



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Letras Hispánicas

El hombre en el camino.

Análisis e interpretación de *El evangelio de Lucas Gavilán*

Tesis

que para obtener el título de Licenciado en Lengua y Literaturas Hispánicas presenta:

Samuel Lagunas Cerda

Asesor: Mtro. José Rafael Mondragón Velázquez



México D.F.

Mayo 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.

ÍNDICE

Introducción.....	3
1. Marcos de <i>El evangelio de Lucas Gavilán</i> . Algunos conceptos.....	8
1.1 Primeras dualidades	
1.1.1. Lo sagrado y lo profano.....	9
1.1.2. Lo divino y lo humano.....	12
1.2. Secularización y vacío.....	14
1.2.1. Vacío.....	18
1.3 Secularización en América Latina.....	21
1.4 Popularización o <<hermenéutica del oprimido>>.....	24
1.4.1. Hermenéutica bíblica latinoamericana.....	26
2. Jesucristo como rasgo identitario del pueblo latinoamericano.....	30
2.1 Sobre la naturaleza y figura de Jesucristo.....	30
2.2 Jesucristo: tipo del pueblo latinoamericano.....	36
2.3 Jesucristo y Dios en la narrativa hispanoamericana: vislumbres.....	40
3. <i>El evangelio de Lucas Gavilán</i> : La novela como rescritura ficcional del evangelio lucano.....	47
3.1 <i>El Evangelio</i> como rescritura ficcional.....	51
3.2 Narrador y procesos intertextuales.....	57
3.3 <i>El Evangelio</i> como producto de una conciencia de grupo.....	69
4. <i>El evangelio de Lucas Gavilán</i> : La novela como transfiguración ficcional de Jesucristo.....	86
4.1 Jesucristo Gómez: su labor profética.....	89
4.2 Los hechos y dichos de Jesucristo Gómez.....	95

4.3 Jesucristo Gómez: su divinidad.....	111
5. <i>El evangelio de Lucas Gavilán</i> : la novela como parábola.....	119
5.1 La parábola como género literario en <i>El evangelio de Lucas Gavilán</i>	120
5.1.1 La participación del lector.....	125
5.2 El lenguaje en <i>El evangelio</i>	127
Últimas consideraciones.....	134
Bibliografía	

Introducción

Escribo como estudiante de licenciatura y como creyente activo. Ambos atributos no son excluyentes; antes bien, permiten la fusión del horizonte humanista que busca el rigor académico con el horizonte de la fe. Así, esta investigación nace a partir de dos convicciones. Primero, la obra y la persona de Dios son indisociables al hombre y a su historia y hay entre ambos un vínculo agónico que va modificándose con el tiempo. Es una relación de búsqueda por parte de Dios –algunos la calificarán de persecutoria– y de fuga por parte del hombre. No hemos cambiado mucho desde Adán. En palabras del teólogo alemán P. Tillich, la religión tiene su hogar “en la profundidad de todas las funciones de la vida espiritual del hombre” (16). No la religión petrificada en rito, ni siquiera la religión fundamentada en el amor y el auxilio al prójimo como lo consigna Santiago, el autor bíblico. Tillich habla de la religión en el sentido etimológico de la palabra: *re-ligare*. Volver a unir. No volver a unir al hombre con el mundo ni al hombre consigo mismo. Volver a unir al hombre con Dios. Porque si bien el hombre es un constante fugitivo de lo divino, también lo busca, desde lo hondo de su espíritu, como el ciervo que brama por el agua lo busca, dice el salterio.

En segundo lugar, la literatura, el arte en general, es síntoma claro de la realidad humana y evidencia la relación hombre-Dios en sus distintas fases. Pienso en uno de mis versos preferidos de Antonio Machado de su poema “Retrato”: “quien habla solo espera hablar a Dios un día”. La frase tiene ecos agustinianos, sí. Es un alejandrino íntimo cuyo primer hemistiquio denota la condición humana, nostálgica, incapaz de bastarse a sí misma. El segundo hemistiquio completa la idea. La expectativa del espíritu humano es encontrar al creador no necesariamente cara a cara, porque moriríamos, sino encontrarlo nada más

por la ranura de su oído, sentirlo cerca, saber que nos escucha. Es la poesía, se opina, el escenario donde mejor quedan las interpelaciones a Dios. Sin embargo, la narrativa como experiencia humana y viva no está exenta de representar la relación entre Dios y el hombre: la huída, la unión, el olvido, la voz musitante de aquél, la que se traduce como silencio. Así el monumental estudio de C. Moeller de 5 tomos *Literatura del siglo XX y cristianismo* interroga la obra novelística de distintos autores considerados cristianos y considerados ateos. De manera análoga, H. Rousseau habla de la existencia de una lectura cristiana, la cual “pone en evidencia los esquemas teológicos de la obra siquiera sean <<en negativo>>, conscientes e inconscientes” (165). Porque para él la literatura de la época moderna “está obsesionada por el escándalo del mal en el hombre y por el silencio de Dios” (167). Si pensamos en el *Fausto* de Goethe, en los poemas de Rimbaud, en las novelas finiseculares francesas y en todo el decadentismo la opinión luce irrefutable. El sentimiento –más férreo, más agudo– se recrudece a mediados del siglo XX con el existencialismo y es difícil perderle la pista después. Recordemos sólo obras de autores tan disímiles como Kundera, Pynchon y Coetzee, quienes indagan en los vicios y vacíos tanto individuales como colectivos. Y es que llevamos dos mil años imbuidos –algunos dirían cooptados– en esta ideología (cosmovisión, manera de estar en el mundo, dispensación, estado de gracia) que es el cristianismo. Tanto lastre estorba, para eso la modernidad, la secularización y la privatización de la fe: la emancipación otra vez de lo divino. Anticipada por Hegel y categóricamente manifestada por el anuncio nietzscheano: “Dios ha muerto”; sentencia que, siendo el foco de múltiples discusiones, ha determinado gran parte de la espiritualidad moderna y posmoderna en Occidente.

