sacrificado] será vuestra señal en la casa donde moráis [...] Este será un día memorable para vosotros [...]” (Ex 12, 11-14). De esta manera, los otrora esclavos celebran su fiesta de la libertad y el paso firme de Dios que ha bajado a acaudillarlos. Los símbolos pascuales evidencian que la emancipación no sólo es una meta a la que aspira el hombre por sus propias fuerzas, sino

un regalo misterioso: “[...] Difícilmente puede hallarse un signo más intenso: entre las ruinas de una ciudad que se destruye y ya no tiene más llanto por sus muertos, los hebreos del subsuelo empiezan a cantar y celebrar [...]”¹⁰⁷.

Reinterpretado por el poeta contemporáneo, aquel evento crucial permea *OM*. Pascua es Revolución, es decir, conversión de la realidad. La equivalencia resulta extraña y herética, por tratarse de dos ámbitos antagónicos en apariencia. Sin embargo, simplifica al receptor latinoamericano la comprensión del mensaje espiritual del texto en que se inspira. Fue la mejor correspondencia que halló Cardenal: el Dios liberador de los hebreos es el mismo que en cualquier lugar avasallado –Nicaragua en su momento con los Somoza– se levanta en favor de los indefensos.

El texto conserva su naturaleza literaria por la ambigüedad y polisemia que genera al yuxtaponer ambos conceptos. El religioso guarda el sentido hondo del cambio revolucionario. En su lugar da claves a fin de que el lector complete el significado de ese vínculo. Por un lado, el oráculo ha ido acumulando motivos que anuncian la urgencia de una transformación. Uno de ellos, quizá el más evidente, es la muerte de Rugama, como anticipo del paso de Yahveh por Managua. La sangre del cordero es sustituida por la del ex-seminarista: su muerte es inherente a la Pascua: “Por eso diste tu vida vos / en el quinto planeta de la Vía Láctea” (*OM*, 17), “Por eso vos Leonel Rugama poeta de 20 años / te metiste a la guerrilla urbana / [...] / la revolución / es la comunión con la especie. / Anunciad que el Reino de Dios está cerca” (*OM*, 18), “Vos Leonel Rugama acribillado y llevado a la morgue / [...] / fuiste la luz al final del túnel” (*OM*, 21).

Por otra parte, se insinúa de modo recurrente que la transformación social es ya una presencia divina: “En verdad, en verdad os digo / la revolución está en medio de vosotros” (*OM*, 17); “La revolución es cambiar la realidad”, “Hacer concreto el Reino de Dios”, “Una nueva sociedad / un nuevo cielo y una nueva tierra” (*OM*, 20). Asimismo, se ha esbozado un escenario de sometimiento y miseria que debe ser resarcido por Yahveh, como lo hizo en lo antiguo con los hebreos.

Ligando los anhelos de ayer y hoy, Cardenal pone al día la gesta del éxodo que conduce a la libertad. Convicción que ha descrito puntual:

¹⁰⁷ Pikaza, *op. cit.*, p. 80.

La Pascua Latinoamericana”, le llamó al cambio Segundo Galilea [...] La revolución como una pascua: muerte y resurrección.

Y es lo mismo que decir el hombre nuevo [...] Y es lo que Cristo le dijo a Nicodemo: “Hay que nacer de nuevo”. Que quiere decir revolución. Novedad, cambio, renovación, es lo que la Biblia está diciendo siempre cuando habla de nueva alianza, nueva Jerusalén, cántico nuevo, mandamiento nuevo, vino nuevo, cielos nuevos y nueva tierra: “He aquí que hago nuevas todas las cosas...”

Los miskitos en Nicaragua tienen una palabra muy bella para esto. Comúnmente a la revolución le llaman *rivolusan*, palabra obviamente tomada del inglés *revolution*. Pero cuando yo era ministro de Cultura descubrí que ellos tienen una palabra aborigen para decir revolución, y es *aisúkanka*, que quiere decir muda o cambio de piel, como el de las culebras y algunos otros animales¹⁰⁸.

Esta misma lectura trascendental y profética se corrobora en otros versos, por ejemplo, “la United Fruit frondosa como un cedro del Líbano”, empalmado entre las situaciones de persecución, injusticia y enajenación. Así, mediante la ironía, el autor sugiere que no se ha de tomar a la letra lo afirmado, sino en sentido contrario. ¿Cómo relaciona y compara dos términos aparentemente lejanos? En Centroamérica y el Caribe, la transnacional (llamada después United Brands) es sinónimo de la explotación norteamericana. Se destacó en el comercio de frutas tropicales. Conocida como Mamá Yunay (deformación del término "United"), se decía que era el verdadero poder en los países centroamericanos. El emporio causó un impacto muy negativo a tal grado que inspiró aseveraciones como ésta: “El Corán menciona el plátano entre los árboles del paraíso, pero la bananización de Guatemala, Honduras, Costa Rica, Panamá, Colombia y Ecuador permite sospechar que se trata de un árbol del infierno”¹⁰⁹. Fue un verdadero latifundio. Reprimía cualquier intento de reivindicación de los campesinos. “A las tierras les robaban el humus y a los trabajadores los pulmones”, refiere Eduardo Galeano; mientras los dictadores en turno velaban por los intereses del gigante:

Hacia 1930 América Central exportaba 38 millones anuales de racimos y la United Fruit pagaba a Honduras un centavo de impuesto por cada racimo. No había manera de controlar el pago del miniimpuesto (que después subió un poquito), ni la hay, porque aún hoy la United Fruit exporta e importa lo que se le ocurre y al margen de las aduanas estatales. La balanza comercial y la balanza de pagos del país son obras de ficción a cargo de los técnicos de imaginación pródiga¹¹⁰.

¹⁰⁸ Cardenal, *Las ínsulas extrañas. Memorias II*, pp. 317-318.

¹⁰⁹ Galeano, *op. cit.*, p. 174.

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 176.

La pujanza de la marca hace que el poeta la compare con un cedro del Líbano, de gran simbolismo. Mencionado por lo menos 70 veces en la Biblia, este árbol apreciado por su belleza, calidad y resistencia como material de construcción, fue utilizado por el rey Salomón para edificar el templo de Jerusalén. Así era la estima por la madera que el gobernante solicitó ayuda de Hirám (o Jirám), rey de Tiro, para traerla desde Fenicia y almacenarla en balsas. Y formó una leva en todo Israel de treinta mil hombres; los envió al Líbano, diez mil cada mes, por turnos; un periodo estaban allá y dos en sus casas¹¹¹.

En los Salmos, se afirma que los íntegros se levantan frondosos y fuertes como ese arbusto (Sal 92, 13-14). El motivo aparece de igual forma en los himnos cosmológicos para reconocer la majestad divina (Sal 104, 16-17). Y con una connotación positiva, Oseas lo usa como símil de la generosidad del Todopoderoso (Os 14, 6). Al igual sirve para hacer burla de los arrogantes y pecadores: prosperan en sus fechorías, mas serán destruidos, arrancados de raíz: “Galaad eras tú para mí, / cumbre del Líbano: / pero ¡vaya si te trocaré en desierto, / en ciudades deshabitadas! / Voy a consagrar contra ti a quienes te destruyan: / ¡cada uno a sus hachas! / Talará lo selecto de tus cederos, / y lo arrojarán al fuego” (Jr 22, 6-7). Con esta imagen, Ezequiel también propone una alegoría sobre la actitud soberbia de los egipcios (Ez 31, 3, 13).

Cardenal relee estos significados y afirma, con igual sarcasmo, que la United es un arbusto imponente; aunque parezca invencible, sucumbirá, porque el curso de la historia está en manos del Señor de la Tormenta: “Voz de Yahveh que desgaja los cedros, / Yahveh desgaja los cedros del Líbano, / hace brincar como un novillo al Líbano, / y al Sarión como cría de búfalo” (Sal 29, 5-6). Ésta es la fuerza de su oráculo, prolongación de los grandes nabíes que no cejaron ante la imponente realidad:

Cuando se conoce a fondo la época de los profetas, tenemos la impresión de que la historia es el gran obstáculo para creer en Dios, el escándalo que hace tropezar en el camino hacia él. Por eso resulta aún más sorprendente que sea la misma historia la que robustezca esa fe de los profetas en Dios. Ella, con sus vicisitudes, su lentitud agobiante en ciertos momentos, sus cambios repentinos en otros, aparece a los ojos de estos hombres como el lugar de la acción de Dios. Nada escapa a sus manos y de su dominio¹¹².

¹¹¹ Cf. 1 R, 5, 15-32.

¹¹² Sicre, *Profetismo en Israel. El profeta. Los profetas. El mensaje*, p. 453.

Otra clave del carácter trascendental y profético del nexo Pascua-Revolución está en el verso 11 del bloque que estamos analizando: “(este es el misterio pascual de la revolución)”. Como inciso o raya, esta clase de interrupciones aclaratorias son frecuentes en la Biblia. Secundando el recurso, el poeta intercala en el paréntesis una oración simple, a manera de yuxtaposición. De esta manera, del discurso referencial pasa a uno simbólico y religioso. Con celeridad nos regresa a la fiesta de la Pascua y la llama “misterio”, en tanto es muerte y a la vez vida. Este sentido quedaría incompleto sin la aseveración del verso 12, donde aparece la oración principal a la que se han subordinado las expresiones adverbiales previas: “renaceremos juntos como hombres y como mujeres” (*OM*, p. 31). Este juicio planteado con estructura bimembre tiene resonancias del kerygma cristiano predicado a los judíos: “Vosotros lo matasteis clavándole en la cruz por mano de los impíos; a éste, pues, Dios lo resucitó librándolo de los dolores del Hades, pues no era posible que quedase bajo su dominio” (Hch 2, 22-24). Confesión presente además en varios artículos de fe. Por ejemplo, Pablo dedica el capítulo 15 de su primera misiva a los corintios a discurrir sobre la resurrección; en un contexto de persecución, alienta a su comunidad a no claudicar en la fe: “todos seremos transformados” (1 Co 15, 51); “los muertos resucitarán incorruptibles y nosotros seremos transformados” (1 Co 15, 52). Idea que reaparece en este himno cristiano: “Si hemos muerto con él [con Cristo], también viviremos con él; / si nos mantenemos firmes, también reinaremos con él; si le negamos, también él nos negará; / si somos infieles, él permanece fiel, pues no puede negarse a sí mismo” (2 Tm 2, 11-13). Es así como, afianzado en el Mesías, vencedor del Hades, Cardenal redimensiona el sufrimiento y canta el cambio social.

Ha esbozado también en diversas figuras la historia de la humanidad apoyado en el análisis marxista. Lucha de clases, plusvalía, revolución y redención del proletariado se mezclan con lo religioso y científico:

Los animales no se devoran dentro de la misma especie.
 Y caramba, vos creías que Cristo *volvería* a la tierra.
 Que un día habría alegría para siempre.
 La Ciudad al fin de la historia
 donde la materia ya no será efímera.
 “...un nuevo una nueva tierra...” (¿nada menos?)
 (¿Y diréis entonces que el marxismo es “utópico”?)
 La transformación del gusano en crisálida y la
 crisálida

en mariposa

En suma: repartirnos la naturaleza
el hombre Nuevo al cual ya amamos

Si la historia de la humanidad fuera 24 horas
digamos

la propiedad privada, las clases, la división
de ricos y pobres: serían los últimos 10 minutos.

LA INJUSTICIA / los últimos 10 minutos.

(La última capa de tierra con cerámica Maya y llanta Goodyear)

Todo el gran subconsciente pues
es comunista.

(OM, 26-27)

Este ahínco es aprovechado por los detractores del artista para denostar su vena poética¹¹³. Con todo, el punto nodal es la fe en Cristo, y el método científico sólo una mediación para analizar la realidad. Más que discrepancia, hay relación entre los discursos. El nicaragüense juzga que el cristianismo de los evangelios ha sido distorsionado a través de los siglos, pero su mensaje es genuinamente revolucionario y está encauzado a la liberación del hombre. A diferencia de los marxistas, los cristianos creen en la trascendencia y una vida tras la muerte, pero no supone que ambos sistemas sean antagonistas: “Los cristianos no tienen por qué ser anticomunistas si éstos no son antirreligiosos, y los comunistas no tienen por qué ser anticristianos si los cristianos son revolucionarios”¹¹⁴. Y con base en la Biblia y la patrística, argumenta:

Ya era tiempo que cristianos y marxistas convergieran en la cima, como había dicho Chardin. Y cuando él habla del “misticismo del mañana” es a esto a lo que se refiere. [...] Del comunismo venimos. Comunistas son nuestras sagradas fuentes, los Santos Padres. San Gregorio de Nisa dice que al principio “el mío y el tuyo, estas palabras funestas eran extrañas... Y el deseo perverso de enriquecerse era desconocido”. Y san Basilio: “Una sociedad perfecta es la que excluye toda propiedad privada”. “Todas las cosas que hay en el mundo debieran ser de uso común”, dice Clemente Romano. Y san Ambrosio de Milán: “El Señor ha querido que esta tierra fuera la posesión común de todos los hombres”. Y san Juan Crisóstomo que Dios nos ha dado en común el sol, los astros, los cielos, los elementos, los ríos, y eso es para enseñarnos con ejemplos a poseer todas las demás cosas en común. [...]

¹¹³ En esta dirección apunta la crítica de Christopher Domínguez Michael cuando reseña los dos primeros tomos de las memorias del nicaragüense, al que califica de forma drástica y a veces visceral como “heresiarca”, “iluminado por la Buena Nueva” que habla en su obra “con la vanidad de quien se cree carne divina” y concibe el mundo como una “gigantomaquia medieval” a partir de una “rancia tradición de interpretar las catástrofes naturales como señales divinas” (vid. “Cardenal, de la Trapa a la Revolución”, en *Letras Libres*, México, núm. 60, diciembre, 2003, p. 85-89). O la de Juan Malpartida, para quien el centroamericano llega a una escritura “ilegible” y “residual” (vid. “Reseña del *Cántico cósmico*”, en *Vuelta*, México, núm.196, marzo, 1993, p. 54-55).

¹¹⁴ Borgeson Jr., “Ernesto Cardenal: Respuestas a las preguntas de los estudiantes de Letras”, p. 635.

Y no sólo las palabras. La práctica de las primeras comunidades cristianas. Ellas habían inspirado los movimientos revolucionarios modernos, según Engels. En realidad todos los cambios sociales vienen de la Biblia, las Escrituras que Cristo dijo no venía a abolir sino a cumplir. Los filósofos paganos creían que las injusticias sociales eran inevitables. Aristóteles sostuvo que la esclavitud era necesaria. Sólo los profetas de la Biblia anunciaron un cambio total en la sociedad. La Biblia está continuamente insistiendo en la lucha de clases. ‘¿Qué paz puede haber entre la hiena y el perro? ¿Qué paz entre el rico y el pobre?’ (Si 13, 18)¹¹⁵.

El contexto continental explica en parte esta concepción: en la segunda mitad del siglo XX, los movimientos de liberación de vena marxista suman a los cristianos, quienes encuentran en la lucha armada una forma de hacer concreto el mensaje de Jesús en una realidad inhumana. Sacerdotes, laicos, religiosos y teólogos comprenden que el enemigo no es el ateísmo, sino el sistema represivo. Que hay una meta común: el Reino, como lo denomina el evangelio, y la sociedad comunista perfecta, según el marxismo. En esta perspectiva liberacionista, los cristianos de “avanzada” optan por la revolución. Lo que conduce incluso a una violencia necesaria, justificada, como un medio de reivindicar la causa del vejado: “De la legítima defensa que hace necesaria la violencia, se pasa a la violencia central, crisol, fuego del cielo, fuego purificador, sacrificio, holocausto. No hay más camino que el de la lucha armada y los combatientes son identificados por el ‘pueblo’. Se convierten en el Mesías, según una escatología bien conocida”¹¹⁶.

Jean Meyer encuadra así el entorno descrito:

El papel político desempeñado por el clero y por los movimientos de acción católica se mide por la amplitud de la desconfianza y después por la represión que provoca. Sacerdotes y fieles, unidos en el seno de esos movimientos, desarrollan sobre la sociedad, la Iglesia y las tareas por cumplir análisis cuya lógica nos lleva de 1960 a 1983. La subida de los regímenes autoritarios y reaccionarios, más tarde dictatoriales y ultrarreaccionarios a partir de 1964 veda las vías tradicionales de la política, obliga a la politización, conduce a la resistencia. La Iglesia en cuanto institución se convierte en una verdadera fuerza política frente a un Estado que pretende ser totalitario; la Iglesia es el último refugio, la última voz, y los militantes católicos descubren con estupor la dura realidad de un mundo donde el enemigo ya no es el comunista o el protestante sino el poder de Estado¹¹⁷.

Cardenal no empuña el fusil; ofrece su talento a la emancipación de Nicaragua sojuzgada por el somocismo. Sus versos ansían la transformación del hombre desde este

¹¹⁵ CARDENAL, “Vénganos a la Tierra la República de los Cielos”, p. 47.

¹¹⁶ Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*. México: Vuelta, 1989, p. 333.

¹¹⁷ *Ibíd.*, pp. 330-331.

mundo, pero sin olvidar que el sentido definitivo está en otra parte. Por ello la revolución que celebra y reconoce en su oráculo es a un tiempo política y espiritual, del presente y del futuro; y a la distancia, la valoramos como una urgencia universal. En este orden, *OM* no es apología marxista, sino una amalgama de múltiples discursos que devienen en una síntesis revolucionaria impactante, alentada por una vocación infranqueable: “el cumplimiento del amor al prójimo”¹¹⁸. Sólo así podemos entender esta confesión definitiva que ayuda a clarificar la sugestiva combinación marxismo-cristianismo: “En realidad yo me he politizado con la vida contemplativa. La meditación, la profundización, la mística es la que me ha dado a mí la radicalización política. Yo he llegado a la revolución por el evangelio. No fue por la lectura de Marx sino por Cristo. Se puede decir que el evangelio me hizo marxista”¹¹⁹.

Esta visión converge con la TL, que toma al marxismo sólo como una mediación socioanalítica para conocer mejor la realidad y luchar contra la subordinación ideológica y económica impuesta por el capitalismo sobre una parte de la población mundial. Es el método idóneo para denunciar las falsificaciones de un sistema que disfraza las verdaderas causas del empobrecimiento y la acumulación de la riqueza en pocas manos, con la exclusión de las grandes mayorías¹²⁰. Pero se deslinda de la vertiente atea, porque Latinoamérica es un continente sensiblemente cristiano que no podría sumarse a un proyecto ateo o abiertamente antirreligioso. Surge entonces, un grito de liberación trascendental acorde con las tradiciones religiosas de estos pueblos¹²¹. El cristianismo evita el economicismo, el materialismo dialéctico ingenuo y el dogmatismo abstracto. Así, en libertad –observa Enrique Dussel– puede criticar el capital y la dependencia como afrenta a Dios¹²². En otras palabras, concluye Leonardo Boff, la TL no está dentro del marxismo, sino que lo utiliza, porque la teología posee su propia gramática¹²³. Aseveración que extiende Ronaldo Muñoz:

¹¹⁸ José Miguel Oviedo, *Musas en guerra. Poesía, arte y cultura en la nueva Nicaragua (1974-1986)*. México: Joaquín Mortiz, 1987, p. 146.

¹¹⁹ Cardenal, *La santidad de la revolución*, p. 20.

¹²⁰ Cf. Tamayo-Acosta, *op. cit.*, p. 88.

¹²¹ Cf. Fernando Jorge Flores, “Comunismo o Reino de Dios. Una aproximación a la experiencia religiosa de Ernesto Cardenal”, en *Ernesto Cardenal, poeta de la liberación latinoamericana*, p. 165.

¹²² Enrique Dussel, “Teología de la Liberación y marxismo”, en Ellacuría y Sobrino, *Mysterium Liberationis I*, p. 143.

¹²³ En Tamayo-Acosta, *op. cit.*, p. 88.

Los teólogos latinoamericanos sostenemos la creencia y verificamos en nuestra práctica pastoral que el evangelio es más englobante que el marxismo en cualquiera de sus formas; por lo mismo, cuando los creyentes confrontamos honesta y críticamente nuestra fe con el marxismo, es la fe que asimila elementos del marxismo en una síntesis cristiana, y no viceversa, y que este mismo fenómeno es coherente con lo que ha ocurrido a lo largo de toda la historia de la Iglesia cuando el mensaje cristiano es confrontado seriamente con las grandes corrientes del pensamiento humano¹²⁴.

Cardenal halla aspectos comunes entre ambos sistemas, en particular en su lucha por el advenimiento del hombre nuevo. No hace paralelos; analiza el mensaje liberador contenido en la Biblia y de allí brotan “espontáneamente las coincidencias con las verdades del marxismo”¹²⁵. De esta manera lo describe en una carta de 1973:

Lo del “comunismo o reino de Dios”: se refiere al “comunismo” como lo entendió Marx, una sociedad ideal, sin egoísmo, que surgirá después del socialismo (no se refiere a los actuales regímenes socialistas), (o que están construyendo el socialismo apenas). Es cierto, como dices, que “el reino de Dios sólo se cumplirá al final de los tiempos” y lo mismo dicen los marxistas acerca del comunismo. Conste, ya ese reino comenzó a fundarse desde que comenzó el cristianismo, y Cristo en Lucas 9, 27, dijo: “Les digo en verdad que hay algunos de los aquí presentes, que no morirán antes de ver el reino de Dios”. Y puede decirse también que ya desde entonces comenzó a existir (en esas primeras comunidades) en embrión el comunismo. O el reino de Dios que es lo mismo¹²⁶.

El camino para concretar este Reino es la vía religiosa. Los profetas consideran el pasado y el presente como una tensión entre la fidelidad de Dios y la deslealtad del pueblo. El primero da al segundo tierra, libertad, prosperidad y riqueza; a cambio le pide culto absoluto y cumplimiento de sus preceptos: practicar la justicia, velar por los derechos de las viudas, huérfanos y extranjeros. Sin embargo, dirigentes, reyes, sacerdotes y falsos profetas extravían a la comunidad, se olvidan que Yahveh es su Señor y rinden vasallaje a otros caudillos y deidades. El resultado es una sociedad escindida, donde los poderosos sojuzgan a los pobres. Es en este punto donde Cardenal incorpora el pensamiento de Marx, quien también buscó el regreso a la *integración*. Para el artista, cristianismo y marxismo, desde enfoques y planos distintos, coinciden en la persona como objeto central de su quehacer y en la concepción de ésta como un sujeto esencialmente solidario y máximo eslabón de la creación y la evolución¹²⁷:

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 88.

¹²⁵ Fernando Jorge Flores, *op. cit.*, p. 169.

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 161.

¹²⁷ *Cf.* Urdanivia Bertarelli, *op. cit.*, p. 145.

[...] El punto culminante de sus teorías es la *unidad* de todos los hombres. Esta intuición –de carácter netamente religioso– sirvió de base para todas sus construcciones teóricas. Es el secreto sostén de una concepción que pretendía ser militantemente atea, que eludía lo sagrado. La antítesis, lo separado, lo dividido, es para Marx símbolo de la imperfección humana. La esencia de la realidad es la Unidad, perdida en la historia pero que en ella debe ser reencontrada. La sociedad sin clases implica la unidad de todos los hombres, la comunión de todas las criaturas en una sociedad, la re-conciliación, el re-encuentro de todos los seres humanos¹²⁸.

Coherente con su fe, Cardenal asocia este retorno a la unidad con el gobierno de Dios: “El reino de los cielos es un reino –o como diríamos ahora: una república–, esto es, un orden social. El reino de los cielos es social, una *ecclesia*, una comunidad, un marxismo espiritual¹²⁹”. Con todo, Marx no puede probar racional o científicamente que todos llegaremos a ser uno (al hablar de la “sociedad sin clases” sólo intuye). Lo mismo ocurre con la fe, afirma que se alcanzará la unidad, pero no lo demuestra. Solamente la fuerza de la imagen poética alimenta una esperanza tan descomunal. Desde esta dimensión, divinidad y humanidad pueden conjuntarse en una sola historia para combatir las injusticias y la muerte.

Conoceremos a Dios¹³⁰

El poeta prolonga la descripción de la urbe y sus incongruencias sociales, al tiempo que incorpora temas insinuados o expuestos en estancias precedentes, uno en particular: el verdadero conocimiento de Dios.

Leemos casi al principio de la estancia:

Imagino tu seminario:

Monótono

un coro ensaya salmos en lejano gregoriano...

Y un lejano Juan Crisóstomo: *Tú que eres hombre, animal mansísimo*

(vos leías su Homilía)

encierras en tu casa el alimento de mil hambrientos

y desde el seminario se mira (se miraba) todo Managua

el centro burgués, en derredor hogares proletarios

más acá Acahualinca, cerca el Manicomio con el poeta Cortés

(OM, 35)

¹²⁸ Fernando Jorge Flores, *op. cit.*, p. 166.

¹²⁹ Cardenal, *Vida en el amor*, p. 159.

¹³⁰ Quinta estancia, vv. 364-588.

Es un panorama en dos grandes planos. En el primero, el sitio donde estudió el guerrillero; en el segundo, la ciudad antes del siniestro, con el espacio opulento, casas pobres, Acahualinca y el manicomio del emblemático poeta. En el fragmento no sólo resalta la disparidad geográfica, sino también los matices adverbiales que inducen una línea interpretativa. El recinto religioso está en la “altura”, desdeñando el entorno. Aquí, un coro “ensaya” salmos en “lejano gregoriano”, sin ímpetu ni devoción. Apreciación aún más significativa porque el salterio es por antonomasia la oración antigua y actual de la Iglesia; e imprescindible en la espiritualidad de seminaristas y sacerdotes, a tal grado que, junto con la Eucaristía, el encuentro con los pobres, niños, enfermos, pecadores y no creyentes, es un medio para conocer a Cristo¹³¹.

Luego de los puntos suspensivos que cierran el tercer verso, hallamos un intertexto de Juan Crisóstomo. Así como es remoto el canto gregoriano lo es también el sermón del padre de la Iglesia:

[...] Vosotros vais a todo correr hacia vuestra mesa preparada y no aguantáis unos momentos de espera. Y el pobre estará ahí de pie, hasta que caiga el día, a ver si así reúne el sustento diario.

Ahí está nuestra mesa llena de cosas buenas (si es que cabe llamar bueno a lo que comemos para condena de nuestra inhumanidad), pero, en fin, como quiera que la llamemos, nuestra mesa está puesta. Y oímos cómo, abajo, esos desgraciados van gritando por las calles y se lamentan en lo más negro de las sombras y en la más absoluta soledad. Pero nada de esto nos conmueve...¹³².

Cardenal condensa y yuxtapone sólo en dos versos el pensamiento anterior: “Tú que eres hombre, animal mansísimo / [...] / encierras en tu casa el alimento de mil hambrientos”; pero no explica su presencia. En su lugar, de manera abrupta, conduce al lector al segundo nivel de la panorámica. Inferimos entonces que la desigualdad en la urbe no interpela a quienes creen agrandar a Dios con ese tono rutinario del salterio y lo vacían de significado. La mención de Acahualinca también cobra relevancia al ligarse a las palabras de Crisóstomo: ese alimento no compartido con los hambrientos que reprocha en su famosa homilía se repite en los habitantes del barrio olvidado. En el seminario se vive un ateísmo práctico. Esta denuncia profética en contra de una Iglesia acomodada e indiferente se fundamenta en la Escritura, el legado apostólico y los santos padres, quienes coinciden en

¹³¹ Vid. *Documentos. Vaticano II*. “Decreto *Optatum totius*, sobre la formación sacerdotal”, núm. 8.

¹³² Juan Crisóstomo, “Descripción experiencial y dignidad cristiana del pobre”, en José Ignacio González Faus (comp.), *Vicarios de Cristo*. Madrid: Trotta, 1991, p. 28.

que la creencia en el misterio de la encarnación de Jesús se confirma en ayudar al necesitado y no se reduce a proferir un artículo de fe.

En estos versos también inferimos una idea central en el discurso profético de Cardenal, la comunión de bienes:

Este reinado es una sociedad de justicia, de fraternidad, de amor, que habrá aquí en la tierra. Y es el reinado que Cristo dice que al final entregará al Padre. Lo que ya empezó con la sociedad comunista de los primeros cristianos, en la que según los *Hechos de los apóstoles* “se repartía a cada uno de acuerdo a sus necesidades” (que es como Marx describe al comunismo), y “ninguno decía que las cosas fueran suyas solamente, sino que todas las cosas eran de todos”. En el Nuevo Testamento hay una palabra griega, KOINONÍA, que es como decir comunismo (y de allí viene la palabra comunismo), y ésta es usada para designar la eucaristía, la comunidad de bienes, y la unión de Dios y los hombres. Y según san Juan Crisóstomo lo más perfecto del cristianismo es la búsqueda de la KOINONÍA: el tener las cosas en común¹³³.

Pese a las referencias marxistas, estas nociones se sostienen en una tradición que el mismo Cardenal recapitula. San Gregorio de Nisa afirma que al principio “el mío y el tuyo, estas palabras funestas eran extrañas”. San Basilio: “Una sociedad perfecta es la que excluye toda propiedad privada”. “Todas las cosas que hay en el mundo debieran ser de uso común”, dice san Clemente Romano. Clemente de Alejandría: “Dios ha ordenado que el disfrute de los bienes de la tierra sea en común”. Tertuliano, irónico, cuando se dirige a los paganos: “Los cristianos compartimos todo en común, con excepción de nuestras mujeres. Entre vosotros por el contrario, son ellas lo único que tenéis en común”¹³⁴. Y en Hechos de los Apóstoles se atestigua que ningún miembro de la comunidad se concebía propietario, todo era de todos, y se repartía a cada uno según sus necesidades (*Vid. Hch 2, 42-47*). “Y tenemos a Jesús diciendo (Mt 7, 12) que hacer con los demás lo que queremos que hagan con nosotros es toda la Ley y los profetas. Que para los judíos quería decir *toda la Biblia*. O sea que lo único de que trata la Biblia es del amor al prójimo, no de Dios o el culto a Dios”¹³⁵.

El paréntesis del quinto verso, empalmado también: “(vos leías su Homilía)”, propone que Rugama no se conforma con leer la doctrina del padre de la Iglesia. Es sensible y se deja interpelar por esas palabras. Abandona el seminario y se suma a la

¹³³ Cardenal, *Las ínsulas extrañas. Memorias II*, p. 315.

¹³⁴ *Ibíd.*, pp. 315-316.

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 316.

guerrilla urbana, a vivir lo que exigen los salmos y practicar contundente la caridad cristiana. Baja del primer plano, el centro, y se dirige a la periferia. Hay detrás de esta actitud una obediencia a lo que exigió el profeta: “¡Aparta de mi lado la multitud de tus canciones, / no quiero oír la salmodia de tus arpas! / ¡Que fluya, sí, el juicio como agua / y la justicia como arroyo perenne!” (Am 5, 23-24). En este sentido, el otrora seminarista es para Cardenal prototipo de auténtica conversión a la máxima premisa de la fe.

Contraria a esta praxis, hay una jerarquía eclesial “apóstata”, aliada al poder, a la que *OM* denuncia con rigor:

Pero conociste también un evangelio revisionista
el Banco del Espíritu Santo adentro del Vaticano,
–*Banco di Santo Spiritu*–
la Esposa de Dios hecha puta, emputecida la Esposa [...]
la Iglesia se acuesta con cualquiera
Y más de la mitad de los obispos de Nicaragua eran apóstatas
y Su Excelencia Pendejísima aquella noche
triste noche, ungió con un óleo trémulo en el estadio
el pobre viejo, a la hija de Somoza reina del Ejército.
La corona de oro era de la Virgen de Candelaria. Y Somoza
juntando casa con casa y hacienda con hacienda. Y los gritos
de los segadores hasta los oídos del Dios de los Ejércitos.

(*OM*, 36)

Rugama es el destinatario interno del primer verso, donde Cardenal enfatiza que el mensaje de Jesús conlleva un cuestionamiento hacia la realidad, incluida la Iglesia y sus dirigentes (esto es conocer un “evangelio revisionista”). Luego de esta línea introductoria, las imágenes se enlazan hasta mencionar abiertamente al sujeto de la recriminación. Así, en el segundo verso, en paralelismo sinonímico con el tercero, se alude al “Banco del Espíritu Santo adentro del Vaticano”. Ironía que coliga dos términos contrastantes: por un lado, el establecimiento público de crédito; y por otro, un elemento de la divinidad. Se ha reemplazado el anuncio del Reino por los intereses monetarios; hay una omisión del precepto “Lo del César, devolvédsele al César, y lo de Dios, a Dios” (Mc 12, 17).

La consecuencia teológica es grave, pues la tercera persona de la Trinidad inspira nuevos caminos y desobedecerle es blasfemia:

A la Iglesia le compete, sin embargo, la función de la levadura, esto es, del fermento que transforma la masa para hacer de ella pan de vida, pan humano del que los hombres pueden vivir; la Iglesia presupone la exigencia de la masa del mundo y de su organización, y lo que le es propio es convertirse en sal que impida la corrupción y en

levadura que transforme la masa desde dentro. Para ello está equipada como lo estuvo Jesús; y no lo está, como no lo estuvo Jesús, para convertirse en un poder de este mundo, que gusta de tener fuerza para domeñar por la fuerza a sus súbditos. De ahí que la Iglesia no pueda encerrarse en sí misma como si su objetivo principal fuera la conservación de su estructura institucional y de su lugar acomodado en la sociedad, sino que debe abrirse al mundo, ponerse a su servicio en la marcha de la historia. Sabe la Iglesia que en el problema del hombre se juega no el problema de Dios mismo, pero sí el problema de Dios en la historia, así como sabe que en el problema de Dios en la historia se juega el problema del hombre. Si cada individuo, como miembro de la Iglesia, debe realizar la salvación de sí mismo en relación con los demás, la Iglesia como cuerpo debe realizarla en sí misma, pero en relación con las estructuras históricas¹³⁶

Cegada a esta misión profética, la cúpula eclesiástica se comporta como una consorte infiel. Comparación que Cardenal toma de la Biblia. En el Nuevo Testamento, todas las metáforas sobre la Iglesia son positivas: “redil” y “grey” cuya única puerta es Cristo (Jn 10, 1-10; Is 40, 11); “labranza o arada de Dios” (1 Co 3, 9); “edificación y familia de Dios” (1 Co 3, 9); “Jerusalén de arriba” (Ga 4, 26) y “madre nuestra” (Ap, 12, 17). Se afirma también que Dios la unió consigo en pacto indisoluble e incesantemente la alimenta y cuida (Ef 3, 19); a ella, libre de toda mancha, la quiso unida a sí y sumisa por amor y fidelidad (Ef 5, 24). La enriqueció perpetuamente con bienes celestiales, para que comprendiéramos la caridad de Dios y de Cristo hacia nosotros (Ef 3, 19). Es, además, “esposa inmaculada del Cordero inmaculado” (Ap 19, 7; 21, 2, 9; 22, 17)¹³⁷.

El poeta recupera la última imagen, pero invierte su sentido para lanzar un rapapolvo a la institución, que “se acuesta con cualquiera”. Reproche, herético a primera vista, que se respalda en una autoridad. Por ejemplo, Jeremías compara a Israel con una ramera: “Pues bien, tú has fornicado con muchos compañeros, / ¡y vas a volver a mí! – oráculo de Yahveh–. / Alza los ojos a los calveros y mira: / ¿en dónde no fuiste gozada? / A la vera de los caminos te sentabas para ellos, / como el árabe en el desierto, / y manchaste la tierra / con tus fornicaciones y malicia” (Jr 3, 1-2). San Bernardo afirma que los obispos que vivían como ricos habían hecho de la esposa de Cristo una mujerzuela. Y en nuestro tiempo, Iván Ilich reconoce que los cristianos son a la vez “hijos de una virgen y de una puta”. Secundando estas voces, el nicaragüense denuncia en su momento: “Y yo quiero decir públicamente que los Nuncios son unos delegados del Capital, y que el nuncio de

¹³⁶ Ellacuría, “La iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”, en Ellacuría y Sobrino, *Mysterium Liberationis II*, p. 141.

¹³⁷ Vid. *Documentos. Vaticano II*. “Constitución dogmática *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia”, núm. 6.

Nicaragua está vendido a los Somoza, y yo denuncio esto porque amo a la Iglesia y no quiero que se prostituya [...]”¹³⁸.

El místico moderno sueña con una comunidad auténtica, regida por las inspiraciones del Espíritu y que integre a todos los creyentes. Ni el Papa, ni el Vaticano, ni el Sínodo, ni los obispos solos la conforman; es el pueblo entero:

[...] Y si hoy vemos que alguna de las enseñanzas de la iglesia no está de acuerdo con el evangelio, no debemos seguirla, sino obedecer a nuestra conciencia. La iglesia no es sólo la institución eclesiástica, sino también lo son muchos teólogos avanzados, lo son los sacerdotes obreros y los revolucionarios que trabajan para el futuro. Me parece incluso que éste es el grupo más avanzado de la iglesia, y el que merece más confianza también. Y creo que este grupo es el que está inspirado directamente por el Espíritu Santo, o mejor dicho, el que es más fiel al Espíritu Santo. El Espíritu Santo siempre es avanzado¹³⁹.

En medio de esta recriminación, el místico moderno empalma una escena esperpéntica. En el Estadio Somoza, la descendiente del dictador es coronada reina del Ejército con la aureola de oro de la virgen de la Candelaria por un prelado decrepito y tembloroso. En este pasaje, se recrea un hecho histórico. Lilian Somoza Debayle, hija de Anastasio Somoza García, fue investida el 14 de noviembre 1941 en la antigua catedral de la capital como reina de la Guardia Nacional¹⁴⁰. “Su Excelencia Pendejísima” es el arzobispo José Antonio Lezcano y Ortega, quien la signaría con “óleo trémulo”. El hecho fue absurdo a tal grado que el dictador dispuso que sus escoltas vistieran de caballeros romanos desfilando por las principales calles de Managua: un heraldo a pie, los pregoneros en caballos, una valla integrada por la guardia “imperial”, el carruaje con “Su Majestad

¹³⁸ En Borgeson Jr., *Hacia el hombre nuevo: poesía y pensamiento de Ernesto Cardenal*, p. 135.

¹³⁹ Cardenal, *La santidad de la revolución*, p. 49.

¹⁴⁰ Cuando estuvo prisionero con los Somoza, Pedro Joaquín Chamorro conoció el “Cuarto de costura”, posiblemente relacionado con aquel boato: “Aquí, pensaba yo al entrar, y parece mentira que un hombre en estos trances pueda reflexionar en estas minucias, se habrá confeccionado el traje de Su Majestad Lilian Primera, cuando la megalomanía paternal del César, ofreció a los nicaragüenses el espectáculo de su hija Lilian –Lilian Primera– conducida en una carroza que acompañaban los guardias nacionales vestidos de soldados romanos, para ir a recibir, allá en los primeros tiempos del gobierno de su padre, el óleo de una coronación que no por ser carnavalesca dejó de tener aspectos nacionales y simulacros de seriedad. Aquí tal vez confeccionaron el otro traje, el traje de su boda con Guillermo Sevilla, que haciendo el papel de príncipe consorte, la llevó hasta el trono arzobispal de Managua, para recibir la bendición nupcial en una boda a la cual asistieron representantes de todos los poderes, todas las industrias, todos los gremios, todas las actividades de la República. La pareja desfiló, terminada la ceremonia, bajo el túnel de sables y un bosque de banderas; en esos tiempos yo era un niño, y desde el Parque Central de Managua vi el espectáculo, deslumbrante y soberbio, grandioso; trajes de miles de córdobas, sables, condecoraciones, una corona de brillantes... y la libra de sal todavía valía un peso” (Chamorro, *op. cit.*, pp. 69-70).

Lilian I”, la banda musical de la Guardia Nacional y al final los escuadrones del Ejército en traje de campaña.

Luego, Cardenal encabalga los versos 10, 11 y 12 para incriminar la ambición pertinaz del gobernante, como los oráculos bíblicos contra los acaparadores: “¡Ay, los que juntáis casa con casa, / y campo a campo anexionáis, / hasta ocupar todo el sitio / y quedaros solos en medio del país! / Así ha jurado a mis oídos Yahveh Sebaot: ‘Han de quedar desiertas muchas casas; / grandes y hermosas, / pero sin moradores!’” (Is 5, 8-9). Mas simplifica el lenguaje para el lector latinoamericano: aplica el sustantivo “hacienda” y no “campo”. No da cuenta de por qué usa el intertexto; yuxtapone otro y pasa de la queja a la esperanza: “Y los gritos / de los segadores hasta los oídos del Dios de los Ejércitos”. Ahora abrevia al mínimo este pasaje fundamental en la historia judeo-cristiana: “Dijo Yahveh: ‘Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores; pues ya conozco sus sufrimientos. He bajado para liberarle de la mano de los egipcios. [...] Así pues, el clamor de los israelitas ha llegado hasta mí y he visto además la opresión con que los egipcios los oprimen” (Ex 3, 7-9).

Las consecuencias teológicas de este *collage* son capitales. Hay atropellos en la ciudad. La Iglesia guarda silencio. Los pastores no escuchan los gritos del pueblo. Un prelado decadente inviste como reina del Ejército a la hija del dictador y tolera que despoje de sus pertenencias a los pobres. Sólo el profeta, como voz en el desierto, confiesa su fe en el Señor porque sólo él atiende la súplica del marginado y actuará para reivindicarlo.

Después, continúa el empalme de situaciones asociadas al mismo campo semántico que estamos analizando:

Fernando dijo: no jodan
La Tinita Salazar no gana diez pesos por semana.
Murió Pijulito porque no lo admitió el hospital.
Y me hablan de Dios. No jodan!

(OM, 37)

En el primer verso, Cardenal introduce la voz poética de un personaje, testigo de acciones concretas de injusticia: una mujer asalariada y un niño que muere por negligencia hospitalaria¹⁴¹. El cuarto verso es un reproche que funciona como cierre del testimonio. La

¹⁴¹ Es otra forma de intertextualidad mediante la cual el autor incorpora al oráculo el poema “¿Qué sé yo de Dios?”, del nicaragüense Fernando Gordillo (*vid.* Ernesto Cardenal [comp.], *Flor y canto*, 2.^a ed. Managua: Centro Nicaragüense de Escritores, 2006, pp. 269-270).

israelitas y les digo: ‘El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros’; cuando me pregunten: ‘¿Cuál es su nombre?’, ¿qué les responderé?”. Dijo Dios a Moisés: “Yo soy el que soy”. Y añadió: “Así dirás a los israelitas: ‘Yo soy’ me ha enviado a vosotros”» (Ex 3, 13-14). A partir de una lectura atenta de este relato, al igual que los teólogos latinoamericanos, Cardenal concluye que al Todopoderoso se le identifica como acción, sólo en ésta se confirma su trascendencia y poder liberador, su personalidad que interviene sin cesar en la historia y externa su voluntad a través de los acontecimientos:

No basta con un Dios de los padres, recibido en una experiencia que ya pasó, por más que siga viva en el pueblo; se trata también de un presente, el presente de un pueblo oprimido y explotado, en el cual se reasume la experiencia pasada de los padres y se la renueva por la experiencia histórica, la cual en su negatividad obliga a volverse al Dios de vida, libertad y unidad social; se trata finalmente de un futuro de promesa y esperanza, el cual anula esa negatividad y recupera de modo nuevo la experiencia antigua, un futuro en el cual colaboran Dios y el hombre y que dependerá, aunque de distinto modo, de la fidelidad de Dios y de la correspondencia humana. Una experiencia de opresión y de liberación hace que, desde la perspectiva de Dios, la opresión se vea como pecado y la liberación como gracia; hace que Dios se descubra como un Dios que no es sólo perdonador, sino que sobre todo es efectivamente liberador. Ese carácter estrictamente futuro –el cual no sólo está más allá, sino que se hace actuante proyectivamente en el juego promesa/esperanza, acción de Dios/respuesta del hombre– es el que permite la revelación histórica de Dios y el que obliga a los hombres a abrirse y a no quedarse cerrados en ninguna experiencia ya dada ni en ningún límite definido: es el *Deus Semper novus* como una de las formas de presentarse el *Deus Semper maior*. La historia es así el lugar pleno de la trascendencia, pero de una trascendencia que no aparece mecánicamente sino que sólo aparece cuando se hace historia y se irrumpe novedosamente en el proceso determinante en permanente desinstalación¹⁴².

Desde esta perspectiva, se muestra Yahveh. La teofanía –afirma Ellacuría–nace de una *teopraxia* y remite a nueva *teopraxia*: Dios actúa en la realidad y en ésta se le identifica: “Yo soy Yahvé, su Dios, que los ha hecho salir del país de Egipto”, reconocimiento que confirma la realización del pacto fundacional: “yo seré su Dios y ustedes serán mi pueblo”. Cardenal comparte esta creencia en dos imágenes: cuando haya amor-entre-los-hombres “ÉL SERÁ”, y “Conoceremos a Dios cuando no haya Acahualincas”. Y nos guía de forma súbita a un mundo paradisiaco donde no hay hambre, enfermedad ni orfandad; ni gente hurgando para comer en la basura, ni viudas extenuadas buscando el pan para sus hijos famélicos. Escenario soñado también por los profetas y los padres de la Iglesia:

¹⁴² Ellacuría, *op. cit.*, pp. 334-335.