Pero surge una interrogante, ¿ocurre lo mismo en Latinoamérica?, ¿también Dios ha callado su voz en este tramo del mundo? Desafortunadamente, la obra de Moeller no toca

ningún autor de este lado del Atlántico. Este trabajo se gesta también debido a ese vacío de respuestas. Y es que no podemos nada más trasplantar los conceptos y los fenómenos. Los textos literarios, narrativos específicamente, que abordan la representación de lo divino en el siglo XX atestiguan una realidad latinoamericana basada en la coexistencia; así, paralelamente a visiones secularizadoras (modernas), encontramos también obras donde lo que se novela es la popularización de lo divino a través de elementos míticos y mágicos pero también a través de la figura de Jesucristo, el *hijo* de Dios, el Dios *encarnado*. Este tipo de textos no es cosa rara en el continente, antes bien reaparecen en todo momento histórico, incluso en éste tan reciente de la posmodernidad. Nos interrumpe otra duda ahora metodológica: ¿cómo acercarnos a estas obras? Se impone una lectura contextual que conozca el horizonte del autor: su época, sus posibles motivaciones; pues este tipo de obras surge muchas veces de una identidad colectiva, que el escritor asume y no necesariamente posee.

Dadas las limitantes que caracterizan un trabajo de titulación *per se*, he elegido solamente una novela mexicana para acercarme al problema: *El evangelio de Lucas Gavilán* escrita por Vicente Leñero y publicada en 1979, considerada por el crítico J. L. Martínez Morales como su mejor obra después de *Los albañiles*. Sobre ella se ha escrito muy poco, acaso una decena de artículos y reseñas dispersos a lo largo de los 32 años que han pasado desde su aparición. Para resolver el inminente porqué surgen varias respuestas. Me inclino a pensar que su obra ha sido menospreciada y dejada de lado por atender la de otros autores más “representativos” que son parte de la plana oficial del *boom*, por no ser parte señera de un grupo, o no ser lo suficientemente joven y contestatario como la generación de la onda. Quizá otra razón sea la innegable identidad religiosa, antes que

católica, que presenta en cada una de sus novelas. Ante tal vacío, esta tesis representa un punto, ojalá luminoso, en el espacio.

El trabajo posee la siguiente estructura. En un primer momento se enmarcará la novela a través de la introducción de conceptos tales como „lo divino“ y lo sagrado y la mención del proceso de secularización y su trayectoria en América Latina; abordando también la aparición en el siglo XX de una hermenéutica bíblica distinta en Hispanoamérica, una hermenéutica del oprimido. Posteriormente me acercaré a definir lo que entiendo por pensamiento “crístico” como parte de la identidad latinoamericana, el cual nos permite apreciar al hombre como un hombre en formación, que recorre perpetuamente esta vía dolorosa (que es fallecer en vida), ansiando la victoria sobre las potestades de la muerte. En el capítulo 3 situaré a la novela dentro de la categoría “rescritura ficcional” del evangelio según San Lucas, partiendo de la teoría de la recepción y de la opinión del crítico J. L. Martínez Morales; y exploraré las relaciones intertextuales entre *El evangelio* y el texto lucano insertando a la novela como producto de una conciencia de grupo: la teología de la liberación. El capítulo 4 será un análisis del personaje principal de la novela quien es el hilo conductor de la trama, sin perder el referente directo del Jesucristo bíblico. Recuperaré el término “transfiguración ficcional” de Jesucristo, introducido por T. Ziolkowski. El capítulo 5 es más breve en extensión. En él abordaré cómo la novela entera es una parábola (término que propondré en vez de paráfrasis y traducción, los más usados por la crítica) y haré algunos comentarios no muy extensos sobre el uso y la efectividad del lenguaje por parte del autor. Al final de los tres capítulos además de dar una recapitulación situaré a *El evangelio* en el panorama general de la novela mexicana, lo que me permitirá formular algunas reflexiones sobre los términos modernidad y posmodernidad que el crítico Raymond. L. Williams ha empleado al hablar de la novelística de Leñero y de la literatura

mexicana en general. Las últimas páginas, más libres en el estilo y en la estructura, me permitirán presentar al lector alguna vía posible para el estudio de otras novelas que se acerquen al problema de la representación de lo divino en un texto narrativo, y al mismo tiempo situar a la literatura como una herramienta utilísima en la comprensión teológica de la realidad.

La elaboración del marco teórico y la selección de las herramientas de análisis fue una labor complicada pero he empleado a lo largo de este trabajo herramientas narratológicas, sociológicas, teológicas, fenomenológicas y de crítica e historiografía literarias; además de los términos que ha patentado la crítica para el estudio de la novela. Reconozco que la tesis no es exhaustiva y lamento no haber desarrollado más temas como la ironía presente en el texto y no haberme detenido en un comentario serio sobre los versículos bíblicos. Mi propósito ha sido doble con esta tesis: por un lado explorar las líneas de investigación ya existentes desde un nuevo *locus enuntiationis* pero sobre todo abrir algunas nuevas, señalarlas siquiera.

Agradezco los valiosos consejos y comentarios de mi asesor, Rafael Mondragón, su paciencia y la bibliografía que me facilitó; sin él, el trabajo hubiera sido más vago de lo que quizá haya resultado. Agradezco la atenta y comprometida lectura del sínodo integrado por la doctora Julieta Lizaola, la maestra Luz Fernández y las doctoras Mariana Ozuna y Mónica Quijano. Agradezco a mis tías Silvia y Cristina porque sé que puedo contar con ellas en todo momento. Agradezco finalmente a Dios pues gracias a Él he alcanzado esta etapa de mi vida. “Porque de él, por él y para él son todas las cosas. A él sea la gloria por los siglos. Amén”.

Marcos de *El Evangelio de Lucas Gavilán*. Algunos conceptos.

En el acercamiento fenomenológico a la religión se comienza prestando oído a los testimonios de las religiones en su conjunto antes que indagando sobre el concepto de Dios. Esta postura permite dotar de historicidad a las hierofanías –las manifestaciones de lo sagrado–, sabiéndolas variables, y reconoce una relación dialéctica entre acto y objeto religioso. Al ser la hierofanía, como lo especifica Schaeffler, “un acontecimiento que no se puede arrancar ni deducir previamente de ningún principio” (114), su verbalización y –en un momento posterior– su escritura la vuelve comunicable. Dicha narración, en primera instancia, es elaborada por la comunidad de fe y el producto, es decir, el texto se vuelve objeto de la recepción de lectores empíricos, creyentes o no. Hay que entender, pues, a las hierofanías como fenómenos ocurridos en momentos históricos específicos que son transmitidos –legados– a las siguientes generaciones a través de la narración donde los actores principales siempre son Dios –lo divino– y el hombre. Una vez configurada dicha narración se presta a análisis y a distintas lecturas e interpretaciones.

Las siguientes páginas enmarcarán la novela de *El evangelio de Lucas Gavilán* a través de la introducción de tres conceptos clave a la hora de considerar cualquier texto narrativo que aborde hierofanías: lo sagrado, lo profano y lo divino. Posteriormente haré una mención del proceso de secularización y su trayectoria en América Latina y abordaré finalmente la aparición en el siglo XX de una hermenéutica distinta en Hispanoamérica¹, una hermenéutica del oprimido.

¹ En este trabajo empleo tanto el término Hispanoamérica como Latinoamérica; en el ámbito literario opté por el primero pues no se incluyen en este trabajo obras literarias pertenecientes a países no hispanohablantes como Brasil o Haití; sin embargo, al momento de discutir conceptos como modernidad, identidad y

1.1 Primeras dualidades:

1.1.1. Lo sagrado y lo profano

La formulación del conocimiento a través de establecer contrarios alcanza un peldaño importante en el pensamiento de Heráclito. Recordemos solamente el fragmento: “Pues no habría armonía si no hubiese agudo y grave, ni animales si no hubiera hembra y macho, que están en oposición mutua”. Coexistencia, alteridad necesaria, intrínseca al Ser que no aspira a la unidad como defendiera victoriosamente Parménides. No obstante, el pensamiento dualista/agonista de Heráclito ha servido para configurar sistemas y teorías basadas en oposición de contrarios. Tal ocurre con el *homo religiosus* y su manera de estar en el mundo.

M. Eliade a quien sigo para este apartado, apunta que “lo sagrado y lo profano constituyen dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia” (17). Por esa razón hablaré aquí del hombre religioso, cuyo espacio no es homogéneo pues se basa en la oposición entre el espacio sagrado y el espacio profano². Es la hierofanía la que fundamenta ontológicamente al mundo, le da un *centro* en medio del caos y la relatividad que representa la experiencia profana. A partir de ese *axis mundi* girará el cosmos y se volverá habitable. Eliade define la hierofanía como una “manifestación de algo completamente diferente, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo natural, profano” (15). El objeto cualquiera se convierte en otra cosa sin dejar de ser él mismo, posee una doble naturaleza como la poseerá después Jesucristo: hijo del hombre,

secularización los teóricos a los que acudo emplean Latinoamérica y yo he decidido respetar su criterio. Véase Rojas-Mix, Miguel. *Los cien nombres de América*. Barcelona: Lumen, 1991.

² Esta manera de estar en el mundo no es propia del hombre europeo u occidental sino que concierne al ser humano en general, de ahí que los ejemplos utilizados mayormente por Eliade provengan de culturas africanas. He ahí otra ventaja de la fenomenología de la religión como herramienta teórica, su aparente imparcialidad geográfica.

Hijo de Dios. Dentro de la experiencia cristiana él se constituirá como la máxima hierofanía.

Pensemos en un caso del libro del Génesis (cap. 28, vv. 10-22). Jacob sale de Beerseba, la casa de su padre y parte rumbo a Harán. Cuando el sol ya se ha puesto, se detiene en una ciudad llamada Luz para descansar. “Y soñó: y he aquí que una escalera que estaba apoyada en tierra, y su extremo tocaba en el cielo: y he aquí ángeles de Dios que subían y descendían por ella. Y he aquí Jehová estaba en lo alto de ella...” (vv. 12-13). Jacob presencia una hierofanía donde le es confirmado el pacto que Dios había realizado con Abraham. Cuando despierta, Jacob no puede menos que afirmar: “Ciertamente Jehová está en este lugar y yo no lo sabía” (v. 16), y más adelante: “¡Cuán terrible es este lugar! No es otra cosa que casa de Dios, y puerta del cielo” (v. 17). Jacob decide llamar a ese lugar *Bet-el*, que traducido es „casa de Dios“; con ello, el lugar adquiere un significado nuevo y se convierte en un centro al cual Jacob volverá tiempo después, cuando Dios se le presenta en el capítulo 31 como Dios de Bet-el (v. 13). Es un lugar que ha sido sacralizado.

Desde esta perspectiva, los actos de consagración devuelven al hombre al estado primero de las cosas, al tiempo original, al orden cosmogónico en oposición al caos que rige el mundo profano. Con ellos tienen que ver también las festividades, los cultos, que más que conmemoraciones son reactualizaciones de la cosmogonía, gracias a ellos todo se purifica y se santifica. Mediante la repetición simbólica de la victoria del dios sobre el enemigo, el hombre se hace contemporáneo de los dioses al contribuir a la recreación del mundo y a la reinstauración del orden. Ésa es su principal responsabilidad.

Para el hombre profano, en cambio, el *axis mundi* “aparece y desaparece según las necesidades cotidianas” (Eliade 23) y “todas las experiencias vitales, tanto la sexualidad como la alimentación, el trabajo como el juego, se han desacralizado” (123). Es un hombre

también denominado arreligioso cuya responsabilidad se vuelve histórica y exclusiva, él “se reconoce como único sujeto y agente de la historia y rechaza toda llamada a la trascendencia” (148). Sin embargo, Eliade observa que el hombre arreligioso en estado puro es difícil de encontrar, que el hombre moderno conserva aún huellas del *homo religiosus* aunque resignificadas dentro de su espacio privado. La época moderna ha permitido la coexistencia de ambos hombres y por lo tanto se ha establecido una mutua relación que ha producido una serie de transformaciones en el hombre como individuo y en el hombre entendido como colectividad.