Y Clemente de Alejandría: No se salvarán si no devuelven.
La injusticia, de los últimos 10 minutos
10 minutos, 8 minutos
“la viuda, el huérfano, el pobre, el extranjero”

(OM, 41)

En los versos anteriores, de nueva cuenta, los intertextos se integran a manera de *collage*. La referencia patrística reitera la magnitud ética de la fe en un acto radical: la comunión de bienes: “No se salvarán si no devuelven”. Y el cuarto verso nos conduce al Deuteronomio, donde se legisla en favor de los pobres y se estipulan otras normas sobre la administración de la justicia y lo referente a préstamos y prendas tomadas en garantía, deseos de reivindicación social cuyo antecedente es el código de la Alianza, registrado en el Éxodo¹⁴³:

No maltratarás al forastero, ni le oprimirás, pues forasteros fuisteis vosotros en el país de Egipto. No vejarás a viuda ni a huérfano. Si le vejas y clama a mí, no dejaré de oír su clamor, se encenderá mi ira y os mataré a espada; vuestras mujeres quedarán viudas y vuestros hijos huérfanos.

Si prestas dinero a uno de mi pueblo, al pobre que habita contigo, no serás con él usurero; no le exigiréis interés.

(Ex 22, 20-24)

La memoria bíblica da cuenta que se violaron estas leyes. Entre 1030 y 931 a. C., aparecen la militarización, la burocracia y las grandes construcciones en Israel. La urbanización provoca emigración y grupos marginales. De la tribu se pasa a la propiedad privada, que supone en muchos casos el acaparamiento de casas, tierras, bienes y dinero. Hay secuestros, robos, sobornos y una impartición de justicia corrompida. Se importan cosas lujosas y se venden al extranjero artículos de primera necesidad en detrimento del consumo interno. Los gobernantes fomentan un ideal de vida de suntuosidad y riqueza. El crecimiento económico suscita inequidad y opresión¹⁴⁴. En Nicaragua se reitera esa historia antigua: la dictadura sumió en la pobreza a las mayorías con el aplauso de la jerarquía eclesiástica. Acahualinca es una réplica de lo acaecido en el tiempo bíblico: “Las víctimas de las injusticias de los israelitas están en el interior del pueblo, son sus hermanos, pobres e indefensos: el inocente, el pobre, el desvalido, el indigente, la esclava doméstica, los que

¹⁴³ Vid. Carlos Junco Garza, *Palabra de Dios sin fronteras*. México: San Pablo, p. 119.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, pp. 119-121.

están ahorcados por las deudas”¹⁴⁵. Así, en el oráculo moderno, el poeta levanta su voz para enseñar en qué reside la verdadera creencia en Dios, ideal que asume de Jeremías:

¡Ay del que edifica su casa sin justicia
y sus pisos sin derecho!
De su prójimo se sirve de balde
Y su trabajo no le paga. [...]
¿Serás acaso rey porque seas un apasionado del cedro?
Tu padre, ¿no comía y bebía?
–También hizo justicia y equidad”.
–Pues mejor para él.
“–Juzgó la causa del cuitado y del pobrecillo”.
–Pues mejor.
¿No es esto conocerme? –oráculo de Yahveh

(Jr 22, 13-16)

“Conocer”, “buscar”, “convertirse” son comunes en los profetas para recordar que Dios está de modo privilegiado en el clamor del pobre. Saber directamente quién es resulta imposible, no por la limitación del entendimiento humano, sino porque, de lo contrario, su trascendencia total desaparecería¹⁴⁶: “Jeremías, Isaías, Habacuc y especialmente Oseas constituyen suficiente testimonio de un particularísimo conocimiento de Dios que no es una tradición en medio de la Biblia sino la tradición bíblica [...], la diferencia inconfundible de Yavé en contraposición con todos los otros dioses, la conciencia única que los hagiógrafos tienen de que a Israel se le reveló el verdadero Dios¹⁴⁷”.

De esta forma, en el centro de su verbo profético, Cardenal pretende guiar al lector para que descubra la historicidad y trascendencia divinas, una identidad quizás escandalosa, pero arraigada en la ortodoxia religiosa. Entender a Dios supone colaborar para que no haya Acahualincas. Creer en la gran utopía cristiana: que el amor mate al egoísmo y todos sean hermanos.

La muerte da vida¹⁴⁸

Cardenal ha reservado para este momento la descripción de la muerte de Rugama, antes sólo aludida. El deceso de Julio Buitrago¹⁴⁹, precursor del mítico guerrillero, es un

¹⁴⁵ *Ibíd.*, p. 131.

¹⁴⁶ Cf. José Porfirio Miranda, *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, México (edición del autor), 1971, p. 57.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 61.

¹⁴⁸ Sexta estancia, vv. 589-767.

preámbulo. Acudimos a un espectáculo absurdo: toda la represión del Estado contra un solo hombre. El sacerdote refiere en su autobiografía que Somoza televisó aquel operativo en el Canal 6: cientos de guardias con ametralladoras y camiones, tanquetas, aviones y helicópteros embistiendo contra una vivienda. Y de repente se dieron cuenta que sólo un sandinista se encontraba al interior haciéndoles frente. La transmisión fue suspendida para anunciar un jabón.

Leemos casi al principio de la estancia:

Cabrones. Viste después llena de humo y de huecos
abiertos por tanquetas Sherman la casa del barrio Frixione
(anotaste: “Sherman” “Las Browning” “M-3” “M-1”
para incluirlo en el poema)

(OM, 46-47)

En estos versos, Cardenal sintetiza “Las casas quedaron llenas de humo”, poema de Rugama, donde éste evoca el ataque a Buitrago:

Yo vi los huecos que la tanqueta Sherman
abrió en la casa del barrio Frixione [...]

Y donde no había huecos de Sherman
había huecos de Garand
o de Madzen
o de Browning

o quién sabe de qué.
Las casas quedaron llenas de humo [...]

Las Browning
las Madzen
las M3
los M-1¹⁵⁰

Selecciona sólo unas líneas del guerrillero para recalcar que ha sido testigo presencial de aquellas muertes, y eso lo condujo a consolidar sus ideales. Por eso, el “yo vi” aparece como “viste” en el oráculo.

Leemos, aún en el preludio:

¹⁴⁹ Se incorporó a la Dirección Nacional Histórica del Frente Sandinista de Liberación Nacional; su incidencia en la lucha fue tal que se ganó el título de "Padre de la resistencia urbana". Murió el 15 de julio de 1969, seis meses antes que Rugama.

¹⁵⁰ Rugama, *op. cit.*, p. 68.

Tras las persianas de la clandestinidad veías al lustrador
un señor vende-helados
la señora que vende chancho
el chancho! el chancho!
la vendedora de vigorón (van a leer a Shakespeare)
un señor vendiendo verdura, gritando verdura!
un señor vendiendo leña, un señor vendiendo carbón.
Otros poetas se emborrachan o putean. Vos moriste.
MUERTE para dar VIDA
Querías formar dicen un grupo de guerrilleros poetas
para demostrar 'que los intelectuales socan'
El tiro al blanco porque había
que matar al hambre que nos mata, así dijiste.

(OM, 49)

El fragmento presenta dos grandes líneas temáticas. En la primera (los siete versos del inicio), el poeta se dirige a Rugama para afirmar que éste, desde lo oculto, observa al pueblo. Aquí también la inspiración es el talento del combatiente, quien escribe: “Cállense todos / y síganme oyendo / en las catacumbas / ya en la tarde cuando hay poco trabajo”¹⁵¹. Cardenal emplea el sustantivo “persianas de la clandestinidad” y no “catacumbas”, sin embargo, conserva el sentido biográfico original del personaje: su incursión en la resistencia urbana y la tensión de ocultarse y enfrentar a la autoridad. Este periodo abarca la estancia del muchacho de Estelí en la Universidad de León, donde fingía ser estudiante, y en Managua. Se movía de un sitio a otro, siempre con los diarios bajo el brazo y su 45. Los periódicos también le servían para dormir; pernoctaba en cualquier parte, en las bancas del parque o en las aceras; iba de café en café, sin estudio ni biblioteca (paradójico, porque escribía en abundancia)¹⁵². “Llevo una vida de catacumbas”, solía decir a sus amigos cercanos. Le preguntaban qué significaba aquella expresión y respondía que se inspiró en los primeros cristianos, que llevaban su vida y lucha “de manera escamoteada”; ante la persecución, se escondían en cuevas y ahí celebraban la eucaristía y hacían sus reuniones¹⁵³.

Esta imagen aparece de igual modo en la TL. Motivados por el Concilio Vaticano II, diecisiete prelados de Asia, África y América Latina signaron en Roma un compromiso evangélico de “hacer algo” frente a la miseria y la dominación. Acordaron vivir en

¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 81.

¹⁵² *Vid.* Cardenal, *Las ínsulas extrañas. Memorias II*, p. 326.

¹⁵³ *Cf.* Cabestrero, *op. cit.*

austeridad y servir a los pobres de sus comunidades. Promulgaron también que la Iglesia no condena por principio la revolución: si coadyuva a la justicia, la acepta, porque frecuentemente son los ricos, no los proletarios, quienes acentúan la lucha de clases. Ese documento permaneció secreto; lo publicaron un año después en Europa, y algunos lo llamaron "El pacto de las Catacumbas". Se dio ahí precisamente, en los escondites romanos, ante la sangre de los primeros mártires.

El hecho sin precedentes fue divulgado por el diario nicaragüense *La Prensa* en 1967. Se conoció entonces la voz de uno de aquellos obispos, el brasileño Dom Hélder Câmara. Rugama adoptó de él aquella metáfora y la hizo vida. Dejó el seminario, renunció a las riquezas, insignias, títulos y honores; vivió pobremente y defendió al pueblo frente a la injusticia y la violencia de los poderosos. Hizo suyas las palabras del prelado que lo inspiró:

Siento que Dios me marcó con la preocupación por el prójimo. Mi manera de amar a Dios consiste en amar a mi prójimo. ¿Qué puedo hacer para hacer en cierta manera a Dios más Dios, más poderoso, más feliz? Ayudar y amar a mi prójimo. Y en nuestros días la gran ayuda, la gran caridad que hay que hacer al prójimo, consiste en trabajar por la justicia y por la paz del mundo. No temo a la palabra revolución.¹⁵⁴

La enumeración que sigue al primer verso del fragmento, "Tras las persianas de la clandestinidad veías al lustrador...", corresponde también a un conocido poema del muchacho que enfrentó a cientos de guardias, "Como los santos":

Ahora quiero hablar con ustedes
o mejor dicho
ahora estoy hablando con ustedes

Con vos
con vos tunco carretonero [...]
Con vos carbonero [...]
Con vos también
 aseado chofer particular
 engrasado taxista
 camionero polvoso [...]
 el que vende bolis congelados
 y el que vende gelatinas¹⁵⁵

¹⁵⁴ *Íd.*

¹⁵⁵ Rugama, *op. cit.* pp. 72-74.

En el poema completo, Rugama nombra extensamente diversos personajes, cantineros, prostitutas, sirvientas, rufianes, soldados. Cardenal no es prolijo, comprime el intertexto en el lustrador, el paletero, la señora que oferta chanco, la vendedora de vigorón y el verdulero; y sólo afirma que el joven poeta los “ve”. Verbo que no implica pasividad; acusa una afirmación de la fe en la práctica de la caridad. Sentido que inferimos en los versos ocho al trece, segundo núcleo temático del fragmento. Distinto al “poeta burgués”, Rugama ofrenda su vida como suprema evidencia del amor desinteresado. En este orden, aunque es un creador poco atendido, pero reconocido como uno de los grandes de Nicaragua, su mérito es haber asimilado que la poesía no sólo debe ser “comprometida”, sino legitimarse en la acción, y si es el caso hasta con la muerte. Así lo ha juzgado Coronel Urtecho: “Su herencia es vida y obra, su poesía, que se confunde con la realidad, y eso no le sucede a todos los poetas, al contrario, los poetas generalmente son muy diferentes a su realidad. Él está completamente identificado con su realidad: hombre entregado a la Revolución íntegramente”¹⁵⁶. Recuerda Sergio Ramírez que en su momento no le dio importancia a los versos del también profesor de matemáticas, los consideraba “desaliñados”. Pero su deceso le cambió el criterio: “Sólo me parecieron bellos hasta que lo habían matado, y entonces entendí que el sentido que la vida adquiere después de la muerte agrega mucho al esplendor de las palabras”¹⁵⁷.

Este ideario, tal vez romántico, debe leerse también en clave profética, como lo sugieren las líneas nueve y trece. Derramar la sangre por los demás no es absurdo, sino venero de vida, como el grano de mostaza echado a la tierra para luego germinar. La intención es contundente: “matar al hambre que nos mata”, verso que Cardenal retoma del ya citado “Como los santos”, donde al final aparece: “Yo les quería platicar / que ahora vivo en las catacumbas / y que estoy decidido a matar el hambre que nos mata/ [...] / ya en la tarde cuando hay poco trabajo / pinto en las paredes / en las paredes de las catacumbas / las imágenes de los santos / de los santos que han muerto matando el hambre”¹⁵⁸.

¹⁵⁶ José Coronel Urtecho, “Leonel Rugama, guerrillero de la poesía”, introducción a Rugama, *La tierra es un satélite de la luna*, p. 14.

¹⁵⁷ Ramírez, *op. cit.*, p. 39.

¹⁵⁸ Rugama, *op. cit.*, p. 81.

Rugama creía en su encomienda revolucionaria “sin saborear la idea de ver el triunfo”¹⁵⁹. Y en efecto, *OM* da testimonio que sucumbió junto con sus compañeros Mauricio Hernández Baldizón y Róger Núñez Dávila¹⁶⁰: “Fue después del asalto al Banco de América. / Selim Shible, Silvio, Casimiro, Julio, habían caído” (*OM*, p. 48). El autor relata así esta amalgama de postales que conforma documentado en una crónica de *La Prensa*: “Eran tres, de 18, 19 y 20 años (el mayor era Leonel) cercados por el batallón élite de Somoza, con *jeeps*, *buses*, camiones, ametralladoras, tanquetas, cañones, guardias aun a varias cuadras de distancia, y arriba una avioneta y también un helicóptero, sin que el ejército supiera cuántos eran los que estaban disparando en aquella casa. Y los tres murieron sin rendirse”¹⁶¹. Cardenal regresa al intertexto para entregarnos uno de los momentos mejor logrados del poema. Una voz poética omnisciente detalla lo que sucede dentro y fuera de la vivienda el 15 de enero de 1970:

Y un día en “La Prensa” a 8 columnas
 NIDO SANDINISTA DEMOLIDO A METRALLA Y CAÑONAZOS
 Eran tres, 18, 19 y 20 años
 El mayor eras vos. Agentes de Seguridad llegaron
 a la casa celeste frente al Cementerio Oriental
 la mamá de Efrén gritó: “¡La guardia!”
 la primera ráfaga y caen dos guardias
 más patrullas, y más ráfagas de ametralladoras guerrilleras
 y caen más guardias, fuego de rifles garand
 empiezan a llegar refuerzos [...]

(*OM*, 49-50)

Observamos las acciones y reacciones de quienes presencian el enfrentamiento: “Un chavalito cortaba almendras en un palo vecino / y contempló todo el combate desde el palo”, “Un sacerdote los increpa, culatazos ¡va preso el padre Mejía!”, “Los chavalitos gritaban a los guardias hijo-de-la-verga” (*OM*, p. 52). El avance del operativo: “Un repliegue de los guardias. Un silencio, y después / el gran estallido... otro... y otro... / retiraban a la gente de las calles” (*OM*, p. 54). Exclamaciones de una y otra parte: “Y grita un militar: ‘¡Ríndanse que están cercados!’ / allí fue que gritaste dicen / *Que se rinda tu madre!* / y ya

¹⁵⁹ *Ídem.*, p. 117.

¹⁶⁰ Cardenal no registra en el oráculo estos nombres, quizá por la razón que describe con cierto desengaño Sergio Ramírez: “Leonel sobrevivió [...] porque era un poeta, y su vida, y su entrega, se recuerdan ligadas a la poesía. Los dos muchachos de su edad que murieron peleando con él al extremo del heroísmo [...] han sido olvidados, y ya habían empezado a ser olvidados desde antes, sumados en el olvido a la inmensa lista de héroes, mártires y caídos[...].” (Ramírez, *op. cit.*, p. 44).

¹⁶¹ Cardenal, *Las islas extrañas. Memorias II*, p. 323.

eran miles los espectadores viendo la película” (OM, p. 55). Y un desenlace: “Hasta el atardecer la guardia ocupó la casa / entró una patrulla a la casa en ruinas / [...] / y el silencio fue total. Salió un oficial con metralleta / y dio orden de alto al fuego. ‘¡Los tres están muertos!’ gritó. / Un camión de retroceso / y tres cadáveres tirados dentro del camión [...]” (OM, p. 55-56).

Cardenal completa así el tributo a Rugama, artista, revolucionario y cristiano, faceta que ilumina las anteriores. Es decir, antes que una ideología marxista, siguió un imperativo de conciencia. Hizo efectiva la máxima virtud: “y en la mañana imito a los santos”. Era un gran admirador de Cristo y buscaba la santidad en ese radicalismo revolucionario. “Verdadero santo es –decía– aquél que no piensa en él mismo. Santo es, santo será y santo habrá sido aquél que se sacrifica por los demás hasta dar su vida, como Jesucristo”. Tiene el mérito de la beatitud quien ofrece todas sus fuerzas físicas y espirituales por cambiar la sociedad y hacerla más humana. Y en el ex-seminarista encarnaron esas actitudes y prácticas, en dirección opuesta al común de la Iglesia de su tiempo, por ello Cardenal lo considera prototipo de mártir. Pero al exaltar su heroísmo y santidad, el poeta no hace apología de la violencia. Acerca del tema ofrece este argumento:

Nuestra posición política, como cristianos y como seguidores de Cristo, debe ser revolucionaria, no meramente como una posición política sino también como una posición religiosa. Considero que el evangelio es político, y es económico, y es radical también. En eso nosotros tenemos mucho de contacto con el marxismo; podemos diferir con el marxismo en cuanto a métodos, por ejemplo el evangelio enseña más bien la no violencia. No es que condene toda violencia (cierta violencia puede ser lícita, la que es en defensa del prójimo), pero el evangelio considera como el arma más perfecta del cristiano la no violencia, el combatir el mal con el bien, y el combatir el odio con el amor. Sin embargo, desde el punto de vista cristiano se puede defender la guerra justa y se puede defender también la guerrilla justa por lo mismo [...] y considerarla lícita e incluso como un deber, como lo consideró el padre Camilo; pero a mí me parece que la no violencia es más evangélica que la violencia [...] Cuando no queda otro camino más que la violencia, creo que puede ser entonces una obligación. Gandhi, que ha sido quien ha interpretado mejor el espíritu de Cristo, sostenía que la violencia era preferible a la cobardía; que cuando la no violencia era imposible, entonces había que usar la violencia; que lo último era la cobardía o la colaboración con el mal, con la opresión¹⁶².

¹⁶² Mario Benedetti, “Ernesto Cardenal: Evangelio y Revolución”, en *Los poetas comunicantes*. México: Marcha Editores, 1981, pp. 95-96.

Falta, sin embargo, valorar si *OM* tiene alguna referencia que dé un sentido más puntual al deceso violento de Rugama y lo trascienda. La respuesta parece estar aquí:

Había que morir por la vende-chancho [...]
tu muerte, mejor dicho tu resurrección
por el tísico bajo el palo y las putas en los putales
y la muchacha bonita que pasaba por la acera de enfrente”

(*OM*, 57-58)

La sangre derramada redundante en la transformación de la sociedad, es una forma de perpetuarse, resucitar en la conciencia del pueblo. Por eso el poeta corrige: “tu muerte, mejor dicho tu resurrección”. Pero al tiempo su fe le asegura una esperanza aún mayor, la plenitud como liberación total. En última instancia, ¿vale la pena ofrendarse? La teología ofrece una razón que Cardenal ha condensado de diversas maneras y con imágenes muy variadas: semilla, muerte que da vida..., simbolizan la resurrección: “Esta incondicionalidad aparece en la práctica a la vez como exigencia imperiosa y como posibilidad gratuita, y contiene en sí la urgencia de la esperanza de un futuro de vida para las víctimas, para los héroes y los mártires, para los que mueren e incluso para los que matan”¹⁶³. Así, Rugama ha llevado al extremo la *historización* religiosa, al apresurar, adelantar el renacer definitivo, como lo hizo Jesucristo. Esta que podríamos llamar “teología liberadora de la cruz”, es una soteriología o salvación histórica: los mártires luchan por instaurar el Reino desde aquí. Pero su arrojo vence la caducidad de este tiempo, ya que “entregan la vida, sin reservas y sin cálculos, en esperanza y en amor incondicional”¹⁶⁴.

Hasta aquí, *OM* suma diversos referentes para acercarnos al terremoto. Dios hablará con estruendo: las rogativas de los segadores han llegado a sus oídos.

Yahveh se manifiesta¹⁶⁵

En una sola tirada de versos, Cardenal empalma postales desoladoras. Todo es destrucción. Una voz omnisciente nos conduce por el paisaje lúgubre y desde el seminario muestra el horizonte devastado. Desgracia y epifanía: “algo más que un movimiento de acomodación

¹⁶³ Jiménez Limón, *op. cit.*, p. 481.

¹⁶⁴ *Ibíd.*, pp. 493-494.

¹⁶⁵ Séptima estancia, vv. 768-938.

de capas terrestres”; preludio de una renovación: “Pero ‘¿Puede haber una catástrofe en una ciudad / que no la mande Yavé?’” (*OM*, p. 63). El poeta lee el acontecimiento desde una perspectiva distinta. No es sólo un reportero que relata la magnitud del desastre. Como Oseas, cree que ha llegado la “madurez” de su pueblo, el tiempo propicio para que el Todopoderoso le hable de forma rigurosa:

La alusión al terremoto también puede sugerir el estremecimiento que padecerán las personas y las estructuras de Israel a la voz del Señor por medio de su profeta. El terremoto es una de las referencias históricas ante la que se sitúa la predicación profética de Amós [...] Acontecimiento para nosotros difícil de datar con exactitud [...], pero que adquiere carácter simbólico en el libro [...]. Dios viene a zarandear a su pueblo, a sus jefes y poderosos, a sus estructuras. Personas y estructuras se estremecen ante su presencia de denuncia, juicio y condena¹⁶⁶.