Ambos términos después de Eliade han sido retomados por múltiples filósofos como lo atestigua R. Xirau en su libro *Cuatro filósofos y lo sagrado*. En su análisis de Teilhard de Chardin, Xirau concluye que lo sagrado es “este universo nuestro donde brilla la materia: Dios, alfa y omega, comienzo, presencia y fin” (9); por consecuencia, “nada es profano aquí abajo para quien sepa ver” (25). La concepción de Teilhard nos hace pensar en la sacralidad de la naturaleza que destaca Eliade en su estudio³. No obstante las convergencias y divergencias que puede haber en formulaciones posteriores a Eliade, el binomio sagrado-profano constituye el punto de arranque para todo estudio de la experiencia religiosa y de su representación en la obra literaria.

³ La teología ha denominado *revelación general* a las verdades generales de Dios que pueden ser conocidas a través de la naturaleza. Esto lo corrobora el Salmo 19.1: “Los cielos cuentan la gloria de Dios y el firmamento anuncia la obra de tus manos”. Esta revelación tiene la característica de ser universal, dirigida a justos e injustos a diferencia de la *revelación especial* como lo son los sueños o las visiones que sólo se presentan a hombres específicos. Sin embargo, con Jesucristo, quien es la máxima forma de revelación especial, el mensaje vuelve a universalizarse pues el Hijo unigénito de Dios es la muestra de amor más grande hacia el mundo (Juan 3.16).

1.1.2. Lo divino y lo humano

Si la dialéctica entre lo sagrado y lo profano atañe a un espacio y a un acto religioso, lo divino remite a un sujeto –objeto religioso–, por medio del cual se concibe (funda) dicha polaridad en el espacio. Estamos más próximos al “ser-en-sí”. M. Zambrano realiza en *El hombre y lo divino* un recorrido genealógico de lo divino que es necesario rescatar para esta investigación.

El hombre habita el mundo, la realidad, y esa realidad “es algo anterior a las cosas, es una irradiación de la vida que emana de un fondo de misterio; es la realidad oculta, escondida; corresponde, en suma, a lo que hoy denominamos sagrado” (Zambrano 33). Es un hombre, apenas erguido, frente a la amplitud del espacio; un Adán ontológicamente abrumado por aquello que le resulta aún incomprensible; más que incomprensible, amenazador. Más adelante dirá que este “mundo sagrado es la realidad desnuda, hermética, sin revelar” (209). Zambrano añade que detrás de lo sagrado, se prefigura un alguien, dueño y poseedor: lo divino. Sin embargo, el hombre aún no define aquello que se esconde, el rostro detrás del antifaz. Allí comienza la existencia trágica que define la filosofía de Zambrano, en la inevitable *lucha* con ese algo. Esta primera forma de relación está marcada por la persecución, por el delirio⁴ persecutorio. El hombre es perseguido por un *ens* que lo oprime, la vida humana es sentida bajo algo. Dicha persecución posee dos facetas, una positiva y otra negativa: la gracia y el terror.

Posteriormente, el hombre comienza a perseguir aquello que lo persigue. Es una persecución que ya podríamos tildar de metafísica en comparación al proceso de cacería que nos ha sido legado en la cueva de Trois-Freres y de Lascaux, por ejemplo. Y si el acto

⁴ El sentimiento de delirio volverá a aparecer con el surgimiento del superhombre nietzscheano, ante el anhelo de deificación del hombre.

de dibujar el animal atravesado con lanzas y flechas poseía un efecto mágico mediante el cual se conjuraba su muerte real (“muerte en efigie”, dice Hauser), la primera aprehensión de aquello *otro* –lo divino– será través de su identificación y de su primera definición por medio del lenguaje poético que posee también un carácter mágico⁵. Así, concluye Zambrano, “los dioses parecen ser, pues, una forma de trato con la realidad, aplacatoria del terror primero, elemental, de la que el hombre se siente preso al sentirse distinto, al ocupar una situación impar” (30). Los dioses vienen a llenar un hueco, el vacío originario e, íntimamente, caótico⁶. Ante esa aparición, nace también la posibilidad de pregunta; es ella la que apacigua finalmente el delirio. Y con la pregunta nace la conciencia y la filosofía, aunque también la revelación.

¿Cómo se relaciona, entonces, lo humano con lo divino? Fundamentalmente, a través de la piedad, pues “piedad es el saber tratar adecuadamente con lo otro” (Zambrano 203), “la virtud que hace tratar debidamente a los dioses” (202). La piedad toma, por ende, muchas formas inmersas en la historia: formas históricas de trato con lo divino. Una de las más comunes es el sacrificio, entendido éste como “una manera de reconciliación con los dioses” (38) que provoca su manifestación instantánea, la hierofanía que describe Eliade. A través del sacrificio el hombre se ofrece para rescatarse, se da como alimento para alimentarse. Si hay lenguaje, es un lenguaje mágico, lleno de ritmo, po(i)ético. Un lenguaje ritual, de donde provienen las letanías, los rezos y las repeticiones de estribillos musicales dentro del pentecostalismo contemporáneo. La piedad se transforma con el hombre, va con él, y entra también con él en este tránsito hacia la emancipación de lo divino.

⁵ La poesía ocupa un papel de suma importancia en la filosofía de Zambrano, ya desde la configuración de los dioses. Véase Zambrano, María. *Filosofía y poesía*.

⁶ Es el *cor inquietum* del que habla Agustín de Hipona, el corazón que no encuentra reposo hasta ser llenado por su Creador.

Dicho cambio en la concepción de lo divino es una parte –no pequeña– del cambio de paradigma que representó la modernidad a partir de Descartes. No obstante, fue Hegel quien trasladó en el terreno de la filosofía el carácter de „divino“ de los dioses a la Historia y por lo tanto al hombre, asumido ya sea como colectividad o como individuo. Este éxodo Zambrano lo documenta, al igual que Weber, ya desde los griegos hasta llegar a Hegel, a Nietzsche y a Sartre, a la total soledad todavía agónica e insoportable. Las consecuencias de este gran cambio son parte de un proceso mayor que es la secularización, cuyo desarrollo esbozo a continuación.