Cardenal recrimina el pecado de Managua: los hambrientos y olvidados de Acahualinca, el terror, la persecución, la tortura y la muerte, el martirio de Rugama, la apostasía de los jefes religiosos que solapan las injusticias de los dictadores. Dios no permanece neutral: en el terremoto reitera esa pregunta tan antigua y tan nueva a quienes han causado tropelías: “¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo” (Gn 4, 9-12). Las historias geológica, política, revolucionaria y eclesiástica que han precedido encuentran relevancia. Aquí se confirma la unidad de composición de *OM*, todos los discursos, aparentemente dispersos y a veces caóticos, confluyen en una sola dirección: “En este poema, el tema fundamental es que los procesos sociales y políticos son parte de un dinamismo evolutivo de la vida humana. El terremoto se interpreta como un aviso, como una oportunidad de cambiar. Sólo este tema, nos parece, es capaz de unificar las diversas partes del *Oráculo* [...]”¹⁶⁷.

Entre escombros de construcciones, suntuosas e invencibles ayer, el profeta moderno reprocha la presunción del hombre, el dolor, el hambre y la miseria de los pobres, la avaricia, la hipocresía religiosa y la falsa piedad en los templos. Sin embargo, su voz no se queda en delación, invita al cambio y se abre a la esperanza. El terremoto no debe ser leído sólo como un preludio catastrófico del triunfo sandinista en Nicaragua en julio de 1979, sino como una lección universal. Nos alerta que la divinización de los bienes

¹⁶⁶ Junco Garza, *op. cit.*, p. 127.

¹⁶⁷ Borgeson Jr., *Hacia el hombre nuevo: poesía y pensamiento de Ernesto Cardenal*, pp. 77-78.

Lamentaciones¹⁶⁹, donde se compara a Jerusalén con un “inmensa llaga”, “piedra preciosa, pero sin brillo”. Vista así, la catástrofe es resultado de la infidelidad del pueblo que olvida a Yahveh y cimienta sus muros en la injusticia. El profeta también se duele: “¡Cómo, ay, yace solitaria la Ciudad populosa! / Como una viuda ha quedado la grande entre las naciones. / La Princesa de las provincias sometida está a tributo” (Lm 1, 1). Y a la vez reconoce al justiciero: “El Señor ha destruido sin piedad todas las moradas de Jacob; / ha derruido, en su furor, las fortalezas de la hija de Judá; / por tierra ha echado, ha profanado al reino y a sus príncipes” (Lm 2, 2).

Cardenal elige la esencia de su fuente, la adecua a un contexto nuevo y revitaliza su significado. En los dos primeros versos del fragmento, a diferencia de Lamentaciones, no usa la expresión admirativa, pero conserva el tono elegiaco. Evita las imágenes exquisitas y prefiere un lenguaje directo. El adverbio temporal “ahora” implica un “antes”, con el que puede ser contrastado el presente doloroso: “orgullo” confinado a la “mierda”. Esta palabra “antipoética” facilita el mensaje al lector contemporáneo: de la pujanza se muerde el polvo de modo abrupto e inesperado.

Ayer fueron las tanquetas Sherman y las ametralladoras enfrentando a jóvenes guerrilleros indefensos, ahora la naturaleza ha hecho su labor. La comparación “cascarones de casas como huevos podridos” llama otra vez lo escatológico y decadente. Imagen que nos regresa a Lamentaciones: “¡Cómo, ay, se ha deslucido, el oro se ha alterado el oro mejor! / [...] / Los hijos de Sión, los excelentes, / valiosos como el oro fino, / ¡son, ay, considerados como vasos de arcilla, / obra de manos de alfarero!” (Lm 4, 1-2). Pero en Cardenal la excelsitud bíblica es sustituida por un decir llano: casas del centro burgués, edificios, sitios comerciales y de ocio no son más que desecho. Así como Yahveh hizo trizas las “moradas de Jacob” y las “fortalezas de la hija de Judá”, en Managua ha pulverizado los bancos y los centros de diversión.

La ciudad en penuria es una sola masa informe, no más la geografía de contraste periferia/centro:

¹⁶⁹ Escrito en tiempos del Destierro (ca. 587 a. C.), está compuesto de cinco poemas sobre la destrucción del templo de Jerusalén. Este libro corto, adjudicado a Jeremías, ofrece una combinación de endechas fúnebres y lamentaciones individuales y colectivas que reflejan cómo a partir del dolor brotan la confianza en Dios y un hondo arrepentimiento. Los judíos lo recitan en el gran ayuno conmemorativo de aquel evento trágico; y la Iglesia lo utiliza en la liturgia de Semana Santa. Como se podrá advertir, hay una marcada influencia de esta obra en *OM*.

Sin luz sin comida sin agua Managua
toda una gran Acahualinca
–como la noche en que no hubo posada para ellos
todo Belén celebrando sus cenas de Navidad–
se volcaron las cloacas

(OM, 62)

La historia se revierte, como leemos en el texto bíblico: “Los que comían manjares deliciosos desfallecen por las calles; / los que se criaban entre púrpura abrazan los estercoleros” (Lm 4, 5). Isaías vaticina: “[...] los pobres volverán a alegrarse en Yahveh, / y los hombres más pobres en el Santo de Israel se regocijarán. / Porque se habrán terminado los tiranos, / se habrá acabado el hombre burlador, / y serán exterminados todos los que desean el mal” (Is 29, 19-20). El Nuevo Testamento también conserva himnos que celebran con júbilo cómo Dios recrea todo en favor de los desamparados, como el Benedictus (Lc 1, 68-79), el Nunc dimitis (Lc 2, 29-32) y el Magníficat (Lc 2, 29-32): “Desplegó la fuerza de su brazo, dispersó a los que son soberbios en su propio corazón. / Derribó a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes. / A los hambrientos colmó de bienes y despidió a los ricos sin nada” (Lc 1, 51-52). Y en efecto, en la pobreza nace Jesucristo, según lo atestiguan los evangelios. Ve la luz en los establos porque no había posada en el centro. Cardenal recupera esta imagen para ironizar cómo en el tiempo moderno el consumismo hace olvidar lo esencial de la fe. Todo Belén es Managua, la gente compra, cena, pero no sabe quién es Jesús ni dónde está.

Los que tenían dinero y podían acumular en exceso ahora no poseen nada. La ciudad vive una especie de ayuno forzado. El terremoto los ha vuelto a todos iguales, en la intemperie y con hambre. Así lo reflexiona Fernando Cardenal:

[...] Allí no sólo se vio que había muchas casas mal construidas, sino que toda la estructura de la sociedad había estado mal construida, basada sólo en el lucro y el egoísmo, y por eso su ruina había sido muy grande. Incluso las bases de las casas eran malas porque toda la sociedad estaba basada en la explotación. Había personas que tenían 40, 80 casas, y en 29 segundos las perdieron. La ruina moral de esas personas [...] también fue muy grande porque habían basado su felicidad en las riquezas¹⁷⁰.

Idea que enfatiza el monje de Solentiname, una vez más en su *collage* intertextual:

las mansiones de los ricos con sus pesebres en la sala
el Country Club donde bebían whisky las vacas de Basán

¹⁷⁰ Cardenal, *Las islas extrañas. Memorias II*, p. 30.

en 30 segundos se fueron las casas comerciales
Anúncienlo en los palacios de Asur
*cuéntenlo en los palacios de Egipto*¹⁷¹
la libreta de direcciones inútil

(OM, 60)

En los versos uno, tres y seis, el hablante poético afirma que el siniestro ha destruido las viviendas de los ricos y las casas comerciales; ya no tienen sentido los directorios. La primera línea, además, reitera que la Navidad es ornato, nacimientos y pesebres son un remedo; no hay verdadera práctica cristiana. Pero este discurso se redimensiona a partir del empalme de las imágenes en los versos dos, cuatro y cinco. “Vacas de Basán” resulta una expresión extraña, sobre todo para quien desconozca la literatura profética, donde encontramos: “Escuchad estas palabras, vacas de Basán¹⁷², / que estáis en la montaña de Samaria, / que oprimís a los débiles, / que maltratáis a los pobres, / que decís a vuestros maridos: ‘¡Traed, y bebamos!’ / [...] / He aquí que vienen días sobre vosotras / en que se os izará con ganchos” (Am 4, 1-2). El vocativo usado por Amós, así como la figura del cedro libanés, es una ironía, por lo que se ha de interpretar algo contrario a lo que se afirma. Es decir, enuncia como título de exaltación para las samaritanas lo que en realidad es un desprecio. Los jefes de una población pueden llamarse honoríficamente “toros de Basán”; en cambio, si sus mujeres se identifican como “vacas”, es burla, en referencia a su gordura animalesca y sensualidad¹⁷³. Ahora, Cardenal apoda “vacas de Basán” a las damas de Managua, que se divierten y beben whisky en el Country. Mas no se extiende en la acusación, sólo asegura que el sitio ha sido colapsado por el siniestro. La imagen, sin embargo, provoca al lector para que regrese a las mujeres de Acahualinca, confinadas a la penuria, viudas, lavando tripas, con los “pechos tristes”.

En los versos cuatro y cinco hay un intertexto más. ¿Por qué Asur y Egipto en un oráculo centroamericano? Ambos sitios fueron grandes potencias militares y económicas de la antigüedad que, además de Babilonia, Persia, Grecia, Siria y Roma, dominaron a los judíos desde el siglo VIII a. C. Situación que no pasaron por alto los profetas: escucharon el asedio, “las botas que pisan con estrépito”, y contemplaron “los mantos manchados de

¹⁷¹ Las cursivas son nuestras.

¹⁷² Ubicada en la zona de Transjordania, Basán era célebre por sus pastos y rebaños, por lo que los poetas la usan como imagen recurrente; por ejemplo, en el salmo 22 leemos: “Novillos innumerables me rodean, / acósanme los toros de Basán” (Sal 22, 13).

¹⁷³ Cf. Schökel, *op. cit.*, pp. 183-193.

sangre” (cf. Is 9, 4). Joel lo describió de manera magistral: “Sobre la ciudad se precipitan, corren por la muralla, / hasta las casas suben, a través de las ventanas entran como ladrones” (Jl 2, 9). Con esta inserción, Cardenal sugiere que Yahveh está sobre toda opresión y exhorta a pregonar ante los potentados las maravillas que realiza: “anúncielo”, “cuéntenlo”. El terremoto cimbró al somocismo, evidenció lo endeble de una tiranía. Hay también en esta actitud profética un esfuerzo por conciliar el amor de Dios y la justicia por su pueblo, ante la desolación, la opresión y la muerte que provocan las potencias invasoras¹⁷⁴.

La denuncia del místico a la vacuidad de los bienes materiales es cuando se transforman en fetiches, dirigen y dominan la vida del hombre y lo ciegan ante el prójimo. Pensamiento que abraza de la tradición bíblica, según la cual hay tal divinización cuando son el único referente y fin de la existencia, porque “se convierten en un rival de Dios, que lucha con él dentro del corazón humano y lo destruye de su trono”¹⁷⁵. *Mammón* es llamada en la Biblia esta riqueza deificada. Fortuna descomunal, sean esclavos, cualquier ganancia o usufructo obtenido ilícitamente; lo es de igual forma el soborno pagado a un juez para que dicte sentencia inicua. Amós recriminó a la populosa Samaria haber suplantado al Señor por arcas y lechos de marfil (Am 3, 15; 6, 14), abundante comida (Am 6, 4), vino por doquier (Am 4, 1; 6,6), palacios (Am 3, 9.11; 6,8), casas de verano y de invierno (Am 3, 15) y casas de sillares (Am 5,11). Y en su tiempo, Cardenal atestigua cómo sucumbe el orgullo puesto en las cosas. Sears, El Coliseo, el Estadio Somoza, el banco de sangre, las mansiones de los ricos, el rascacielos del Banco de América, la embajada de Estados Unidos..., símbolos de un mundo que rinde culto a lo superfluo y a la acumulación.

Quien ha olvidado a Dios para rendir culto a *Mammón* organiza la ciudad de tal modo que favorezca al resguardo y crecimiento de sus intereses. En su momento, los profetas lo reprocharon en metrópolis específicas: “[...] Samaria, la rica y lujosa capital de Jeroboam II, aparece como un gigantesco anfiteatro en cuyo escenario se representa la tragedia del terror y la opresión. Una obra a la que se invita a un público entendido en la materia: egipcios, filisteos, opresores tradicionales del pueblo de Israel”¹⁷⁶. Es en este

¹⁷⁴ Cf. Sicre, *Profetismo en Israel. El profeta. Los profetas. El mensaje*, p. 460.

¹⁷⁵ Sicre, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979, p. 101.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, p. 111.

espacio donde se marca aún más la diferencia entre miserables y acaparadores. En Managua también pasó lo que en Samaria, pero el terremoto exhibió que Yahveh abomina esas construcciones:

la cárcel de La Aviación sin paredes ni presos ni guardianes
la embajada de USA de rodillas
el Luis Somoza hueco tumbado en tierra hecho tucos
como un cadáver más desenterrado de las ruinas
Allá arriba, “La Loma”, ya inhabitable
la Seguridad tambaleándose sobre la laguna de Tiscapa
las salas de tortura resbalaron hacia la laguna. Rodó
hasta el agua de la laguna el gran torreón. Con una
tajada menos el pastel de bodas del Palacio Presidencial
los mensajes de Somoza en el suelo, hojeándolos el viento, con
añicos de la vajilla, la que tanto aparecía en “Novedades”
al fondo arrasados los cuarteles del Batallón de Combate
y el Batallón Blindado: aplastadas bajo concreto las tanquetas [...]

(OM, 60-61)

Aquí halla respuesta la invocación del martirizado: “Grito / pidiendo piedad. No hay piedad”. La caída de la Loma simboliza que el verdugo no tiene dominio permanente sobre su víctima. La poesía profética de Cardenal apunta más lejos y hace eco de aquella sátira de Isaías contra los gobernantes indolentes:

“¡Cómo ha acabado el tirano,
cómo ha cesado su arrogancia.
Ha quebrado Yahveh la vara de los malvados,
el bastón de los déspotas,
que golpeaba a los pueblos con saña
golpes sin parar,
que dominaba con ira a las naciones
acosándolas sin tregua.

Los que te ven en ti se fijan;
te miran con atención:
“¿Ese es aquél,
el que hacía estremecer la tierra [...],
el que puso el orbe como un desierto,
y asoló sus ciudades,
al que a sus prisioneros
no abría la cárcel?”

(Is 14, 4b-6, 16-17)

Por otro lado, la dictadura ha creado un sistema de instituciones para perpetuarse en el poder: la cárcel de la Aviación, “La Loma”, la casa de Seguridad, salas de tortura, el Palacio Presidencial, el Palacio de Justicia, la embajada estadounidense, los cuarteles del Batallón de Combate, el Estadio Somoza... Y en el terremoto se ha cumplido la palabra de Yahveh: “El Señor Yahveh ha jurado por sí mismo, oráculo de Yahveh Dios Sebaot: Yo aborrezco la soberbia de Jacob, sus palacios detesto, y voy a entregar la ciudad con cuanto encierra” (Am 6, 8). Contra estas edificaciones que promueven la muerte Amós lanza un ataque más riguroso:

La idea tan antigua y tan moderna de que la “riqueza de pocos se basa en la pobreza de muchos” resulta de una benevolencia sublime cuando la comparamos con las palabras de este profeta. No se trata de pobreza, sino de sangre. Por eso el Señor no puede tolerar este inmenso monumento a Mammón. A causa de estos idólatras, la ciudad debe desaparecer por completo, reducida a ruinas. [...] Esas piedras y cimientos que han dado cuerpo a la ciudad no vienen de Dios ni son fruto de la justicia y el derecho: son fruto de prostitución, de abandonar al Señor para servir al dinero¹⁷⁷.

Dios habla severo no para castigar o alegrarse sádicamente del sufrimiento de los hombres, sino para reinventar la historia: “He aquí que hago nuevas todas las cosas” (*OM*, 59). Esta exhortación, yuxtapuesta a modo de sentencia, aparece en los oráculos de salvación de la literatura apocalíptica: “Entonces dijo el que está sentado en el trono: ‘Mira que hago nuevas todas las cosas’. Y añadió: ‘Escribe: Estas son palabras ciertas y verdaderas’. Me dijo también: ‘Hecho está; yo soy el Alfa y la Omega, el Principio y el Fin; al que tenga sed, yo le daré del manantial del agua de la vida gratis. Esta será la herencia del vencedor: yo *seré* Dios para él, y él será hijo para mí” (Ap 21, 5-7). El desastre provoca la conversión de los corazones. Dios mismo hará surgir vida entre el cascajo y la muerte. Por eso Cardenal se cuestiona, como los mediadores de antaño: “¿Puede haber una catástrofe en una ciudad / que no lo mande Yavé?” (*OM*, p. 63). Frase que nos hace evocar el anuncio de Amós: “Pues he aquí que yo doy orden, / y zarandearé a la casa de Israel / entre todas las naciones, / como se zarandea con la criba / sin que un grano caiga en la tierra” (Am 9, 9).

Yahveh, dueño de la historia, amonesta y a la vez invita a practicar otros valores. Por eso el sacerdote que oró por Marilyn Monroe previene que las riquezas alejan al

¹⁷⁷ *Ibíd.*, p. 129.

hombre de la comunión y la justicia: ni el oro ni la plata pueden salvar: “Amós, Isaías, Miqueas, ven en la carrera hacia los bienes de este mundo una carga hacia la destrucción del propio país, especialmente de las capitales. Con palabras distintas, los profetas están de acuerdo con los sabios en que Mammón es un dios engañoso, incierto, traicionero. Tan falso como los dioses paganos, tan inseguro como las grandes potencias en las que el pueblo confía”¹⁷⁸. Ante ello, *OM* alerta que en todo tiempo el camino de la existencia plena es el de la comunión y la justicia.

Reducir la religión al ritualismo y al culto exterior, y olvidar el ejercicio de la caridad, es otro pecado que denuncia el oráculo:

todos los colegios religiosos –eran sólo para ricos–
los templos ¡todos! allí se celebraban ritos falsos
liturgias que a Dios le juegan el estómago [...]
los que nunca rezaban rezaron, los cristianos no rezaron [...]

(*OM*, 62)

Los edificios en los que se “aprisionó” a Dios también han sucumbido ante el crepitar telúrico: escuelas y templos no escaparon al “día de la ira”. A Yahveh le repugna la falsedad: no quiere sacrificios ni cantos, ni incienso, ni liturgias monótonas. En su lugar reclama el corazón del hombre y la práctica de la justicia. Verdades que el profeta contemporáneo no inventa ni colige de una doctrina sociológica; se respalda en la ortodoxia de los mensajeros del Antiguo Testamento. Amós, por ejemplo, da testimonio de este reproche contundente: “Yo detesto, desprecio vuestras fiestas, / no me gusta el olor de vuestras reuniones solemnes. / Si me ofrecéis holocaustos... no me complazco en vuestras oblationes, / ni miro a vuestros sacrificios de comunión de novillos cebados. / ¡Aparta de mi lado la multitud de tus canciones, / no quiero oír la salmodia de tus arpas! / ¡Que fluya, sí, el juicio como agua / y la justicia como arroyo perenne!” (Am 5, 2-24).

OM conserva la dureza del oráculo anterior. Pero en Amós, recrimina Yahveh; en Cardenal, lo hace el hablante poético. El primero no menciona la palabra templo; el centroamericano es puntual: “templos, ¡todos!”. Los dos enlistan las acciones culturales; sin embargo, el nabí de Té coa es prolijo, detallista; el monje de Solentiname condensa el mensaje en prácticas significativas y familiares al lector actual: “ritos falsos” y “liturgias”. Ambos insisten en que estas acciones irritan a Dios: el nicaragüense emplea una expresión

¹⁷⁸ *Ibíd.*, p. 154.

coloquial menos drástica: “le juegan el estómago”; Amós es más crudo: “detesto”, “desprecio”, “no me gusta”, “no me complazco”, “aparta de mí”.

Con este juego de intertextualidad, el profeta contemporáneo recuerda al lector que las instituciones culturales han falseado a Dios con plegarias y protocolos. Estas devociones han vaciado su sentido al desligarse de lo esencial de la fe: la construcción del Reino. El hombre injusto halla en el ritualismo una excusa, un paliativo para no compadecerse del que sufre, y transforma a Dios en ídolo. De aquí que los profetas vaticinen que el cataclismo destruirá los santuarios donde los poderosos han puesto seguridad ilusoria (Am 9, 1). En este orden, es significativo cómo una vez que Jesús ha sido crucificado y muerto, se rasga el Templo: la religión verdadera descansa en la vivencia de la caridad, no se aprisiona en un recinto portentoso: “Era ya cerca de la hora sexta cuando, al eclipsarse el sol, hubo oscuridad sobre la tierra hasta la hora nona. El velo del Santuario se rasgó por medio y Jesús, dando un fuerte grito, dijo: ‘Padre, en tus manos pongo mi espíritu’ y, dicho esto, expiró” (Lc 23, 44-46).

Lo que lleva Cardenal al verso también lo ha planteado en otros espacios, a manera de convicción personal. Así ha entendido su ministerio como sacerdote y cristiano, de una forma heterodoxa a primera vista, pero arraigada en una herencia religiosa a toda prueba: “[...] en la Biblia Dios está siempre diciendo a través de los profetas que no quiere culto, que está aburrido de las plegarias, de los sacrificios, del incienso, de los ayunos [...], y lo que él quiere es que se rompan las cadenas de los oprimidos, que no se despojen a los huérfanos y a las viudas, que haya justicia entre los hombres. Y el mensaje de Cristo fue en la misma línea de los profetas”¹⁷⁹.

Aunque lo parezca, no promueve la aniquilación del culto y las prácticas de piedad; al contrario, quiere regresarles el valor que les corresponde: bienvenidas en tanto impulsen hacia una transformación individual y colectiva. Si apuntalan la construcción del hombre nuevo, son legítimas; de lo contrario, se convierten en opio. Con este propósito, discurre sobre el alcance de un rito preponderante para los cristianos, la eucaristía, a la que considera también desde una dimensión emancipadora: “toda misa debe ser un comentario de esa liberación social, política y económica, de la humanidad”¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Cardenal, *Las ínsulas extrañas. Memorias II*, p. 312.

¹⁸⁰ En Benedetti, “Ernesto Cardenal: Evangelio y Revolución”, p. 103.

Cardenal también defiende el verdadero profetismo. Un mensajero probado no tiene espacio donde imperan la ambición y la alienación religiosa:

–Mandabais a vuestros profetas que no profetizaran–
perdieron todas sus casas los caseros
todos igual ahora
el subsuelo liberó su energía
ninguno de sus amantes la consuela
ay la ciudad amada, la de la propiedad privada
tus profetas anunciaron para ti falsedad y babosadas [...]

(OM, 65)

A partir de la yuxtaposición, el fragmento presenta dos campos semánticos entrecruzados: la destrucción provocada por el siniestro (vv. 2-4); y el texto profético (vv. 1, 5-7), cuyas implicaciones debe inferir el lector ligando ambos discursos.

Los profetas no fueron escuchados, mas la ruina confirmó su predicación. El rechazo que especifica el sacerdote en el primer verso, “–Mandabais a vuestros profetas que no profetizaran–”, se halla en el Antiguo Testamento. Jeremías sufrió la animadversión de sus coterráneos: “Y en efecto, así dice Yahveh tocante a los de Anatot, que buscan mi muerte diciendo: ‘No profetices en nombre de Yahveh, y no morirás a nuestras manos’. Por eso así dice Yahveh Sebaot: ‘He aquí que yo les voy a visitar. Sus mancebos morirán por la espada, sus hijos e hijas morirán de hambre, y no quedará de ellos ni reliquia cuando yo traiga la desgracia a los de Anatot, el año en que sean visitados’” (Jr 11, 21-23). El intermediario del Señor es amonestado por los jefes religiosos y gobernantes porque denuncia la idolatría en la que se deleitan. Motivo suficiente para que el pueblo sea destruido: “Yahveh Sebaot, que te plantó, te ha sentenciado, dada la maldad que ha cometido la casa de Israel y la casa de Judá, exasperándome por incensar a Baal” (Jr 11, 17). Esta delación le ganó el rechazo.

¿Pero a qué profetas se refiere Cardenal? Son los múltiples personajes que han pugnado por la transformación social y cuya memoria conserva el poema: el torturado que soporta el sufrimiento y no denuncia al compañero de lucha, Julio Velázquez en la jaula de la pantera en La Loma, Narváez con los leones también en el palacio de Somoza, Fernando (cuestiona que le hablen de Dios cuando una mujer trabaja por un sueldo de miseria y un niño muere de enfermedad curable), Julio Buitrago (sitiado y atacado él solo por 300

hombres y un tanque Sherman), Selim Shible, Silvio, Casimiro y Leonel Rugama, el gran profeta silenciado por “matar el hambre que nos mata”.

Esta recriminación a la ciudad porque se ha rehusado a los voceros fidedignos se complementa en el segundo intertexto (vv. 5-6), ahora a modo de queja: “ay la ciudad amada, la de la propiedad privada / tus profetas anunciaron para ti falsedad y babosadas”. Tono que nos lleva al pasaje de Lamentaciones: “¡Cómo, ay, yace solitaria / la Ciudad populosa! [...] / Lloro que llora por la noche, / y las lágrimas surcan sus mejillas. / Ni uno hay que la consuele / entre todos sus amantes. / Todos sus amigos la han traicionado, / ¡se le han trocado enemigos!” (Lm 1, 1-2). De esta elegía, Cardenal ocupa lo sustancial para adaptarlo a su oráculo. Toma la expresión “ninguno de sus amantes la consuela” y la abrevia en el adjetivo “amada”. Managua es la consorte olvidada por sus amores endeblés, sus ídolos modernos: el poder a ultranza, la dictadura, los sitios de tortura, los grandes centros de diversión, el orgullo del acaparador. El terremoto la dejó a la intemperie, sin el maquillaje de antaño. Éste es el dolor del profeta.

La imagen de la mujer repudiada se extiende al segundo intertexto (vv. 6-7). Frecuente en Lamentaciones, el “ay” es un recurso que el poeta retoma de la literatura profética para expresar dolor y denuncia al mismo tiempo¹⁸¹. Mientras Jeremías escribe “ciudad populosa”, Cardenal gusta de lo concreto y se refiere a Managua como “la de la propiedad privada”. Al tiempo que enfatiza la nostalgia por aquella urbe que sólo amó el dinero y la acumulación de bienes.

El último verso que completa el “ay” puede parecer confuso si no se contextualiza: “tus profetas anunciaron para ti falsedad y babosadas”. Es un sarcasmo a propósito de los verdaderos nabíes, tildados como “absurdos” y “utópicos”, y con frecuencia censurados o expulsados de las grandes metrópolis. En este verso, el religioso reduce a dos sustantivos el texto de Miqueas: ““¡No babeéis –babeen ellos– que no babeen de esa manera! ¡El oprobio no nos alcanzará! ¿Es acaso maldita la casa de Jacob? ¿Se ha cortado el soplo de Yahveh? ¿Es ése su proceder? ¿Es que no favorecen sus palabras a su pueblo Israel?”” (Mi 2, 6-7).

¹⁸¹ Los “ayes” abundan en Habacuc e Isaías. Caso emblemático es el primer profeta, que ofrece una copla de cinco en el bloque de las “Maldiciones contra el opresor” (capítulo 2): “¡Ay de quien amontona lo que no es suyo! / ¡Ay de quien gana ganancia inmoral para su casa! / ¡Ay de quien edifica una ciudad con sangre y funda un pueblo en la injusticia! / ¡Ay del que da de beber a sus vecinos, y les añade su veneno hasta embriagarlos, para mirar su desnudez! / ¡Ay de quien dice al madero: ‘Despierta’, ‘Levántate, a la piedra muda!’ ¿Da ello algún oráculo?”. Observamos cómo el texto bíblico enfatiza la dimensión social de la denuncia, como también lo hace Cardenal.

Así, el oráculo moderno revela que la palabra de los auténticos mensajeros se confirmó en los hechos. Los portadores del mensaje de Yahveh han sido reivindicados con el terremoto. En tanto, queda el sollozo sobre Managua, eco de una tristeza hartamente conocida: “¡Jerusalén, Jerusalén, la que mata a los profetas y apedrea a los que son enviados!” (Mt 23, 29; 37a).

El sacerdote no se limita a defender al heraldo legítimo, a la vez acusa a los impostores que vaticinan expectativas ilusorias:

Para Faraón y sus técnicos eran sólo ‘reveses económicos’
Y todavía nos dicen no profeticen
Estamos bajo la Ley Marcial, no profeticen
Y vendrán más horrores todavía
Horas antes unos jóvenes iniciaron un ayuno en Catedral
pancartas “Comida para la gente de Acahualinca” y
“Una Nochebuena sin presos políticos”

(OM, 66)

“Faraón” y sus “técnicos” son los falsos profetas, Somoza y sus adeptos, ellos auguran buenos tiempos mientras acumulan riquezas injustas. También quienes adormecen las conciencias y no promueven el cambio. Los seminaristas que cantan salmos en lejano gregoriano y no obedecen la doctrina de los santos padres ni la enseñanza de Cristo: dar de comer al hambriento; el que habla de Dios a Fernando mientras en el hospital han rechazado a Pichulito; los obispos apóstatas, el cardenal que ungió a la hija de Somoza reina del Ejército con la corona de la virgen. Así la queja de Jeremías se actualiza en OM: “¡Ah, Señor Yahveh! Pues he aquí que los profetas están diciéndoles: No veréis espada, ni tendréis hambre, sino que voy a daros paz segura en este lugar. Y me dijo Yahveh: “Mentira profetizan esos profetas en mi nombre. Yo no les he enviado ni dado instrucciones, ni les he hablado. Visión mentirosa, augurio fútil y delirio de sus corazones os dan por profecía [...]” (Jr 14, 13-14).

El auténtico vocero, entonces, se confronta con el impostor en tanto promueve la libertad y la justicia, el advenimiento del hombre nuevo; no calla ante las situaciones que matan la vida y audazmente anuncia el advenimiento del Reino. En términos “cristianos”, defiende la gracia y combate el pecado; discierne y analiza cómo se presenta esa tensión:

Por eso el conflicto entre verdaderos y falsos profetas hay que enfocarlo con espíritu social, o comunitario. No es el simple enfrentamiento de dos teologías, o de dos revelaciones divinas. Lo importante es que ofrecen medidas y actitudes muy distintas para

el bien de la sociedad y del país. Esto se advierte con claridad en los frecuentes conflictos, testimoniados por la abundancia de textos sobre el tema, que alcanzan el máximo de tensión en los ataques de Miqueas (Mi 2-3) y en los enfrentamientos de Jeremías con Ananías (Jr 28) y con los profetas desterrados a Babilonia (Jr 29). El falso profeta tranquiliza la conciencia del malvado para que no se convierta de su injusticia, promete paz y bienestar al pueblo cuando el país se precipita en la ruina, espera que las desgracias terminen rápidamente¹⁸².

OM comulga con una tradición que exhorta a negar todo lo que conduce a rendir culto a los falsos dioses y mesías. Invita a propiciar los caminos del profetismo fidedigno: la fe cristiana frente a la sabiduría del mundo, el poder del crucificado frente al milagro teocrático, la gracia y el amor frente a la ley religiosa, la pobreza y el servicio frente a la riqueza y el poder¹⁸³. Desde la gran poesía esperanzadora, quien le cantó a Ileana está en vela para recordar a las conciencias más empecinadas que es importante enmendar el camino de la historia y transitar por uno distinto al de “Faraón” y sus “técnicos”.

Éxodo y esperanza¹⁸⁴

“No lloraremos por estos escombros sino por los hombres / pero la muerte nace con el cuerpo y *muere* con él” (*OM*, 69). Así de contundente abre la última estancia del oráculo centroamericano, que de acusación y elegía pasa a canto de vida y esperanza. El hablante poético describe los trabajos para limpiar y reorganizar la ciudad, a la vez que yuxtapone una serie de reflexiones sobre el sufrimiento como antesala de la resurrección. Anima al pueblo y le anuncia una buena noticia: de las ruinas vendrán tiempos de comunión y solidaridad. De esta manera, se encuentran martirio y catástrofe en igual cauce: “Tanto Rugama como Managua han pasado por la ‘primera etapa’ (la destrucción), la ‘implacable partera’ de la revolución; pero la evolución es la revolución. El joven poeta está otra vez renacido en el pueblo, que es inmortal, y para el cual fue ‘la luz al final del túnel’”¹⁸⁵.

La poesía crea sentido donde parece no haberlo:

Dichosos los del dolor que es liberador
“Un resto”

¹⁸² Sicre, *Profetismo en Israel. El profeta. Los profetas. El mensaje*, pp. 145-146.

¹⁸³ Cf. Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana”, en Ellacuría y Sobrino, *Mysterium Liberationis I*, p. 366.

¹⁸⁴ Octava estancia, vv. 939-993.

¹⁸⁵ Mañú, *op. cit.*, p. 57.

El pueblo se fue en camiones con sus trastes, sus roperos
cogió las carreteras
el pueblo nunca muere
“Partieron en medio de lágrimas
pero los hago regresar contentos”

– Y el simbolismo de estas tiendas de campaña.
¿Van a parar la marcha hacia la sociedad de promisión?
A una clase salvaré
y a otra clase perderé. Oráculo de Yavé. [...]
Pero el pueblo es inmortal. Sale sonriente de la morgue.

(OM, 69-70)

El “resto” inmortal, la base que reorganizará las esperanzas, marcha al *desierto*. Es la “clase” por la que ha optado Yahveh. Escena que el autor se apropia de Sofonías, profeta que desagrávió a los marginados y les vaticinó oráculos halagüeños:

Aquel día [...]
quitaré yo de tu seno
a tus alegres y orgullosos,
y no volverás a engreírte
en mi santo monte.
Yo dejaré en medio de ti
Un pueblo humilde y pobre,
y en el nombre de Yahveh se cobijará
el Resto de Israel.
No cometerán más injusticia,
no dirán mentiras,
y no más se encontrará en su boca
lengua embustera.
Se apacentarán y reposarán,
sin que nadie los turbe.

(So 3, 11-13)

La pérdida es una invitación a reconstruir la historia desde la intemperie. Es voluntad de Yahveh, quien se ha decantado por “un pueblo pobre que camine en la fidelidad a él y en la justicia hacia el hermano”¹⁸⁶. Motivo de júbilo para quienes han sido escarnio de los poderosos. Éstos son los “alegres y orgullosos”, la “otra clase”, conformada por ministros irresponsables, sacerdotes serviles, malos gobernantes, falsos profetas, que sólo tendrán lugar en la restauración cuando se conviertan al Reino, de lo contrario serán extinguidos (So 2, 1-2).

¹⁸⁶ Junco Garza, *op. cit.*, p. 377.

En cambio, “el resto” (“una clase”), los que buscan a Yahveh, cumplen sus normas y aman la rectitud y la humildad (So 2, 3), han sido víctimas, por eso en la Biblia son designados “miseros”, “deplorables”, “infelices”. Y sin argumentos, Dios se convierte en su defensor: “No se afirma que Dios ame al pobre, porque éste sea bueno, sino simple y sencillamente porque Dios es bueno y quiere ser su protector y su defensor ante esta situación injusta. Se trata de un criterio teologal, en el sentido estricto del término, no de un criterio moralista o moralizante”¹⁸⁷. En este sentido, Cardenal celebra la esperanza judeocristiana de que Dios subvertirá la historia y cumplirá su promesa: “Él hará justicia a los humildes del pueblo, / salvará a los hijos de los pobres, / y aplastará al opresor” (Sal 72, 4).

Esta opción preferencial (no excluyente) nace en la Biblia, donde los desvalidos aparecen como sujetos a partir de los cuales se forja un orden distinto. Por ejemplo, las leyes del año sabático y jubilar señalan un esfuerzo por quitar las diferencias sociales. Tenemos también las correspondientes al descanso agrícola, remisión de las deudas, recuperación de la libertad y devolución de las propiedades no urbanas. Normas que entrañan la utopía del obligado retorno al proyecto original del Señor. La solidaridad debe encauzarse a las clases más desprotegidas: forasteros, viudas, huérfanos e indigentes, ellos se alimentarán libremente de las cosechas. La tierra tiene un destino común. Dios quiere que ésta, con todas sus bondades, alcance a los hombres por igual. Es la voluntad del dueño absoluto del universo¹⁸⁸.

Llegar al sitio de promisión no es fácil. La libertad es una conquista. El sufrimiento y el éxodo son infranqueables. Dimensión que el discípulo de Merton condensa maravillosamente en otro intertexto, un oráculo de salvación: “Partieron en medio de lágrimas / pero los hago regresar contentos” (*OM*, 69). Es la relectura-actualización del salmo el “Canto del regreso”, que los judíos entonaban como acción de gracias por el retorno después del destierro en Babilonia, el cual prefiguraba además el advenimiento de la era mesiánica¹⁸⁹. El final de este poema registra: “¡Haz volver, Yahveh, a nuestros cautivos / como torrentes en el Négueb! / Los que siembran con lágrimas / cosechan entre

¹⁸⁷ *Ibíd.*, pp. 391-392.

¹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 392.

¹⁸⁹ También en Jeremías aparece esta alusión: “Con lloro partieron / y con súplicas los devuelvo, / los llevo a arroyos de agua / por camino llano, en que no tropiecen...” (Jer 31, 9). Cardenal retoma el salmo y no el texto profético.

cánticos. / Al ir, va llorando, llevando la semilla; / al volver, vuelve cantando trayendo sus gavillas (Sal 126, 4-6).

El autor de *Los ovis de oro* recrea el lenguaje bíblico, evita la metáfora y el sentido figurado. No menciona los motivos campestres: semilla y gavillas. En vez de la tercera persona (“va llorando”, “vuelve cantando”), presenta a Yahveh como voz poética, lo que da mayor credibilidad y energía a la expectativa. Dios mismo declara su poder para repatriar y replantar: “los hago regresar contentos”. Además, acentúa el paralelismo antitético: partida-regreso, lágrimas-contentos, para resaltar el contraste del nuevo estado de cosas y la penuria anterior.

La salida forzosa entre llanto y sufrimiento que antecede al triunfo después del terremoto se enfatiza en la frase parentética “-Y el simbolismo de estas tiendas de campaña” (OM, 69). Estamos de nuevo en el entorno bíblico: la fiesta de los Tabernáculos, Tiendas, Cabañas o Chozas. Durante siete días, pisada la uva y molida la aceituna, se da gracias a Dios por el don de la tierra; en el campo se improvisan construcciones y allí se habita el tiempo de la festividad, para recordar la carencia del peregrinaje en el desierto, cuando no se tenía propiedad ni territorio y se estaba a la intemperie:

Celebrarás la fiesta de las Tiendas durante siete días, cuando hayas recogido la cosecha de tu era y de tu lagar. Durante tu fiesta te regocijarás, tú, tu hijo y tu hija, tu siervo y tu sierva, el levita, el forastero, el huérfano y la viuda que viven en tus ciudades. Durante siete días harás fiesta a Yahveh tu Dios en el lugar elegido por Yahveh; porque Yahveh tu Dios te bendecirá en todas tus cosechas y en todas tus obras, y serás plenamente feliz.

(Dt 16,13-15)

Con estas alusiones, Cardenal muestra que luego de la destrucción los humildes transitan al despoblado guiados por su protector. El pueblo sale para reencontrarse, “repensar la historia” y afianzar su fe en Dios: “La marcha al desierto es efectivamente un arquetipo: de Moisés a Israel, de Edipo a Jesús, de los anacoretas a Charles de Foucauld, el desierto es lugar de formación existencial, purificación, encuentro con el mundo trascendente. También quienes frente a él experimentan temor y repugnancia sienten su misterio atractivo”¹⁹⁰.

¹⁹⁰ Horacio Simian-Yofre, *El desierto de los dioses. Teología e historia en el libro de Oseas*. Madrid: Ediciones El Almendro, 1993, pp. 197-198.

Esta gran esperanza que surgirá de los escombros y marcará el término de lo caduco es concluida en el oráculo con una imagen sublime:

A medianoche una pobre dio a luz un niño sin techo
y ésa es la esperanza
Dios ha dicho: “He aquí que hago nuevas todas las cosas”
y ésa es la reconstrucción.

(*OM*, 72)

Los versos abrevian y ponen al día la literatura mesiánica, que anunciaba el advenimiento de un personaje que sería gobernante de Israel y lo libraría de sus opresores: “Pues bien, el Señor mismo va a daros una señal: / He aquí que una doncella está encinta y va a dar a luz un hijo, / y le pondrá por nombre Emmanuel [“Dios con nosotros”]” (Is 7, 14). Yahveh bendeciría a Judá con este sucesor de David, quien perpetuaría el linaje del eximio gobernante. Pero la profecía se cumple más allá del Antiguo Testamento, en Cristo, el redentor tan ansiado, la “piedra angular”¹⁹¹.

Otra vez, Cardenal toma lo medular del texto que le sirve como base y lo adapta a su poética. La mujer humilde que a medianoche trae al mundo a un niño sin techo es María, la madre de Dios; pero también la que seguirá engendrando hijos que pugnarán por rehacer el mundo. Cuadro tan cercano al folclore musical nicaragüense expresado en la hermosa letra de Carlos Mejía Godoy: “Cristo ya nació en Palacagüina, / de Chepe Pavón (Pavón, Pavón) y una tal María, / ella va a planchar muy humildemente, / la ropa que goza la mujer hermosa del terrateniente”. Así de categórica es la reconstrucción, incomprensible o desconcertante si se quiere. Éste el plan de Yahveh, como lo evidencia la fórmula del mensajero: “Dios ha dicho”.

Vendrán más faenas. Por eso Cardenal regresa a los vestigios de Acahualinca con los que inició el oráculo: “El Reino de Dios está cerca / la Ciudad de la Comunión compañeros / Sólo los muertos resucitan / Otra vez hay otras huellas: no ha terminado la peregrinación” (*OM*, 71-72). “Sólo los muertos resucitan”, sentencia enigmática en la que se redimensiona el presente doloroso. Con este desenlace, *OM* no sólo es vaticinio realizado, sino premonición del porvenir, “primicias de una realidad que aún no se ha manifestado plenamente”. Desde la fe cristiana, el profeta centroamericano sabe que Dios no ha terminado con el mal. Aun así una luz comienza a vislumbrarse. La palabra poética es

¹⁹¹ *Vid.* Mt 1, 23, que a la vez transcribe a Is 7, 14.

la energía que mueve a “esperar y a creer que un día nuestros sueños e ilusiones se harán realidad”¹⁹². Es el centro de la profecía cardenaliana, nada menos:

Contra los falsos profetas, Cardenal se enfrenta cual verdadero *nabí* interpretante de los acontecimientos y portavoz de los sucesos por venir. Al igual que en el *Apocalipsis*, de las construcciones destruidas por las fuerzas de la tierra y los designios divinos, surgirá un hombre y un pueblo nuevo, ahora no sólo espiritualmente comunitario sino decididamente revolucionario. Emblema de la futura resurrección es el pueblo que nunca muere y sale sonriente de las ruinas de Managua. La risa del pueblo, a pesar de la desgracia, es señal de la Anunciación, al igual que la imagen de una mujer pobre que, como la virgen María, da a luz a un niño en la calle, sin techo ni calor. Este niño es la figura de la esperanza, es Cristo y es el pueblo recién nacido que pregona el futuro revolucionario¹⁹³.

La crítica, entonces, ha leído en este final una predicción del triunfo sandinista: ese vástago nacido en la madrugada sería el proletariado en el poder; y su madre, la Nicaragua combatiente, afanosa y humilde. Innegable que en el contexto de producción de la obra esta lectura resultara más que obligada. Un país minado por la represión y el saqueo de los Somoza exigía un discurso teológico que necesariamente conllevara el tema de la *recreación*. El cambio era necesario. La masa levantó su voz para luchar por un mundo mejor, renovado. Así, mano a mano con los hombres y mujeres ansiosos de paz y de justicia, Yahveh movió la estructura y alentó la esperanza. Y todos los que han entregado sus fuerzas y sangre por alcanzar este sueño ejecutaron un acto creador, actualizaron el “hágase” y el “en el principio” con el que Dios inició el universo. Realidad que el teólogo venezolano Pedro Trigo expresa con fe y entusiasmo: “Desde nuestra existencia colonizada, desarticulada, sin poder y en la dispersión, desde nuestra situación de cautividad, de su ser-no-pueblo, salvación es recreación o no es nada. En esta situación nosotros somos portadores del mismo mensaje del profeta evangelista: ‘Vean que hoy estoy realizando algo nuevo. Ya está brotando ¿Es que no lo notan?’ [...]”¹⁹⁴.

Pasó el tiempo y quedaron sólo reliquias de la revolución, el sueño del FSLN se fue a la borda o incurrió en lo que combatió: corrupción y tiranía. Pero el oráculo sigue teniendo fuerza porque se levantó sobre muros milenarios, universales: el aliento espiritual de los profetas bíblicos. La lucha y la construcción del Reino no se agotan, se reinterpretan

¹⁹² Sicre, *Profetismo en Israel. El profeta. Los profetas. El mensaje*, p. 536.