1.2. Secularización y vacío

Saeculum, palabra latina, significa <<siglo>> o <<tiempo>>, aunque también se ha traducido como <<mundo>>. M. Marzal señala que el término “designa en general una pérdida del carácter sagrado” (205). G. Marramao en su libro *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización* describe cómo el proceso de secularización ha operado a distintos niveles, ampliando su uso a partir del campo jurídico⁷. Nace de los dualismos cielo-tierra, sagrado-profano, trascendencia-inmanencia. Para apoyar esto, Marramao cita la siguiente definición de H. Arendt: “La secularización como acontecimiento histórico tangible no significó otra cosa que separación de Iglesia-Estado, de religión y política, y ello [...] implica una vuelta a la primitiva actitud cristiana más que a la desaparición de la fe en la trascendencia” (9-10). Desde el punto de vista histórico-político la secularización fue una respuesta a la institucionalización –bíblicamente equivocada– del Cristianismo como religión del Imperio y hoy sigue siendo una búsqueda de laicización en los países dominados por instituciones religiosas o por castas que se valen de la institución religiosa para legitimar su autoridad e

⁷ Peter Berger en *El dosel sagrado* documenta el mismo proceso.

imponer su dominación. Marramao señala también que en Europa el paso al Estado Moderno ocurre con la Paz de Westfalia donde la Iglesia pierde su papel de garante esencial del poder político. A partir de ahí, se buscarán fundamentos intramundanos para la legitimación de la autoridad: fin del totalitarismo teocrático, de las injusticias cometidas en nombre del Altísimo.

La dimensión filosófica del término data de Agustín en *La ciudad de Dios* donde se escinde el devenir de la historia en dos vertientes: la humana y la divina: civilización de Caín y civilización de Set. Después de Agustín, la disciplina entrará en una progresiva mundificación hasta llegar a la suspensión del dualismo eternidad-mundo; todo ello tiene que ver con una transferencia del Absoluto del espíritu a la historia del mundo, durante el pensamiento de Hegel, período en el que –explica Zambrano en el libro ya citado– “se vivían los momentos sagrados de una revelación. Aunque esta revelación fuese la de la emancipación de lo sagrado, no dejaban por ello de ser sagrados aquellos instantes” (16). Con Hegel el hombre atestigua la revelación de lo humano y prosigue con el proceso, delirante, de la deificación del hombre, hasta llegar a Nietzsche, para quien lo sagrado fue sentido como el caos primero donde la conciencia humana había quedado suspendida entre el bien y el mal. Esos eran polos que había que derribar desde el lenguaje; así, concluye Zambrano, “Nietzsche trasladó la omnipresencia de lo divino a la vida” (171), sacrificando en el traslado “el hombre ante lo divino, abismándose en él” (173). Entonces se empieza a padecer la nada.

La modernidad ha utilizado el término secularización⁸ casi como estandarte a tal grado de que el materialismo es concebido como la consecuencia de la secularización de

⁸ La secularización es un proceso que abarca también al lenguaje pues hay términos religiosos o teológicos que son recontextualizados en planos sobre todo jurídicos, ocurre así con el término „soberanía”.

todos los contenidos de la vida. Marx en el *Manifiesto*, que cito a través de *Todo lo sólido se desvanece en el aire* de M. Berman, lo expresa de la siguiente forma: “La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de respeto reverente. Al médico, al jurisconsulto, al sacerdote, al poeta, al sabio, los ha convertido en sus servidores asalariados” (112). Cuando M. Berman analiza este fragmento señala que con este acto absoluto de profanación “nada es sagrado, nadie es intocable, la vida se vuelve completamente desacralizada” generando individuos “libres para pisotear a todo el que encuentren a su paso, si su propio interés los lleva a ello”. Sin embargo, dirá Berman, “Marx también ve las virtudes de una vida sin auras: crea una situación de igualdad espiritual” (113). Esta igualdad espiritual tiene que ver con que “los intelectuales deben reconocer las profundidades de su propia dependencia –dependencia tanto económica como espiritual– del mundo burgués que desprecian” (117). No obstante, es posible hablar también de igualdad espiritual, creo yo, en el terreno religioso para referirnos a la libertad de culto y a la capacidad que posee el individuo de elegir sus creencias y vivirlas dentro de un espacio privado.

Vuelvo a Marramao. Él habla, retomando a Weber, de un proceso histórico-religioso de desencanto del mundo por medio del cual hay un rechazo de todos los medios mágico-sacramentales de búsqueda de salvación. Además, Weber en *Economía y sociedad* observa ya un proceso de racionalización de las creencias presente desde la formación de los Panteones y encuentra en el profeta la figura clave para la continuación y perpetuación de dicho proceso. Esto nos lleva a concluir que el desencantamiento (desmitificación) del mundo viene a ser una consecuencia lógica de la historia (evolucionista desde la perspectiva weberiana) del hombre, conclusión que se colige también del estudio que realiza Harvey

Cox en la primera parte de *La ciudad secular* donde encuentra el germen del proceso en el mismo texto bíblico⁹.

La teología del siglo XX no ha visto con malos ojos el proceso (F. Gogarten, K. Barth, H. Cox) señalando que es una consecuencia necesaria y legítima de la fe cristiana pero ha insistido en evitar la confusión con secularismo, el cual eleva al mundo a la dignidad de lo Absoluto invadiendo el campo de la fe, convirtiendo la secularización en una forma de increencia o de ateísmo. De manera complementaria, E. Troeltsch ha apuntado inteligentemente que todo proceso de secularización trae consigo una espiritualización del *saeculum*, tesis proveniente del monje medieval Joaquín de Fiore¹⁰.