¹⁹³ Marina Martínez Andrade, “Ernesto Cardenal: mester de amor y rebeldía”, *Iztapalapa*, 52, enero-junio 2002, p. 275.

¹⁹⁴ Pedro Trigo, “Creación y mundo material”, en Ellacuría y Sobrino, *Mysterium Liberationis II*, p. 15.

y actualizan. Porque alcanzar el paraíso es tarea que se inicia aquí en la tierra, aunque parezca imposible:

[...] Antes en la lucha de los marxistas se tenía una certeza científica del triunfo inmediato. Los que tan sólo tuvieron esto se han desilusionado de la lucha revolucionaria después de la derrota. Pero no aquellos que luchaban porque era una causa justa, la causa del amor, independientemente de que se ganara o no. Para los cristianos el símbolo sigue siendo el de la cruz, que es un símbolo doble, de derrota y de triunfo. Quien lo dice mejor es el obispo Casaldáliga: “Somos soldados derrotados de una causa invencible”¹⁹⁵.

El tema de la resurrección (asociado a “reconstrucción” o “peregrinaje”) sitúa al oráculo en la vertiente de los grandes poemas esperanzadores que enriquecen al hombre y lo engrandecen, porque “en el fondo de las aspiraciones está latente esa llamada de Dios a la comunión con él, Trinidad santísima, en la plenitud de la resurrección”. Es imposible no regresar a los símbolos recurrentes que comprende *OM*, ahora plenos de sentido: “La oruga que muere para convertirse en crisálida con alas, el guerrillero muerto en combate y resucitado en el pueblo, o la madre pobre que a medianoche dio a luz un niño sin techo, o Managua destruida una vez más para ser reconstruida, son también motivos de esperanza”¹⁹⁶.

Todos los sueños, incluida la revolución que pregona incansablemente Cardenal, desvelan su verdadera naturaleza en el encuentro definitivo con Dios. Sin olvidar, por supuesto, que buscarlo desde la tierra es una obligación ética del cristiano, dado que esa *definitividad* se hace presente “cada vez que la libertad humana se confronta con la libertad divina a través de las mediaciones humanas, cósmicas, históricas, alcanza ahora, con la resurrección, la totalidad de la vida humana, confiriéndole la dimensión de incorruptibilidad, de gloria, de poder, de espíritu”¹⁹⁷. En esta perspectiva, también los pobres serán la vanguardia: “si la resurrección es la máxima muestra del amor de Dios, que quiere la vida, los pobres serán los primeros en ese privilegio escatológico”, como lo representa la parábola de los invitados que se excusan (Lc 14, 15-24). Éste es el gesto más noble del poeta, la mística, el amor que ve López-Baralt y que explica y trasciende toda preocupación terrenal: “En efecto, si es que realmente estamos convencidos de que el

¹⁹⁵ Cardenal, *La revolución perdida. Memorias III*, p. 456.

¹⁹⁶ Mañú, *op. cit.*, p. 58.

¹⁹⁷ Joao Batista Libanio, “Esperanza, utopía, resurrección”, en Ellacuría y Sobrino, *Mysterium Liberationis II*, p. 509.

centro del cristianismo es la *vida*, [...] se nos impone una consecuencia: el cristianismo es *utopía*, es decir, entraña en sí mismo la utopía fundamental, que puede y debe alimentar la existencia humana, concretamente la esperanza de que nuestro destino no es el fracaso y la frustración, sino la plenitud de la vida y la libertad [...] ¹⁹⁸.

De este modo, Cardenal asume la poesía a cada instante y “se compromete con la realidad abierta y misteriosa” ¹⁹⁹. Aquí está el quid del cambio absoluto y definitivo, del “he aquí que hago nuevas todas las cosas”, del “En medio de la tendencia general a la desintegración / hay una tendencia inversa / a la unión. Al amor”. Esta es la poética profética de *OM*, desdeñada tal vez por quienes no comparten la fe del nabí centroamericano de mirada adusta y alba melena.

3. Registros poéticos

“Esto casi no es un poema”

El verso de Cardenal evita el lenguaje hermético y prefiere la palabra directa y comunicante. Dimensión que asimila y personaliza, además de la vertiente bíblica, a partir de la poesía en lengua inglesa, norteamericana en concreto como él mismo reconoce: [...] Entre aquellos de los que más he aprendido está William Carlos Williams. Lowell no me ha influido propiamente; mi poesía es algo similar a la suya de los últimos tiempos porque ambos hemos tenido las mismas influencias. Merton me influyó profundamente en lo religioso y también en el aspecto humano y en lo ideológico [...] ²⁰⁰.

Ezra Pound (1885-1972) es el gran *mentor* literario que le muestra el camino (“La terminología correcta que quería el maestro Pound”, “nos ha enseñado el maestro Pound”). De él aprende la sobriedad, la carencia de adornos, el tratamiento directo del objeto y la superposición de imágenes, sin metáforas, ni adornos verbales ni abundancia de recursos retóricos. Que lo constreñido a la prosa también puede ser versificado. “Fue Pound también

¹⁹⁸ José Ma. Castillo, *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?*, 2.ª ed. Bilbao: Descleé de Brouwer, 1998, p. 325.

¹⁹⁹ Pedro, Lamet, “Cuatro palabras para ambientar”, en *El Dios de los poetas. Imágenes de la Fe*, 191, 1985, p. 5.

²⁰⁰ Borgeson Jr., “Ernesto Cardenal: Respuestas a las preguntas de los estudiantes de letras”, p. 633.

quien proporcionó a Ernesto los mejores recursos de su característico ‘exteriorismo’²⁰¹. Término surgido en Nicaragua para designar un verso peculiar y el más cultivado en el siglo XX: “En ningún otro país de la América Latina encuentro una poesía semejante, a no ser la poesía cubana después de la Revolución”, sostiene el sacerdote sandinista²⁰². No es un ismo más, tampoco una academia literaria. Y aunque ya está en Whitman, exteriorista es la lírica primitiva, la de Homero y la Biblia²⁰³. El poeta y teólogo de la liberación esboza puntual este procedimiento:

El exteriorismo es la poesía creada con las imágenes del mundo exterior, el mundo que vemos y palpamos, y que es, por lo general, el mundo específico de la poesía. El exteriorismo es la poesía objetiva: narrativa y anecdótica, hecha con los elementos de la vida real y con cosas concretas, con nombres propios y detalles precisos y datos exactos y cifras y hechos y dichos. En fin, es la poesía impura. Poesía que para algunos está más cerca de la prosa que de la poesía, y equivocadamente la han llamado “prosaísta”, debido a que su temática es tan amplia como la de la prosa (y debido también a que, por decadencia de la poesía, en los últimos siglos la épica se escribía en prosa y no en verso)²⁰⁴.

En consecuencia, *OM* se interesa por escribir líneas que “reflejen” la realidad de forma abierta, sencilla, objetiva y abreviada²⁰⁵, lo que redundará en versos integrados a manera de estancias o postales: “La poesía como poster / o como film documental / o como reportaje”²⁰⁶. Cardenal reconoce que el distintivo de su trabajo es una mayor concisión discursiva que ha logrado con el tiempo²⁰⁷. Esto hace ingresar toda clase de discursos a *OM*, que ordenados y sintetizados superan su propio ámbito y se reúnen en un cuerpo literario. Porque nada hay en la prosa que no sea materia lírica, sostiene Cardenal: “Creo que todo lo que se escribe en prosa se puede escribir en poesía con tal de que se abrevie lo que se está diciendo, que se condense, de que el lenguaje esté cargado de energía”²⁰⁸. El resultado es una escritura directa, donde se “recupera la voz del profeta en una

²⁰¹ Cuadra, “Prólogo”, en Cardenal, *Antología*, 3.^a ed. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1974, p. 20.

²⁰² Cardenal, “Prólogo a la primera edición”, *Poesía nicaragüense*, 2.^a ed., Managua: Nueva Nicaragua, 1986, p. VII-XI. p. IX-X.

²⁰³ Cf. Benedetti, “Ernesto Cardenal: Evangelio y revolución”, p. 104.

²⁰⁴ Cardenal, “Prólogo a la primera edición”, *Poesía nicaragüense*, p. VIII.

²⁰⁵ Martínez Andrade, *La poesía de Ernesto Cardenal*, p. 126.

²⁰⁶ Cardenal, “Epístola a José Coronel Urtecho”, en *Nueva antología poética*, p. 284.

²⁰⁷ Cf. Benedetti, “Ernesto Cardenal: Evangelio y revolución”, p. 89.

²⁰⁸ O. Salmon Rusell, “El proceso poético: Entrevista con Ernesto Cardenal”, *Cuadernos Americanos*, v. 7, 40, 1993, p. 106.

preocupación de lenguaje poético no mirado sobre sí mismo, no convertido en producto final, sino sólo en medio”²⁰⁹.

El oráculo entraña una red muy elaborada de interrelaciones, una experiencia totalizadora, con recursos fonológicos, sintácticos, visuales y semánticos específicos, siempre interpelando al interlocutor, haciéndolo partícipe:

El intelecto entra en juego, sí –pero para complementar lo que ya le ha dicho al lector la reacción subjetiva, interna. Los versos, así, logran un efecto unido y profundo sobre el lector, cuya capacidad cognitiva percibe la sofisticación de la técnica, y cuyo ser interior responde al contenido. Hacen arte al leerse; dan que pensar después. No hay, pues, conflicto entre fondo y forma en Cardenal. Todo lo contrario: se dan la mano, para celebrar el renacimiento de una poesía que en lo auténtica, profunda y a la vez popular, se parece a la de José Martí”²¹⁰.

En este marco de escritura exteriorista, idónea para una poética de profecías, analizamos a continuación algunos registros notables de OM.

Montaje y reprises

El verso de Cardenal es *filmico*. No hablamos de una presencia directa del cine sobre su creación; o de mezclar arbitrariamente campos distintos, sino de coincidencias, “vasos comunicantes” entre los dos ámbitos. Esto, aclara Pring-Mill, nos permite subrayar mejor el carácter eminentemente visual y documental de la poesía cardenaliana, y nos ayuda a comprender cómo funcionan varios de sus medios contrastivos y asociativos predilectos²¹¹. Al prologar *El estrecho dudoso*, Coronel Urtecho destaca por primera vez esta singularidad:

[...] en sus versos estrictamente funcionales, visuales, “proyectivos”, como diría Charles Olson [...], cortada, distribuida o si se quiere dosificada la comunicación con un ritmo correspondiente a las intensidades combinadas de la atención, la excitación emocional y la respiración y con la rápida técnica alucinante de una película documental, que es, a mi juicio, la técnica apropiada para una nueva épica²¹².

²⁰⁹ Alfredo Veiravé, “Ernesto Cardenal: el exteriorismo, poesía del Nuevo Mundo”, en *Ernesto Cardenal: Poeta de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1975, pp. 74-75.

²¹⁰ Borgeson Jr., *Hacia el hombre nuevo: poesía y pensamiento de Ernesto Cardenal*, p. 76.

²¹¹ Vid. Pring-Mill, “Acciones paralelas y montaje acelerado en el segundo episodio de *Hora 0*”, en Valle-Castillo (comp.), *Re-Visiones de Ernesto Cardenal*, p. 341.

²¹² José Coronel Urtecho, “Carta a propósito del *Estrecho Dudoso*”, en Cardenal, *El estrecho dudoso*. Managua: Ediciones Nicarao, 1991, p. 24.

El mismo autor reconoce esta peculiaridad de su trabajo:

[...] La de Pound es una poesía directa; consiste en contraponer imágenes, dos cosas contrarias o bien dos cosas semejantes que al ponerse una al lado de la otra producen una tercera imagen. Por ejemplo, cuando Pound contrapone la imagen de las putas y las del santuario de Eleusis, dos cosas tan contradictorias. Juntándolas, producen la tercera imagen: la usura ha llevado putas a Eleusis [...] En cambio, nosotros estamos acostumbrados a otro tipo de lenguaje, y sólo a través de la poesía podemos expresarnos como los chinos con el ideograma, es decir, mediante la superposición de imágenes. Es también lo que hace el cine con los montajes de las imágenes²¹³.

Como técnica de estructuración, el montaje es un procedimiento frecuente en *OM*. En el contexto de la cinematografía, consiste en disponer los elementos visuales y sonoros, yuxtaponiéndolos, encadenándolos o regulando su duración²¹⁴. De esta manera, se supera la limitación del filme de cámara fija y se acentúa su carácter “narrativo”. Lo que promueve, además, una actitud *productiva*: al conectar dos o más imágenes se origina una nueva en el espectador, sentimientos, emociones, recuerdos, etcétera. El recurso cumple así funciones sintácticas (enlace, disyunción, alternancia o linealidad), rítmicas y semánticas, estas últimas de mayor relevancia, pues el montaje “abarca casos extremadamente numerosos y variados [...] la producción de sentidos connotados [...], muy diversos en su naturaleza: a saber, todos los casos en que el montaje pone en relación dos elementos diferentes para producir un efecto de causalidad, de paralelismo, de comparación, etcétera”²¹⁵.

Este registro permite a Cardenal llevar a sus versos el reportaje y la crónica, yuxtaponer pasado y presente. Su voz poética, como cineasta, “decide el orden, la montura, los hechos a relatar, el tono, las luces, la velocidad de los eventos, las comparaciones y, sobre todo, la intensidad de la crudeza y la violencia expresadas, dos elementos delicados para la articulación de la escena pero necesarios para la correlación de los hechos”²¹⁶. Sonia Mereles afirma que esto posibilita al enunciatario “recrear” la perspectiva del poeta:

En cada verso, la visión del emisor se convierte en la fuerza poética por excelencia que logra trasladarse fuera del poeta hacia el otro yo. [...] Cardenal desecha la metáfora como encubridora de la palabra concreta pero en vez que el tropo traslade el sentido recto de las voces a otro figurado, lo traslada a una imagen visual. Como en la técnica cinematográfica, Cardenal proyecta imagen tras imagen de una manera intensa y muy veloz, el efecto es el de una materialización visual de apariencia instantánea [...] Así, la palabra es

²¹³ Benedetti, “Ernesto Cardenal: Evangelio y revolución”, p. 88.

²¹⁴ Jacques Aumont, *Estética del cine*, 2.^a ed. Barcelona: Paidós, 1996, p. 62.

²¹⁵ *Ibíd.*, p. 68.

²¹⁶ Mereles Olivera, *op. cit.*, p. 148.

shot (plano general), donde se contempla el recinto perforado por cañones y balazos. Al tiempo que “miramos” este cuadro, en los versos dos al cuatro, “escuchamos” los tiros de las metralletas y el “plap” onomatopéyico de las granadas. Líneas que funcionan como *theme song* (música de fondo) de la acción. El silencio posterior al tiroteo extiende la imagen sonora, despierta los sentidos del lector y genera una atmósfera tensa.

En medio de este ambiente creado por el *raccord* y *theme songs*, hay un soldado en *closeup* (primer plano) increpando a los guerrilleros que resisten desde la vivienda horadada. A este cuadro se yuxtaponen acciones paralelas en los versos 6-9: al grito del militar le sigue la voz intempestiva y mítica de Rugama, contundente por el coraje exacerbado de su lenguaje directo: “Que se rinda tu madre!”.

A continuación observamos, en *long shot*, a los espectadores ante el operativo. En esta postal el oráculo no sólo conforma una imagen visual, sino que configura un campo semántico a partir de la reiteración de un sustantivo, a modo de paralelismo sinonímico triplicado: “*pueblo*”/“*montón de pueblo*”/“*pueblo por el que morían*” (*OM*, p. 55). Es decir, al dramatismo del cuadro se suma la indiferencia y pasividad del pueblo por el que se inmolan los mártires. Contradicción que sorprende y apela indirectamente al lector. Se confirma entonces cómo en este ir y venir de planos, lo social y político se enlazan con lo poético; así, por “transmisión y choque, los golpes a la lírica se convierten en los del receptor quien puede percibir con ello la realidad y la crudeza de su entorno”²¹⁸.

Estas acciones paralelas se ambientan en el décimo verso con otro *theme song*: el himno nacional que cantan los jóvenes rebeldes. Tema que a la vez abre el siguiente cuadro. La escena resulta más conmovedora si la asociamos al relato de Tomás Borge:

En la casita del barrio El Edén donde se encontraba Leonel Rugama, los sandinistas gritaban ¡Viva Julio Buitrago!, y no hay un solo testigo de los hechos que no esté de acuerdo en que los muchachos cantaron el Himno Nacional.

Al inicio parecía que las voces transmitían por parlantes, dominando el ruido de los disparos y, poco a poco, cuando ya las arterias estaban abiertas, cuando los pechos acribillados no tenían fuerza, fue apaciguándose el himno²¹⁹.

El verso 11 funciona como *raccord* porque introduce un cambio temporal: el atardecer. El espacio, la misma casa abatida, donde vemos ingresar, en *closeup*, una

²¹⁸ Mereles Olivera, *op. cit.*, p. 163.

²¹⁹ Borge, *op. cit.*, p. 382.

patrulla. Reaparecen los *theme songs*. Primero un gran silencio escénico, “de cinco minutos”. A éste continúa la lluvia de ráfagas de la ametralladora. Luego un sigilo total. Es el clímax del montaje.

Después, en primer plano, el oficial que sale de la vivienda donde se atrincheraron los noveles guerrilleros. Vemos un *detail shot* (gran primer plano): el arma de quien ordena parar el fuego porque los rebeldes expiraron. Otro sarcasmo: en el arma poderosa –como una metonimia– se simboliza el poder aplastante contra el indefenso: toda la fuerza de Somoza para aniquilar a sólo tres muchachos.

A la escena se empalma un tercer movimiento. En *long shot*, observamos un camión que sale de reversa de donde han fenecido los mártires urbanos. En *closeup*, la “cámara” se acerca a los cadáveres yacentes en el vehículo. Aproximándose más, en *detail shot*, presenta a detalle los rasgos de los cuerpos. Nuestra mirada, entonces, da cuenta de cómo uno de los combatientes portaba zapatos negros, sus brazos eran morenos y tenían manchas de tierra; otro, de pelo crecido “mechudo”, vestía pantalón azul y camisa roja; y del tercero sólo vemos el pecho ensangrentado.

Después, el verso 21, también de la tercera escena, es un *raccord* de la cuarta acción, que en *long shot* nos sitúa en la barbería Acapulco. La cámara se aproxima tanto que, en *detail shot*, reparamos en los cristales hechos añicos de aquel lugar.

Pasada esa yuxtaposición, se enfoca otra vez al oficial que apareció en el segundo cuadro para ordenar a los guardias el cese del fuego. En *long shot*, los agentes obedecen el mandato y guardan sus armas.

El montaje cierra con instantáneas de la casa destruida. Primero, nos conduce por el exterior. En *closeup*, contemplamos postales diversas: hierros retorcidos de las puertas, techos y entradas perforados con “grandes huecos” producidos por las detonaciones. Después, la “cámara” nos introduce a los espacios de la vivienda desvencijada. Llegan a nosotros *flashes* de un entorno desolador luego de la resistencia de Rugama y sus camaradas: el patio, con máculas de sangre; el baño; en *detail shot*, un colchón, trozos de camisas, calzonetas y pañuelos también ensangrentados; la cocina, con frijoles y tapas de porras regadas.

Luego, la “cámara” regresa al *long shot* para enfocar la casa humeante, secuela de la cantidad de proyectiles de que fue blanco. La escena, asimismo, remite a los versos donde Cardenal recrea la vivienda plena de bruma y oquedades donde feneció Julio Buitrago.

Recorridos cuadros y planos, concluimos que las tres funciones del montaje se cumplen en el fragmento. La sintáctica: entre cada escena hay enlaces o *raccords*, como el verso 11, que introduce el avance temporal para dar paso a la segunda acción; o el 21, donde por medio de la imagen de la peluquería con los espejos rotos se da pauta al último hecho. Además, ha habido una progresión de sucesos hasta el punto climático: los disparos de una y otra parte, acompañados de las increpaciones; la patrulla que ingresa para ultimar a los convictos; y el cruento desenlace: los cuerpos inertes de los guerrilleros.

En el orden sintáctico, también sobresalen las acciones paralelas que componen diversos ambientes, en especial en la primera escena: vemos simultáneamente al soldado que increpa a los jóvenes, éstos que le responden y la pasividad de miles de espectadores. Las yuxtaposiciones hacen más dramático el “documental” (vv. 16-21).

Los rasgos anteriores conllevan la función rítmica. Hay una gradación de las acciones: desde la apertura hasta el clímax.

Por último, existe un propósito semántico. El empalme de los distintos cuadros y planos, *raccords* y *theme songs*, han apelado nuestros sentidos, sobre todo lo visual, auditivo y gustativo. Indefectiblemente provocan en nosotros imágenes, ideas o reflexiones. Por ejemplo, es irrisorio e indignante cómo todo un despliegue militar (“centenares de guardias”), equipado al punto, asedia a tres jóvenes que hacen frente con sólo tres ametralladoras M-3, tres pistolas 45 y una pistola calibre 9 milímetros. Más allá de la hipérbole, el dato cuestiona al plantear un contraste abismal: la cobardía y ferocidad del dictador que usa toda la fuerza para acallar el mínimo intento de sublevación; y la valentía de los jóvenes que no claudican en sus ideales ni se rinden ante aquel gigante. El montaje obliga a que el receptor sea dinámico, en tanto implica “la contraposición de dos imágenes (una de las cuales, en poesía, puede no estar implícita, pero de alguna manera debe ser conocida por quien la lee) para que aparezca un tercer elemento *en el lector*, que está así obligado a abandonar su papel pasivo, ante una genuina *obra abierta*”²²⁰.

²²⁰ Roberto Fernández Retamar, “Prólogo a Ernesto Cardenal”, *Casa de las Américas*, 134, septiembre-octubre 1982, p. 46.

de colores”, hacia lo alto. Pone así en juego todo un nuevo nexo de resonancias asociadas con la iconografía medieval en que el alma del difunto sale de la boca para alzarse alado hacia el cielo²²².

Adelante, hallamos de nueva cuenta la *reprise*:

“...un nuevo cielo y una nueva tierra...” (¿nada menos?)
(¿Y diréis entonces que el marxismo es “utópico”?)

La transformación del gusano en crisálida y la
crisálida

en mariposa

(OM, 26-27)

Antecedida del intertexto bíblico del Apocalipsis, esta *reprise* sugiere el nuevo estado de cosas, designado en el oráculo como Pascua y Reino. Es decir, el cambio social es un proceso arduo como el del gusano mutado en crisálida y luego en mariposa. Pero no se agota en este mundo, conlleva una dimensión trascendente. Renovación definitiva insinuada en el paralelismo entre la imagen bíblica y la de la ciencia natural. Idea que regresa por cuarta y última ocasión, para consolidar el sentido:

Se vuelve crisálida y a la
crisálida le salen alas

(OM, 31)

Esta *reprise* final evoca al mundo profético apocalíptico, ahora con Ezequiel. Yahveh traslada a su emisario a una vega llena de huesos secos y le ordena que profetice sobre ellos, pues les infundirá su espíritu. Luego, ya con nervios y carne, se incorporan formando un “ejército inmenso”:

Entonces dijo: “Hijo de hombre, estos huesos son toda la casa de Israel. Ellos andan diciendo: Se han secado nuestros huesos, se ha desvanecido nuestra esperanza, todo ha acabado para nosotros. Por eso, profetiza. Les dirás: Así dice el Señor Yahveh: He aquí que yo abro vuestras tumbas; os haré salir de vuestras tumbas, pueblo mío, y os llevaré de nuevo al suelo de Israel. Sabréis que yo soy Yahveh cuando abra vuestras tumbas y os haga salir de vuestras tumbas, pueblo mío. Infundiré mi espíritu en vosotros y viviréis; os estableceré en vuestro suelo, y sabréis que yo, Yahveh, lo digo y lo hago, oráculo de Yahveh”.

(Ez 37, 11-14)

²²² *Íd.*

El oráculo anuncia la restauración mesiánica de Israel después de los sufrimientos del Destierro. Aparte del mensaje de reconstrucción y esperanza, contiene motivos que apuntan al tema de la resurrección individual²²³. La osamenta simboliza el sufrimiento, el cautiverio, las tinieblas y la muerte. El espíritu infundido por Yahveh es la vida plena.

En sus *reprises*, Cardenal prefiere una alusión científica, pero no se aleja del significado religioso. La crisálida guarda esa vertiente alegórica por lo que supone de cambio: de la infancia a la madurez. Así como los huesos secos se incorporan fabulosamente, el gusano muta, se yergue y vuela. Es un paso de la oscuridad a la luz: “El lenguaje que Cardenal emplea para hablar del hombre nuevo es innegablemente metafórico [...]. Las imágenes biológicas sirven para insistir en que este cambio habrá de ser total, así como el individuo se siente dejar de ser lo que ha sido para empezar a ser otro en una experiencia religiosa de tipo místico”²²⁴. Las huellas de pies desnudos, la serie de capas terrestres, lodo, piedra, escombros, o la muerte de Rugama, guardan una analogía con ese insecto que levanta el vuelo.

Ambos recursos visuales –de acuerdo con lo que observa Pring-Mill en la poesía documental de Cardenal–, pretenden que el lector sea también “espectador”, colabore en la visualización de lo expuesto con el dinamismo de sus “ojos interiores” (como se realiza en la *composición de lugar* de los ejercicios ignacianos). Y por otro lado, al asociar lo aparentemente fragmentario del poema, le interpela al tiempo que le exige una toma de conciencia o posición²²⁵.

Ritmo

Aunque muy cercano a la prosa, *OM* posee un ritmo peculiar. En este rasgo, el centroamericano también se aleja de las formas poéticas establecidas al abandonar la versificación convencional: acentos fijos y regulares, rimas y número de versos predeterminados²²⁶. No sigue modelos métricos. Estructura cada línea de tal forma que en pausas se “auto-revele” el texto y enriquezca su sentido. Es en el versículo donde puede

²²³ Vid. Jb 19, 25 y Dn 12, 2.

²²⁴ Borgeson JR., *Hacia el hombre nuevo: poesía y pensamiento de Ernesto Cardenal*, p. 131.

²²⁵ Cf. Pring-Mill, “Acciones paralelas y montaje acelerado en el segundo episodio de *Hora 0*”, p. 369.

²²⁶ Cf. Borgeson Jr. *Hacia el hombre nuevo: poesía y pensamiento de Ernesto Cardenal*, p. 79.

cumplir este propósito. Explora, como lo hace la gran poesía contemporánea, nuevos ritmos; presenta “intensificaciones elásticas”, “armónicos temblorosos” y “vacíos rítmicos”.

En *OM*, hay una combinación y sucesión de cláusulas y pausas en el lenguaje, a partir de movimientos, sonidos y un orden acompasado. Rimas internas, juegos sonoros, aliteraciones, epiforas, anáforas, polisíndeton, repeticiones diversas, además de otros recursos, construyen un verso musical. La cadencia también brota sorpresivamente de simetrías y paralelismos gramaticales o de pensamiento, así como del encadenamiento de frases parecidas. Esto –a juicio del mismo Cardenal–, aparte del “detalle plástico o sensorial”, genera la musicalidad propia del poema y le quita el aspecto de “prosa”:

Mentira y más mentira en teletipos
nuestra batalla en el terreno del lenguaje
lo feo hacen hermoso y lo hermoso feo
la verdad es mentira y lo bueno malo.

(*OM*, 45)

En frecuentes aliteraciones, los sonidos se multiplican y crean imágenes que activan los sentidos y la reflexión. “Percibimos” el hedor, “miramos” y “oímos” la corriente con los desechos que vienen del centro de la ciudad al inframundo de las orillas. Consonantes [c, s, r, l] y vocales fuertes [e, a, o] se alternan en líneas rítmicas y eufónicas:

Allí empieza Acahualinca, las casas de cartón y latas
donde desembocan las cloacas...
Calles oliendo a cárcel
ese olor característico de las cárceles, a
mierda y orines rancios
casas de bolsas de cemento latas de gasolina ripios trapos viejos”

(*OM*, 9)

O el dístico de la *reprise* donde un sustantivo triplicado, sumado a los verbos, más el juego de palabras al final de ambas líneas, a modo de epífora, reitera los sonidos [l] y [s]. La imagen agudiza la vista y el oído: sentimos el aleteo de la mariposa para después elevar nuestra mirada y verla despegar. Por lo demás, el motivo de la resurrección resulta inevitable:

Se vuelve crisálida y a la crisálida y a la
crisálida le salen alas

(*OM*, 31)

Otro recurso obligado, la rima interna:

Tras el bombardeo de palabras y de bombas
 la lenta venta de vidas (horas/ meses/ años)
saboteada la fecundidad y la belleza saboteada
tras el terror en las calles llenas de radiopatrullas
 la Central Intelligence Agency
 anquilostomiasis y equisistomosis
la United Fruit frondosa como un cedro del Líbano
incendio de ranchos, la bota sobre el vientre encinta

(OM, 30-31)

La técnica se aprecia en dos niveles: reiteración de palabras o por semejanza entre ellas. Así, en el tercer verso, se duplica el adjetivo al inicio y al final, y en el cuarto reaparece la preposición “tras” del primero. En éste a la vez hay repetición de la sílaba inicial en “bombardeo” y “bombas”, que además se acerca a la onomatopeya (detonación). En la segunda, cuarta, sexta y última líneas, se da una rima entre palabras con acentuación grave: *lenta-venta/calles-llenas-radiopatrullas / anquilostomiasis-equisistomosis / bota-encinta*. El efecto sensorial es incuestionable: a la vez que tiene la fuerza para integrar núcleos semánticos, dibuja una escena de gran movimiento y ruido, consecuencia de la persecución.

La misma sonoridad se ilustra en el siguiente fragmento, con rimas interiores:

La lama en los bejucales: hilachas de colchas viejas.
Puente que inauguró el tirano en el cine cortando la cinta.
Muchacha lavando, tetas vistas de lejos (café-color-pueblo)

(OM, 45)

La musicalidad también surge con la recurrencia de frases entre rayas o paréntesis, que aparte de introducir especificaciones, circunstancias o datos secundarios, pausa la intensidad rítmica y despierta una impresión de retardo en la secuencia poética²²⁷:

huellas de gente en una misma dirección –hacia el lago– [...]
unas hundidas más (indica que algunos llevaban cargas)
 no corriendo (los pasos son cortos y regulares)
y hay huellas de venado cola-blanca nutria lagartijas
y un pájaro llamado guan (Penélope purpurascens) [...]
Luego espesas corrientes de lodo (varias): todo esto
un grueso estrato de piedra –años– que fuera después

²²⁷ Cf. Fernando Vallejo, *Logoi. Una gramática del lenguaje literario*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 485.

materiales de construcción de Magua. Un corto periodo
(décadas) de inactividad volcánica (parches de tierra y
cauces de ríos extintos) Después un volcán más lejos

(OM, 8)

De esta manera, es posible incorporar matices de dirección (v. 1), tiempo (vv. 7 y 9), adjetivos (v. 6), referencias, como el grupo taxonómico zoológico (v. 5) o un dato geológico (vv. 9 y 10). O compartir información secundaria, acortando frases u omitiendo nexos (vv. 2 y 3).

Un ejemplo más:

Querías poemas para el camionero
(en La India, el hotelito Santa Cruz) para los lustradores
Pero
(((¿Esperaremos mejor que nos liberen otros?)))
La mano de los epigramas de amor manejó una Madzen.

(OM, 46)

En la penúltima línea, Cardenal rompe la sintaxis y continuidad de la frase adversativa iniciada en el verso precedente, y abre un paréntesis triplicado. Así como interpela al lector con una interrogante directa sobre la necesidad del compromiso individual por la liberación, lo detiene de forma abrupta con el signo ortográfico, que visualmente provoca un efecto de vibración. La frase deja su nota parentética y se vuelve imprescindible.

La adjetivación es otro registro:

Allí los niños de ojitos virados
los niños enclenques desmirriados lempos mayates
el estómago soplado y canillas como palillos

(OM, 10)

La disposición de los atributos asignados a cada nombre produce una gradación rítmica. Así, en el primer verso, el calificativo se refiere a una parte del cuerpo; en el segundo, las cuatro notas aluden a un solo sustantivo; y en el tercero aparecen dos, enfocadas a nombres distintos. En la última línea, además, la adjetivación se da en forma comparativa.

En el ejemplo hay asimismo una yuxtaposición de términos, por la ausencia de comas. A juicio de Borgeson Jr. esto genera varios efectos. Por un lado, el verso parece

estructurarse a sí mismo, es decir, se “desintelectualiza” y gana en emotividad. Además, crea una “ambigüedad temporal”, un ritmo carente de toda predeterminación y abierto. Sin puntuación, parece fluir indefinidamente. El lector ingresa al poema y marca las pausas y colabora “a nivel de la construcción de la frase y el ritmo”²²⁸.

Hay rimas internas en palabras graves: niños-ojitos-virados, niños-desmirriados-lempos, enclenques-mayates. A lo que se agrega una aliteración con el sonido [s]. Recurso auditivo que reproduce al zumbido de los insectos, al tiempo que despierta nuestra mirada: “vemos” la piel verdusca de los niños endeble y la asociamos a la envenenada laguna “verde tierno”, putrefacta, con aguas estancadas y enlamadas.

En *OM* hay asimismo ampliaciones léxicas. El padre Cardenal duplica una palabra o frase, pero enriquecida con otro calificativo o elemento, lo que implica a la vez una progresión semántica y rítmica. Técnica que aprende del texto bíblico²²⁹: “Doble mal ha hecho mi pueblo: / a mí me dejaron, / Manantial de aguas vivas, / para hacerse *cisternas*, / *cisternas agrietadas*, / que el agua no retienen (Jr 2, 13)”.

El nicaragüense escribe:

Lentamente la *corriente en dirección al lago*
la *corriente de mierda de Managua*

(*OM*, 12)

Aparte de las rimas internas, hay una reiteración del sustantivo “corriente”, con adverbios de lugar (trayectoria y procedencia). Pero en la ampliación (segundo verso) reaparece con un adjetivo referido a lo que contiene. De nueva cuenta, la supresión de signos produce imágenes visuales rítmicas, “en movimiento”, que al tiempo conllevan un talante social que impacta al enunciatario:

Un caso más, donde se conjuntan anadiplosis y ampliación léxica. En el primer verso, sólo es el verbo; y en el segundo se anexa un adverbio de negación al que se le suma otra acción. Así, la idea de unificación se matiza y condensa en un ritmo elemental y sencillo:

Toda vida une
une y no divide...

(*OM*, 16)

²²⁸ Borgeson Jr., *Hacia el hombre nuevo: poesía y pensamiento de Ernesto Cardenal*, pp. 84-85.

²²⁹ Vid. Schökel, *op. cit.*, p. 100.

Nombrar dos miembros que ocupan los extremos de una totalidad, técnica conocida como *expresión polar*²³⁰, singulariza de igual forma el ritmo de *OM*. El modelo sigue siendo bíblico: “Así dice Yahveh el rey de Israel, / y su redentor, Yahveh Sebaot: / ‘Yo soy el primero y el último, / fuera de mí no hay ningún dios” (Is, 44, 6).

Leemos en el oráculo:

Toda sustancia viva: fusión con lo diferente
unificación con lo opuesto.
Aunque la muerte es tan antigua como el cosmos
los antiprotones combaten a los protones
los antineutrones combaten a los neutrones
la antimateria combate a la materia

(*OM*, 17)

Todo en el universo tiene su antagonista, mas todo apunta a un solo objetivo. La ciencia prueba que a partir de la confrontación nacen la vida y la armonía. Con base en el contexto, la imagen sugiere que el afán incesante por la construcción del hombre nuevo, el Reino de Dios, conlleva la pugna entre contrarios, la incomprensión y hasta el martirio.

A las expresiones polares se suman otros elementos rítmicos: repetición de verbos, anáfora entre el cuarto y quinto versos y las rimas internas de los tres últimos. Hay también aliteraciones. El regreso continuo a la consonante [s], da la impresión de movimiento y actividad; pero la [t], reiterada desde el segundo verso, genera sensaciones de colisión, sobre todo cuando se une con vocales fuertes.

Por último, el polisíndeton, lejos de hacer monótono el verso de *OM*, le imprime ritmo y agilidad:

[...] Y encima
trozos de Coca Colas y llantas Goodyear y bacinillas.

(*OM*, 9)

El nexos equipara las marcas comerciales con un objeto ingrato, el bacín. Los residuos de los envases del refresco harto conocido y los neumáticos coinciden en significado, por metonimia, con los orines y al excremento, lo desechable y escatológico. La mención de estas compañías extranjeras no sólo es intencionada, sino que tiene una

²³⁰ *Ibid.*, pp. 113-117.

razón profunda en el contexto profético del oráculo: los grandes monopolios, aunque no parezca, están confinados a la caducidad y al olvido, son efímeros²³¹.

O este fragmento, donde el conector copulativo enlaza diversos elementos para afianzar la carga visual y rítmica del sitio a Rugama y sus compañeros. La ausencia de puntuación destaca aún más el polisíndeton, que deviene en versos continuos y vertiginosos, como lo amerita el montaje:

Los balazos pegando contra la barbería Acapulco [...]
un chavalo cortaba almendras en un palo vecino
y contempló todo el combate desde el palo
los guardias tirando y tirando detrás de sus jeeps
y los fusiles saltando con cada disparo
y la gente sin saber quiénes hay dentro

(OM, 52)

Los ejemplos ratifican que esta figura “aparentemente prosaica” del polisíndeton sugiere un mensaje a discernir. En Cardenal, “se convierte en la forma poética por antonomasia para nombrar lo que el lector espera como natural, con un tono de monotonía al cual se pueden agregar muchas otras cosas de la propia vida y conocimiento [...]”²³².

A partir de esta aproximación, confirmamos que el nicaragüense trabaja la musicalidad de manera que el receptor también encuentre en ella un facilitador que le permita asimilar cada componente del poema y unificarlo con los otros. Recurre a las figuras fonológicas de la lírica tradicional, aunque modificadas o puestas en el interior de la obra, y el resultado es una gran armonía. Por eso aseveramos de OM lo que, años después de esta obra, juzgaría Cardenal de *Cántico cósmico*, cima de su escritura: “¿Por qué nos atrae el ritmo, la música, la danza, / sino porque ello une nuestros átomos y moléculas? / Las jóvenes Pléyades en el cielo / y Safo en su cama sola. / En cuanto a la unidad de este poema / no la tiene. La unidad es afuera. / La unidad del todo”²³³.

²³¹ Cf. Urdanivia Bertarelli, *op. cit.*, 139.

²³² *Ibíd.*, p. 70.

²³³ Cardenal, *Cántico cósmico*, p. 70.

Conclusiones

Oráculo sobre Managua está animado por una poética de profecías que no es adivinación ni mesianismo de índole marxista. Esta perspectiva sólo es una mediación que posibilita a Cardenal estudiar la realidad, recreada e incorporada en el poema a partir de distintas imágenes. Hay en sus versos una mística, un aliento religioso aprendido de las fuentes bíblicas, principalmente los profetas del Antiguo Testamento, y afianzado en la Teología de la Liberación. Vena profética que no es máscara literaria ni pretende afianzarse como escuela; es certidumbre y fidelidad a una vocación inquebrantable. En esto reside su vitalidad. Como Oseas, el cantor de Solentiname descubre en el terremoto un aviso divino, un *kairós*: “¿Puede haber una catástrofe en una ciudad / que no la mande Yavé?”. Es el momento de madurez interpretado por un nabí auténtico: “algo más que un movimiento de acomodación de capas terrestres”. En este ahondar en el corazón de los acontecimientos, hay una actitud filosófica, estética y mística. Un regreso al origen, al relato mitológico de un tiempo virgen rescatado por la poesía.

Cardenal juzga la historia como un peregrinaje entre la derrota y la esperanza en dirección a mejores sitios; las huellas de Acahualinca son un símbolo del hombre expuesto a merced de fuerzas que lo sobrepasan y aniquilan, terremotos, tiranías y opresiones. Ante ello, figuras paradigmáticas como Rugama son motivo de reflexión sobre el imperativo cristiano –y universal– de buscar la rectitud como norma existencial. La urgencia de anticipar el Reino. El advenimiento del hombre nuevo. La conversión de la Iglesia en favor de los pobres. El auténtico conocimiento de Dios como exigencia práctica. El sentido del martirio y de la muerte, imprescindibles para una vida plena vida. Vertientes que no se constriñen a un episodio continental: la poética de profecías es perenne.

También escucha en el terremoto la voz implacable y amorosa de Yahveh para transmitir una advertencia contundente: los bienes terrenales son caducos; es mejor afianzarse en el Señor y practicar la caridad. El auténtico profetismo alerta sobre la importancia de volver a la divinidad desde la vivencia fidedigna de sus mandamientos y no de un ritualismo vacuo. Por último, en medio del dolor y los escombros que ha dejado a su paso la tragedia, el poeta proclama una confianza incuestionable en la reconstrucción.

De esta manera, el eje de la poética de *Oráculo sobre Managua* –que distinguirá toda la obra del nicaragüense– se consolida en el espíritu profético de la Biblia. Una y otra vez, el artista renueva con vigor el mensaje de los grandes heraldos: Amós, Isaías, Oseas, Ezequiel y Jeremías; además de otros libros como Lamentaciones, Job o Salmos. Desde una tradición milenaria incuestionable, insiste en la centralidad de una fe confirmada en la práctica, sustentada en la ley mosaica que evidencia la preferencia de Yahveh por los que no poseen tierra, los pobres, viudas, huérfanos y forasteros.

Tal perspectiva desemboca en una reflexión sobre Dios situada “donde la fe está en juego”, en el más acá, la solidaridad y la universalidad (de acuerdo con Sölle a propósito del salterio cardenaliano). Rasgos que corresponden con puntualidad a la Teología de la Liberación, segunda gran resonancia en la que se ha confirmado la poética de profecías del oráculo. El místico sandinista encuentra el rostro de una divinidad que afianza su trascendencia al caminar con el hombre. La teología entonces se torna “acto segundo”; lo urgente es la vivencia de la caridad y la justicia.

Esta convicción espiritual-existencial es concretada en un oficio literario a toda prueba, el *exteriorismo*, sin el cual, por mayores méritos humanistas que tuviera, su obra no habría trascendido como una de las más vigorosas y de gran influjo en las letras hispanoamericanas. En el poema extenso exteriorista el autor ha encontrado una continuidad estilística que no se detiene en pulir el verso, porque éste no es fin sino medio. Sigue las figuras retóricas tradicionales y un ritmo peculiar, privilegia la intertextualidad o *collage intertextual* como eje que le permite incluir pasajes, frases o ideas alusivas a la literatura profética del Antiguo Testamento, o bien de otras fuentes, de manera directa o indirecta. Recurso afianzado en el *montaje* de imágenes y *reprises*, que además de darle una carga “documental” al texto, evidencian una escritura que abarca al lector y lo cuestiona: le exige una interpretación y una postura ante lo que está leyendo: el receptor hará un juicio ético de los hechos leídos y los confrontará con los que vivirá después.

Este oficio artístico se consolida en imágenes de gran vigor. Un poeta socialista diría, a lo mucho, cómo construir una sociedad mejor, cómo derrocar a los capitalistas. Cardenal sólo defiende el imperativo del amor a partir del hermano doliente. Pregona al hombre nuevo con metáforas o comparaciones: un grano de mostaza, una célula seminal, una crisálida transformada en mariposa... Eso sí, muestra el conflicto, la lucha, el precio por

apresurar el Reino, hacerlo madurar desde aquí; mas no olvida que su encomienda es la de centinela de este proceso. Como todo gran artista, crea un verso de incuestionable fuerza expresiva; y como verdadero profeta, denuncia el pecado y anuncia un porvenir gozoso, aunque no tenga más argumento que su fe.

Quedado atrás el tiempo de la lucha sandinista en Nicaragua y otras revoluciones que habían pesado tanto al leer la poesía del centroamericano, *Oráculo sobre Managua* no fue ocasional o localista. No caducó, porque fue mucho más que un grito implacable de castigo y catástrofe. A casi cuarenta años de haber sido publicado, sugiere que incluso en estos tiempos es posible vivir de otra manera: “En medio de la tendencia general a la desintegración / hay una tendencia inversa / a la unión. Al amor”. Es un documento cargado de utopías. Quienes como Cardenal creyeron que por fin el cambio y la justicia habían llegado para quedarse parecen derrotados. Sin embargo, no se ha perdido la batalla definitiva, es posible reconstruir y soñar a partir de las ruinas. Buena nueva intacta pese al desconsuelo: “No lloraremos por estos escombros sino por los hombres / pero la muerte nace con el cuerpo y *muere* con él / la muerte es la del individuo / ‘un matiz’ de dolor / para resucitar hay que morir”.