Marramao resume 5 acepciones del término, acorde con L. Shiner: ocaso de la religión, conformidad con el mundo, desacralización del mundo, desinterés de la sociedad por la religión, transposición de creencias y modelos de la esfera religiosa a la secular. Marzal plantea otra tipología, más útil para América Latina, retomando a Álvarez Bolado:

⁹ M. Marzal resume el análisis de Cox de la siguiente manera: En la Creación, vemos el desencantamiento de la naturaleza al ser puesta al servicio del hombre; en el Éxodo la desacralización de la política pues bajo el dominio del faraón, la relación política-religión (faraón-dios Ra) era fundamental; y en el Sinaí la desconsagración de los valores al oponerse a la idolatría, de donde, según Cox, el hombre tribal acepta los valores como sagrados. Marzal añade una crítica al segundo punto, pues señala que el pueblo de Israel no experimentó una secularización de la política sino una nueva sacralización en un marco teocrático y, añadido yo, monoteísta. (208-209). De igual manera, Vattimo en *Crear que se cree* distingue en la obra de Jesús la esencia del proceso mismo de secularización. Apunta Vattimo: “Secularización como hecho positivo significa que la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso a una ética de la autonomía, al carácter laico del Estado, a una literalidad menos rígida en la interpretación de los dogmas y de los preceptos, no debe ser entendida como una disminución o una despedida del cristianismo, sino como una realización más plena de su verdad” (15).

¹⁰ Dicho pensamiento nos remite nuevamente a Eliade quien afirma que “el hombre moderno que se siente y pretende ser arreligioso dispone aún de toda una mitología camuflada y de numerosos ritualismos degradados”, además de que muchas supersticiones y tabúes poseen “una estructura o un origen mágico religioso” (149). Así, lo corrobora Z. Bauman en su libro *Vidas desperdiciadas* donde explica cómo el terror oficial provocado por el régimen gobernante opresor viene a sustituir aquél sobrecogimiento ante el carácter mayestático de lo Santo que menciona R. Otto, a quien discutiremos en un capítulo posterior. Paralelamente, resulta merecedora de atención la opinión del sociólogo norteamericano Andrew Greeley quien en su libro *El hombre no secular. Persistencia de la religión* de 1974 sostiene que “las necesidades y funciones religiosas fundamentales de la humanidad no han cambiado mucho desde finales de la época glaciaria” (9) y que, la teoría del evolucionismo unilineal –aquí recupero la crítica que le hace Marzal– “es usada como una ideología por los pueblos modernizados para dominar a los tradicionales” (211).

muerte de la religión, privatización de la religión, humanización de la religión y desacralización de la religión, misma que emplea para su análisis del proceso de secularización en América Latina, el cual citaré unas líneas adelante. No es casual que el centro de la tipología de Bolado siga siendo la religión mientras que el de Shiner sea el mundo. Esto ya denota un proyecto con distintos fines y distintas consecuencias. Marramao, al final de su libro, observa que la modernidad no predica una mundanidad, sino una interioridad; entonces, la *praxis* y el *modus vivendi* de la fe devendrá eclecticismo, algo hogareño, casi doméstico, tan íntimo y tan propio como luego vendrá a ser el género o el uso del cuerpo; entiéndase: individualismo contemporáneo¹¹.

1.2.1. Vacío

Los llamados países desarrollados se adentran en la posmodernidad en algún momento de la segunda mitad del siglo XX¹². El término es documentado ya en 1959 en una obra de Andreas Huyssen, *After the great divide*. Es un término que se ha empleado ya en todos los órdenes del conocimiento, por lo tanto ha adquirido distintas vertientes y aristas. Como yo lo veo, la posmodernidad es una continuación de la modernidad, una exacerbación de sus límites y de sus reglas, un movimiento autocrítico (pues lo último por criticar siempre es uno mismo) que no es sino señal de desencanto. Entonces, si la modernidad porta la

¹¹ La tesis que hace algunos años planteara Habermas de la sociedad postsecular en un diálogo con Ratzinger giraba en este sentido de dos intimidades, dos vidas privadas, que dialogan ya que para él una sociedad postsecular “abarca de forma desfásada tanto mentalidades religiosas como mundanas y las cambia reflexivamente” (29).

¹² Entre los teóricos más importantes de la posmodernidad se encuentran Vattimo, Lyotard, Jameson, Baudrillard y Lipovetsky. Cabe señalar como uno de los rasgos principales el fin de los metarrelatos que desarrolla Lyotard, la pérdida de legitimación del saber científico. M. Marzal lo resume diciendo que el siglo XX “ha terminado con una conciencia clara de fracaso y habla del fin de las grandes utopías” (217). Los teólogos han dado su opinión respecto al tema. Podemos citar el libro de Luis González-Carvajal *Ideas y creencias del hombre actual* y los múltiples artículos y libros del teólogo evangélico Justo L. González quien realiza un notable estudio comparativo entre la época posmoderna y los primeros siglos del cristianismo, el período que va de las primeras iglesias hasta antes de Constantino.

secularización en su estandarte, ¿qué sigue en la posmodernidad? El vacío, aquello que Lipovetsky ha denominado “la indiferencia pura”. Escribe Lipovetsky: “Los grandes ejes modernos, la revolución, las disciplinas, el laicismo, las vanguardias, han sido abandonados a fuerza de personalización hedonista”. Un poco antes, el sociólogo francés afirma que la sociedad moderna ha conseguido “neutralizar en apatía aquello en que se funda: el cambio” (9). Un hombre apático es un hombre de escasas convicciones, vacío, leve, como aquel tamo que arrebató el viento en el salterio.

El estado de ánimo moderno es un estado de padecimiento. La primera fase de la secularización, el bíblico día después de la “muerte de Dios”¹³ es un día de angustia y de nostalgia. Jean Paul Richter, quien fue el primero en formular esta idea dentro de un sueño en la novela *Siebenkäs*, prefigura ya este sentimiento a través del hecho de la orfandad: “¡Dios ha muerto! El cielo está vacío... ¡Llorad, hijos!, ¡No tenéis padre ya!”. Este vacío no tiene nada que ver con el vacío del que habla Lipovetsky, éste es un vacío que se sufre como Cristo sufrió el abandono del padre en la cruz. Es un vacío, además, que en su naturaleza requiere ser llenado, ora por el arte, ora por alguna pasión humana, ora por los bienes materiales. Dentro de la posmodernidad donde Dios sigue muerto, “las grandes finalidades se apagan, pero a nadie le importa un bledo, ésta es la alegre novedad” (36)¹⁴. Un vacío sin más, una asunción del vacío.

¹³ La expresión “muerte de Dios”, canonizada con Nietzsche, ha provocado –y padecido– múltiples interpretaciones. En este trabajo comparto la del filósofo francés Jean Luc-Marion para quien la muerte de Dios no es otra cosa sino la muerte de un ídolo, la muerte del dios que había producido el discurso filosófico. Esto formaría parte del aspecto positivo de la secularización del que habla Vattimo en *Creer que se cree*, ya que así al final del proceso encontraremos nuevamente a Dios, al Dios del texto bíblico y no a una imagen de dios, a un ídolo más. El aspecto negativo de la secularización vendría siendo el vacío y el simulacro.

¹⁴ Compárese esta idea con *La condición posmoderna* de Lyotard, donde se establece la muerte de los grandes relatos como una característica de la posmodernidad. La “muerte de Dios” y sus desesperantes consecuencias en el corazón del hombre se conformarían pues como un gran relato de la modernidad en el que ya hay que descreer.

Una forma de atestiguar el vacío tiene que ver con la imagen como simulacro de la divinidad, de la cual habla J. Baudrillard en *Cultura y simulacro*. La imagen desde que es empleada para representar a Dios, para captarlo de algún modo, corre el riesgo de entrar en un proceso de degradación que va de reflejar una realidad profunda (lo *otro* divino) hasta no tener nada que ver con ningún tipo de realidad, ser su propio y puro simulacro. Así las imágenes pueden volverse la última máscara del vacío, la estatuilla donde se “representa la muerte de este Dios y su desaparición en la epifanía de sus representaciones” (16). La imagen sirve, pues, para no mirar cara a cara al vacío, es ese oscuro velo por el que lo miramos. En la sensibilidad posmoderna se tiene ya conciencia de que tras la imagen no hay nada, sólo una cadena de signos que han perdido totalmente su refetente primigenio.

La “indiferencia pura” es una indiferencia que motiva el descompromiso emocional, donde el arte asume una “estética fría de la exterioridad y la distancia” (Lipovetsky 37) como en *India song* de M. Duras, película de 1975, o en el hiperrealismo¹⁵. Los eventos pierden su sentido ontológico, se crea un vacío de sentido que no requiere ser llenado, no es necesario. Es un paso más del culto al yo (¿el último?), un ahondarse más en uno mismo, “la apoteosis de lo temporal y del sincretismo individualista” (41).

Aparejado al fenómeno de personalización encontramos el proceso de seducción que repercute en una vida “kit modulada en función de las motivaciones individuales, la vida flexible en la era de las combinaciones, de las opciones, de las fórmulas independientes que una oferta infinita hace posibles” (Lipovetsky 19). Así surge el eclecticismo, más que una afirmación de fe, es una afirmación del individualismo donde precisamente halla mejor cabida la imagen-simulacro, la imagen-velo del vacío. El

¹⁵ En la literatura me parece que algunos personajes de las novelas de Coetzee demuestran muy bien el estado de ánimo posmoderno. Piénsese por ejemplo en Lucy, de su trascendental novela *Desgracia*, de 1999.

eclecticismo se constituye, a mi modo de ver, como el último y débil bastión ante el vacío que ya anida en el alma.

Este estado de ánimo se manifiesta con profusión en la literatura europea y norteamericana ya desde 1970¹⁶. Sin embargo, en Latinoamérica la situación es distinta, el vacío, al menos en la literatura, no se ha instalado del todo debido en parte a una parcialidad en el proceso de secularización. Apenas comienzan a aparecer ciertos destellos de indiferencia y de eclecticismo¹⁷, aunque persiste también el anhelo de una espiritualidad más acorde a la realidad y al acontecimiento latinoamericano.

1.3 Secularización en América Latina

El proceso de secularización en América Latina entra dentro de lo que denomino <<parcialidad estrática>> o modernidad <<por capas>>¹⁸. Ha sido una secularización que

¹⁶ Resulta útil recuperar a estas alturas la concepción que tiene el filósofo y sociólogo colombiano Santiago Castro-Gómez sobre la posmodernidad, para él ésta es un “estado generalizado de la cultura presente también en América Latina” y un poco antes se refiere a ella “un cambio de sensibilidad al nivel del mundo de la vida” (*Crítica*, 22).

¹⁷ En cuanto al eclecticismo, una novela notable y paradigmática es *Buda blues*, publicada en 2009, del colombiano Mario Mendoza donde los personajes van formando una espiritualidad a la carta, retomando elementos de diversas creencias con fines únicamente individuales aunque no egoístas; he ahí aún ese deseo de espiritualidad más acorde a nuestra condición latinoamericana.

¹⁸ La discusión sobre la modernidad y posmodernidad en Hispanoamérica es amplísima y tiene múltiples vertientes. Sin embargo, una constante es hablar de una modernidad periférica como ya lo hacía J. Martí, hablar de la “otra” modernidad siempre teniendo como punto de referencia la idea de modernidad europea, occidental; “extremo Occidente” ha dicho para referirse a América Latina Alain Rouquié. No es sino hasta el siglo XIX, cuando Europa lleva ya desde la Ilustración hablando de estos temas, con los ecos de la revolución francesa y del pensamiento de pensadores como Rousseau que puede decirse comienza a gestarse un pensamiento “moderno” en América Latina, particularmente en los criollos, quienes serán los fundadores de los distintos nacionalismos. J. Larrain denomina al primer período, al colonial, el de la “modernidad denegada” y al período que comprende los años de 1810 a 1900 “modernidad oligárquica” donde “en la mayoría de los países se estableció la libertad religiosa y educativa, aunque esta última se limitaba a un segmento diminuto de la población y, en las prácticas, otras religiones no tenían una posibilidad verdadera de expandirse, ya que el catolicismo continuó siendo la religión oficial del Estado” (*Identidad*, 99). A pesar de los procesos modernizadores de la primera mitad del siglo XX, la modernidad ya nunca pudo caminar parejo en nuestro continente. Por ello hablo de una modernidad “estrática” donde el término estratificación es entendido como un “proceso en virtud del cual una sociedad determinada queda dividida en diversos agregados, cada uno de los cuales entraña un grado diferente de prestigio, propiedad y poder” y, añadiría yo, interiorización de la modernidad. Así ocurre con el proceso de secularización. Otro concepto que hay que tener en cuenta es el de colonialismo y su repercusión en la construcción y concepción de los países