A trabajar en la edificación del Reino. Fortalecer la fe ante lo absurdo de un clima de violencia, crimen, individualismo, tecnocracia, consumismo, diversas formas de sometimiento, miseria, indiferencia política y enajenación. Soñar que será realidad el hombre nuevo. Son invitaciones que hallará el lector en el oráculo y en toda la obra de Cardenal: su poética también incluye una actitud existencial de la que él mismo ha dado testimonio. Como san Juan de la Cruz, permanece en vigilia en medio de la “noche oscura” de este tiempo y se pregunta: “¿Adónde te escondiste, / Amado, y me dejaste con gemido?”. Hacer posible esta presencia, culmen del amor entre los hombres, más allá de todo poder económico, político o religioso, es el corazón de esta poética. De valor literario probado y una vocación mística insólita arraigada en un espíritu inquebrantable en el que ha perseverado su autor en toda circunstancia: “He querido decir que el mundo es bueno, que la vida tiene su sentido, que América tiene un tesoro en sus culturas y sus razas indígenas y que la revolución es nuestro futuro; he condenado las opresiones de las hombres y he afirmado que después de la muerte no se ha acabado la vida y que –como ha dicho Coronel– la revolución no termina con la muerte”.

Abreviaturas de libros bíblicos citados (Biblia de Jerusalén)

Am	Amós
Ap	Apocalipsis
1 Co	Primera Epístola a los Corintios
Dt	Deuteronomio
Ef	Epístola a los Efesios
Ex	Éxodo
Ez	Ezequiel
Ga	Epístola a los Gálatas
Gn	Génesis
Hch	Hechos de los Apóstoles
Is	Isaías
Jb	Job
Jl	Joel
Jn	Evangelio según San Juan
Jr	Jeremías
Lc	Evangelio según San Lucas
Lm	Lamentaciones
Mc	Evangelio según San Marcos
Mi	Miqueas
Mt	Evangelio según San Mateo
Os	Oseas
1 R	Libro primero de los Reyes
Sal	Salmos
Si	Eclesiástico (Sirácida)
So	Sofonías
St	Epístola de Santiago
2 Tm	Segunda Epístola a Timoteo

Bibliohemerografía

Del autor

- CARDENAL, Ernesto, *Ansias y lengua de la poesía nueva nicaragüense*. México, 1949.
- _____, *Antología*, 3.^a ed. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1974.
- _____, *Cántico cósmico*, Guadalajara: ITESO, 1991.
- _____, y MERTON, Thomas. *Correspondencia [1959-1968]*. Madrid: Trotta, 2003.
- _____, *Epigramas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1961.
- _____, *Este mundo y otro*. Madrid: Trotta, 2011.
- _____, (comp.), *Flor y canto*. Managua: Centro Nicaragüense de Escritores, 2006.
- _____, *Gethsemani Ky*. México: Ecuador 0 0'0", 1960.
- _____, *La revolución perdida. Memorias III*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- _____, *La santidad de la revolución*. Salamanca: Sígueme, 1978.
- _____, *Las ínsulas extrañas. Memorias II*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- _____, "Lectura del poemario místico *Telescopio en la noche oscura*", en PIERA DELGADO, Lorenzo y LÓPEZ-BARALT, Luce (coord.), *El sol a medianoche: la experiencia mística: tradición y actualidad*. Madrid: Trotta, 1996, pp. 53-59.
- _____, "Mi obligación de decirlo", *La Jornada Semanal*, 265, julio 1994, p. 7.
- _____, *Nueva antología poética*. México: Siglo XXI, 1979.
- _____, *Oráculo sobre Managua*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1973.
- _____, (comp.), *Poesía nicaragüense*. La Habana: Casa de las Américas, 1973.
- _____, "Prólogo a la primera edición", *Poesía nicaragüense*, 2.^a ed., Managua: Nueva Nicaragua, 1986, p. VII-XI. p. IX-X.
- _____, "Vénganos a la Tierra la República de los Cielos", *Cuadernos Americanos*, vol. 4, 40, julio-agosto 1993, pp. 35-52.
- _____, *Vida en el amor*. Sígueme: Salamanca, 1980.
- _____, *Vida perdida. Memorias I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Sobre el autor

- ANAYA, José Vicente, "Presentación. El amor, vínculo vida-poesía en Ernesto Cardenal", en CARDENAL, Ernesto, *Canto nacional*. México: Laberinto Ediciones, 2009, pp. V-XIV.
- BENEDETTI, Mario, "Ernesto Cardenal: Evangelio y revolución", en *Los poetas comunicantes*, 2.^a ed. México: Marcha Editores, 1981, pp. 84-106.
- _____, "Ernesto Cardenal, poeta de dos mundos", en *Crítica cómplice*. Madrid: Alianza, 1988, pp. 138-144.

- BERTARELLI URDANIVIA, Eduardo, *La poesía de Ernesto Cardenal: cristianismo y revolución*. Lima: Latinoamericana Editores, 1984.
- BORGESON JR., Paul W. "Ernesto Cardenal: Respuesta a las preguntas de los estudiantes de Letras", *Revista Iberoamericana*, Madrid, 108-109, julio-diciembre 1979, pp. 627-638.
- _____, *Hacia el hombre nuevo: poesía y pensamiento de Ernesto Cardenal*. London: Tamesis, 1984, pp. 101-102.
- _____, "Lenguaje hablado/lenguaje poético: Parra, Cardenal y la antipoesía", *Revista Iberoamericana*, 118-119, enero-junio 1982, pp. 383-389.
- CALABRESE, Elisa, "Introducción", en *Ernesto Cardenal, poeta de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1975.
- CASTELLANOS, Rosario, "Ernesto Cardenal", *Revista de la Universidad de México*, 10, junio 1968, pp. 15-16.
- CICCHITTI, Vicente, "Homenaje a los indios americanos de Ernesto Cardenal", en *Ernesto Cardenal, poeta de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1975, pp. 133-157.
- CORONEL URTECHO, "Carta a propósito del Estrecho Dudoso", en CARDENAL, Ernesto, *El estrecho dudoso*. Managua: Ediciones Nicarao, 1991.
- CUADRA, Pablo Antonio, "Prólogo", en CARDENAL, Ernesto, *Antología*, 3.^a ed. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1974, pp. 9-22.
- DOMÍNGUEZ MICHAEL, Christopher, "Cardenal, de la Trapa a la Revolución", *Letras Libres*, México, 60, diciembre 2003, pp. 85-89.
- DORFMAN, Ariel, "Ernesto Cardenal: ¡Todo el poder a Dios-proletariado!", en *Ensayos quemados en Chile. Inocencia y neocolonialismo*. Buenos Aires: La Flor, 1974, pp. 193-223.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, "Prólogo a Ernesto Cardenal", *Casa de las Américas*, 134, septiembre-octubre 1982, pp. 40-47.
- FLORES, Feliciano, "La poesía que se ve y se toca de Ernesto Cardenal", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 336, junio 1978, pp. 460-501.
- FLORES, Fernando Jorge, "Comunismo o Reino de Dios. Una aproximación a la experiencia religiosa de Ernesto Cardenal", en *Ernesto Cardenal, poeta de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1975, pp. 159-190.
- GONZÁLEZ-BALADO, José Luis, *Ernesto Cardenal: poeta, revolucionario, monje*. Salamanca: Sígueme, 1978.
- LÓPEZ-BARALT, Luce, "El cántico espiritual de Ernesto Cardenal. Hacia la fundación de la literatura mística hispanoamericana", en PIERA DELGADO, Lorenzo y LÓPEZ-BARALT, Luce (coord.), *El sol a medianoche: la experiencia mística: tradición y actualidad*. Madrid: Trotta, 1996.
- MALPARTIDA, Juan, "Reseña del *Cántico cósmico*", *Vuelta*, México, 196, marzo 1993, pp. 54-55.

- MAÑÚ IRAGUI, Jesús, *Ernesto Cardenal. Vida y poesía*. Caracas: Universidad Simón Bolívar, 1990.
- _____, “La peregrinación de Ernesto Cardenal”, *Atlántida*, 7, marzo 1980, pp. 32-26.
- MARTÍNEZ ANDRADE, Marina, “Ernesto Cardenal: mester de amor y rebeldía”, *Iztapalapa*, 52, enero-junio 2002, pp. 260-279.
- _____, *La poesía de Ernesto Cardenal* Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.
- MERELES OLIVERA, Sonia, “Cumbres poéticas latinoamericanas / Nicanor Parra y Ernesto Cardenal”, en VALLE-CASTILLO, Julio (comp.), *Re-Visiones de Ernesto Cardenal*. Managua: Centro Nicaragüense de Escritores, 2010, pp. 400-410.
- _____, *Cumbres poéticas latinoamericanas. Nicanor Parra y Ernesto Cardenal*. New York: P. Lang, 2003.
- OVALLES, Caupolicán, “Entrevista con Ernesto Cardenal”, *Cal*, 34, septiembre 1964, pp. 14-15.
- PIÑA ORTIZ, Martín Alberto, *Testimonio y profecía en la obra poética de Ernesto Cardenal*. Tesis de licenciatura, Universidad de Sonora, 1988.
- PRING-MILL, Robert, “Acciones paralelas y montaje acelerado en el segundo episodio de *Hora 0*”, en VALLE-CASTILLO, Julio (comp.), *Re-Visiones de Ernesto Cardenal*. Managua: Centro Nicaragüense de Escritores, 2010, pp. 340-373.
- _____, “El ‘saber callar a tiempo’ en Ernesto Cardenal y en la poesía campesina de Solentiname”, *Casa de las Américas*, 166, enero-febrero 1988, pp. 19-34.
- QUEZADA, Jaime, “Ernesto Cardenal: La poesía nicaragüense y testimonio de una época”, en *Antología de Ernesto Cardenal*. Santiago: Universitaria, 1994, pp. 13-22.
- RUSELL, O. Salmon, “El proceso poético: Entrevista con Ernesto Cardenal”, *Cuadernos Americanos*, v. 7, 40, 1993, pp. 99-109.
- SÖLLE, Dorothee, “Prólogo. Los salmos de Ernesto Cardenal”, en CARDENAL, Ernesto, *Salmos*. Madrid: Trotta, 1998, pp. 10-11.
- URIARTE, Iván, “La poesía de Ernesto Cardenal”, en *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana*, vol. 3, Barcelona: Crítica, 1988, pp. 257-260.
- _____, *La poesía de Ernesto Cardenal en el proceso social centroamericano*. Managua: Centro Nicaragüense de Escritores, 2000.
- VEIRAVÉ, Alfredo, “Ernesto Cardenal: el exteriorismo, poesía del Nuevo Mundo”, en *Ernesto Cardenal: Poeta de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, pp. 60-106.
- VITIER, Cintio, “Prólogo”, en CARDENAL, Ernesto, *Poesía*. La Habana: Casa de las Américas, 134, pp. VII-XI.

Sobre teología y Biblia

- BATISTA LIBANIO, Joao, “Esperanza, utopía, resurrección”, en ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon (comp.), *Mysterium Liberationis II*. El Salvador: UCA, 1992, pp. 495-510.
- BIBLIA DE JERUSALÉN, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1978.
- CASTILLO, José Ma., *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?* 2.^a ed. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- _____, “Sacerdocio, episcopado y papado”, en ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon (comp.), *Mysterium Liberationis II*. El Salvador: UCA, 1992, p. 295-317.
- CRISÓSTOMO, San Juan, “Descripción experiencial y dignidad cristiana del pobre”, en GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio (comp.), *Vicarios de Cristo*. Madrid: Trotta, 1991, p. 28-30.
- DE CHARDIN, Teilhard, *Ciencia y Cristo*. Madrid: Taurus, 1968.
- DOCUMENTOS DEL VATICANO II. Decreto *Optatam totius*, sobre la formación sacerdotal, 13.^a ed., Madrid: BAC, 1971.
- _____. Dogmática *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, 13.^a ed., Madrid: BAC, 1971.
- DUSSEL, Enrique, “Teología de la Liberación y marxismo”, en ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon (comp.), *Mysterium Liberationis I*. El Salvador: UCA, 1992, pp. 115-144.
- ELLACURÍA, Ignacio, “Historicidad de la salvación cristiana”, en ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon (comp.), *Mysterium Liberationis I*. El Salvador: UCA, 1992, pp. 323-372.
- _____, “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”, en ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon (comp.), *Mysterium Liberationis II*. El Salvador: UCA, 1992, pp. 127-153.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, “Pobres y opción fundamental”, en ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon (comp.), *Mysterium Liberationis I*, 2.^a ed. El Salvador: UCA, 1992, pp. 303-321.
- _____, *Teología de la liberación. Perspectivas*. 16.^a ed. Salamanca: Sígueme, 1999.
- JIMÉNEZ LIMÓN, Javier “Sufrimiento, muerte, cruz y martirio”, en ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon (comp.), *Mysterium Liberationis II*, 2.^a ed. El Salvador: UCA, 1992, pp. 477-494.
- JUNCO GARZA, Carlos, *Palabra de Dios sin fronteras*. México: San Pablo, 2000.
- LAMET, Pedro, “Cuatro palabras para ambientar”, *El Dios de los poetas. Imágenes de la Fe*, 191, 1985, pp. 4-6.
- MEYER, Jean, *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*. México: Vuelta, 1989.
- MIRANDA, José Porfirio, *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, México (edición del autor), 1971.

- OLIVEROS, Roberto, “Historia de la Teología de la Liberación”, en ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon (comp.), *Mysterium Liberationis I*, 2ª. ed. El Salvador: UCA, 1992, pp. 17-50.
- PIKAZA, Xabier, *Para leer la historia del pueblo de Dios*. Navarra: Verbo Divino, 1988.
- SCHÖKEL, Luis A. *Manual de poética hebrea*. Madrid: Cristiandad, 1988.
- SICRE, José Luis, *El cuadrante. Introducción a los evangelios. Parte I. La búsqueda*. Navarra: Verbo Divino, 1997.
- _____, *El cuadrante. Parte II. La apuesta. El mundo de Jesús*, Navarra: Verbo Divino, 1997.
- _____, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.
- _____, *Profetismo en Israel. El profeta. Los profetas. El mensaje*. Navarra: Verbo Divino, 1996.
- SIMIAN-YOFRE, Horacio, *El desierto de los dioses. Teología e historia en el libro de Oseas*. Madrid: Ediciones El Almendro, 1993.
- SOBRINO, Jon, “Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la Liberación”, en ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon (comp.), *Mysterium Liberationis I*, 2ª. ed. El Salvador: UCA, 1992, pp. 467-510.
- _____, *Jesucristo liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*. San Salvador: UCA Editores, 1991.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Para comprender la Teología de la Liberación*. Navarra: Verbo Divino, 1989.
- TRIGO, Pedro, “Creación y mundo material”, en ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon (comp.), *Mysterium Liberationis II*, 2ª. ed. El Salvador: UCA, 1992, pp. 11-48.

Varios

- ALEGRÍA, Fernando, “Antiliteratura”, en César FERNÁNDEZ MORENO (coord.), *América Latina en su literatura*, 13.ª ed. México: Siglo XXI, 1992, pp. 243-258.
- ANDERSON IMBERT, Enrique, *Historia de la literatura hispanoamericana II. Época contemporánea*, 4.ª reimpr. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- ARELLANO, Jorge Eduardo, *Diccionario de escritores nicaragüenses, vol. 1*. Managua: Biblioteca Nacional Rubén Darío, 1994.
- _____, *Diccionario de escritores nicaragüenses, vol. 2*. Managua: Biblioteca Nacional Rubén Darío, 1994.
- _____, *Panorama de la literatura nicaragüense*. Managua: Nueva Nicaragua, 1982.
- AUMONT, Jacques, *Estética del cine*, 2.ª ed. Barcelona: Paidós, 1996.
- BARRERA PARRILLA, Beatriz, “La poesía de Centroamérica: vanguardia y posvanguardia”, en BARRERA, Trinidad (coord.), *Historia de la literatura hispanoamericana. Vol. III. Siglo XX*. Madrid: Cátedra, 2008, pp. 559-577.

- BENEDETTI, Mario, “Sobre poetas comunicantes”, en *El escritor latinoamericano y la revolución posible*. México: Nueva Imagen, 5.^a ed., 1981, pp. 145-157.
- BINNS, Niall, “Últimas tendencias y promociones: posvanguardia y posmodernidad”, en Trinidad BARRERA (coord.), *Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo III. Siglo XX*. Madrid: Cátedra, 2008, pp. 499-517.
- BORGE, Tomás, *La paciente impaciencia. Una especie de diálogo con el mundo*. México: Diana, 1989.
- CARDENAL, Fernando, *Junto a mi pueblo, con su revolución. Memorias*. Madrid: Trotta, 2009.
- CHAMORRO, Pedro Joaquín, *Estirpe sangrienta: los Somoza*, México: Diógenes, 1979.
- CORONEL URTECHO, “Leonel Rugama, guerrillero de la poesía”, en RUGAMA, Leonel, *La tierra es un satélite de la luna*, pp. 7-14.
- _____, *Pol-la d'ananta katanta paranta. Imitaciones y traducciones*. León, Nicaragua: Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, 1970, pp. 160-162.
- ELIADE, Mircea, *Mito y realidad*. Madrid: Guadarrama, 1973.
- ESTÉBANEZ CALDERÓN, Demetrio, *Diccionario de términos literarios*. Madrid: Alianza, 1999.
- GALEANO, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, 68.^a ed., México: Siglo XXI, 1996.
- GORDON, Samuel, “Los poetas ya no cantan ahora hablan (Aproximaciones a la poesía de José Emilio Pacheco)”, *Revista Iberoamericana*, 150, LVI, enero-marzo 1990, pp. 255-266.
- INCER, Jaime, *Viajes, rutas y encuentros (1502-1838)*. San José, Costa Rica: Libro Libre, 1990.
- MATILLO VILA, Joaquín, *Las huellas de Acahualinca en el panorama arqueológico de Nicaragua*, 2.^a ed. Managua: Unión, 1997.
- MESA GANCEDO, Daniel, “El poema extenso como institución cultural. Forma poética e identidad americana en Bello, Heredia y Echeverría”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. LVI, 1, enero-junio 2008, pp. 87-122.
- OVIEDO, José Miguel, *Historia de la literatura hispanoamericana*, vol. 4. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- _____, *Musas en guerra. Poesía, arte y cultura en la nueva Nicaragua (1974-1986)*. México: Joaquín Mortiz, 1987.
- PACHECO, José Emilio, “Nota sobre la otra vanguardia”, en *Lectura crítica de la literatura americana. Vanguardias y tomas de posesión*, vol. 3. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1997, pp. 114-121.
- PAILLER, Claire, “Sandino y otros héroes: historia poetizada y mitos primordiales nicaragüenses”, *Hispánica*, 49, abril 1988, pp. 13-26.
- PAZ, Octavio, “Contar y cantar. (Sobre el poema extenso)”, en *Excursiones/IncurSIONES. Dominio extranjero. Obras completas*, v. 2. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 75-88.

- _____, *El arco y la lira*, en *La casa de la presencia. Poesía e historia. Obras completas*, vol. 1. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 33-285.
- RAMA, Ángel, "Prólogo", en DARÍO, Rubén, *Poesía*, 2.^a ed. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1985, pp. IX-LII.
- RAMÍREZ, Sergio, *Adiós muchachos. Una memoria de la revolución sandinista*. México: Aguilar, 1999.
- RODRÍGUEZ MOYA, Daniel (ed.). *La poesía del siglo XX en Nicaragua. Poesía nicaragüense. Antología esencial*. Madrid: Visor Libros, 2010.
- RUGAMA, Leonel, *La tierra es un satélite de la luna*. La Habana: Casa de las Américas, 1982.
- SÁINZ DE MEDRANO, Luis, *Historia de la literatura hispanoamericana –desde el Modernismo–*. Madrid: Taurus, 1989.
- SARABIA, Rosa, *Poetas de la palabra hablada: un estudio de la poesía hispanoamericana contemporánea*. London: Támesis, 1997.
- SCHWARTZ, Jorge, *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- SOLER INSA, Jordi, *Nicaragua*. México: Rei, 1992.
- URTECHO, José Coronel, *Pol-la d'ananta katanta paranta. Imitaciones y traducciones*. León, Nicaragua: Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, 1970.
- VALLEJO, Fernando, *Logoi. Una gramática del lenguaje literario*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- VERANI, Hugo, *Las vanguardias literarias en Hispanoamérica (manifiestos, proclamas y otros escritos)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

Direcciones electrónicas

Sobre el autor

- CARRASCO MUÑOZ, Iván, "Cántico cósmico de Cardenal: un texto interdisciplinario"
 [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-17132004003900007&lng=es&nrm=iso&tlng=es], (octubre 25, 2012).
- DERUSHA, Will, "Ernesto Cardenal: Poesía y teología de la liberación"
 [<http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/literatura/derusha.htm>],
 (octubre 25, 2012).
- LÓPEZ-BARALT, Luce, "Vida en el amor /Vida perdida en el amor: El cántico místico de Ernesto Cardenal", Prólogo a *Que voy de vuelo*, de Ernesto

Cardenal, en *Carátula. Revista Cultural Centroamericana*, 48, junio-julio 2012

[www.caratula.net/ediciones/48/critica-lopezBaralt.php], (octubre 25, 2012).

MARTA SOSA, Joaquín, “Ernesto Cardenal, lo poesía como anuncio y rebelión”
[www.prometeodigital.org/.../FDP107_MARTASOSA_CARDENAL.doc],
(mayo 7, 2012).

MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, Juan Manuel, *Tres caminos y nueve voces en la poesía religiosa hispanoamericana contemporánea. Tesis doctoral*. Universidad Complutense de Madrid, 2000, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes,

[<http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/35761685656243385754491/003665.pdf>], (octubre 25, 2012).

MENDOZA ROMERO, Jorge, “Pluriverso de Ernesto Cardenal”
[<http://estepais.com/site/?p=26803>], (octubre 25, 2012).

Varios

CABESTRERO, Teófilo, *Leonel Rugama. El delito de tomar la vida en serio*
[<http://es.scribd.com/doc/36909466/Cabestrero-Teofilo-Leonel-Rugama-El-Delito-de-Tomar-La-Vida-en-Serio>], (octubre 25, 2012).

CARRASCO MUÑOZ, Iván, “Interdisciplinariedad, interculturalidad y canon en la poesía chilena e hispanoamericana actual”
[http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S007117132002003700012&script=sci_arttext],
(octubre 25, 2012).

Dariana. Portal de poesía nicaragüense

[<http://www.dariana.com/Panorama/JPasospoemas.htm>], (octubre 25, 2012).

URBINA, Nicasio, “Las memorias y las autobiografías como bienes culturales de consumo”

[<http://collaborations.denison.edu/istmo/n08/articulos/memorias.html>],
(octubre 25, 2012).