apenas se ha instalado en ciertos sectores de la sociedad y sólo de ciertas formas. Así lo confirma J. P. Bastian al señalar que en Latinoamérica “la secularización es formal, jurídica pero no real o práctica” (17). El porqué puede rastrearse desde el nacimiento de las ciudades-estado en nuestro continente a partir de los movimientos independentistas. En el caso de México, el catolicismo es visto como una fuerza de integración y unidad nacional, un rasgo cultural e identitario. De ahí que el hecho de que el primer presidente José Miguel Ramón Aducto Fernández asuma el nombre de Guadalupe Victoria constituya una auténtica declaración de fe. Es un catolicismo donde el culto mariano es prolífico y se encuentra arraigado en lo hondo del ser del pueblo y de la tradición, acaso sea no sólo por el vínculo con el pasado prehispánico (Tonantzin, Quetzalcóatl) sino también por la oposición a la Malinche, la madre violada de la que habla Paz en uno de los ensayos de *El laberinto de la soledad*; ante esta imagen, la figura de una mujer que concibe de manera sobrenatural, siendo aún virgen, se siente más cálida y transmite más bondad y consuelo.

La virgen es una representación positiva. J. Lafaye desarrolla este punto señalando que:

[1]la convergencia entre la esperanza escatológica de los aztecas, representada por el retorno de Quetzalcóatl y el milenarismo de los evangelizadores católicos, fue una raíz de la mística nacional criolla, que debía tomar los rasgos de la Virgen de Guadalupe antes de lacizarse en la divisa de un pueblo que se creyó a su vez el pueblo elegido: “Como México no hay dos” (*Quetzalcóatl*, 33)

En este sentido el establecimiento de las analogías rituales entre el culto indígena y el culto cristiano-mariano durante los períodos de la Conquista y de la Colonia será un escalón necesario –unificador, sincrético– para la consolidación de la conciencia criolla y posteriormente, en la segunda mitad del siglo XIX, de los movimientos liberales quienes vienen a ser el primer sector secularizado de nuestro continente. Ellos buscan una

hispanoamericanos, el cual ha sido discutido ampliamente por W. Mignolo en *La idea de América Latina*. De ahí que un grupo de teóricos latinoamericanos, siguiendo a otros provenientes de la India como H. Bhabha o F. Fanon de Martinica, hayan optado por las teorías pos-coloniales para reinterpretar los acontecimientos históricos y la episteme hispanoamericana.

secularización sobre todo jurídica, fundamentada en la expropiación de bienes eclesiales, en la libertad religiosa, en la laicidad del estado y, por consecuencia, de la educación pública, por mencionar sólo algunos rasgos. Siguiendo la tipología de Pérez Bolado retomada por Marzal, es una secularización orientada hacia la privatización de la religión y no hacia su erradicación. Después de acaloradas luchas, incluso armadas, jurídicamente la secularización se ha instalado, aunque no con la misma intensidad en todas las regiones. Es un fenómeno parcial que ha permeado sobre todo en las clases altas y en las zonas del centro, o sea, los asentamientos urbanos. Dicha privatización de la fe ha ido permeando el campo de la vida pública en gran medida debido al crecimiento de los grupos protestantes y evangélicos que, según apunta Bastian en su estudio, se ha dado sobre todo en la clase media y recientemente en las clases bajas por la aparición de los movimientos pentecostales. Estas transformaciones son las que Bastian denomina la mutación del campo religioso.

El catolicismo, cierto catolicismo, se ha renovado en el siglo XX volviéndose dinámico, y ha sido capaz de negociar con los poderes liberales con el propósito de recatolizar la sociedad a través de movimientos católicos emprendedores. En el siglo XXI una muestra de ello es el dominio que ejercen sobre los medios masivos de comunicación, en especial sobre la televisión abierta.

El latinoamericano es un catolicismo no unificado sino escindido en dos grandes polos: la catolicidad jerárquica y el catolicismo de las masas, o popular, donde opera el sincretismo, la identidad barroca¹⁹. Este catolicismo es el que más ha sido retomado por el texto literario como lo mencionaré en el capítulo 4.

¹⁹ Bolívar Echeverría entiende el ethos barroco como aquel donde el hombre no acepta al mundo “ni se suma a él sino que lo mantiene siempre como inaceptable y ajeno” (“El ethos barroco”, 20). Es un hombre que se

No hay, pues, en nuestro continente un proyecto de secularización orientado a la mundanidad ni al ocaso de la religión pero tampoco lo hay uniformemente orientado a la interioridad. La religión –hegemónica mas no unificada– sigue siendo un dispositivo de cohesión que apela más a una colectividad, a un pueblo, que al individuo solo. M. Löwy incluso ha ido más allá afirmando que en América Latina existe un vínculo dialéctico entre religión y política, ya que “la comunidad es uno de los valores transindividuales más importantes que posee un significado tanto trascendente como inmanente, ético-religioso como social político” (52).

1.4 Popularización o <<hermenéutica del oprimido>>

Partimos del texto bíblico, canónico. Texto inspirado y fijado. ¿Texto unívoco (poseedor de una sola y tajante voz que atraviesa, hilando, la pluma de los autores)? Pregunta difícil. Texto, por su naturaleza textual, abierto al hombre como individuo y al hombre como colectividad. Texto, como señala W. Brueggemann, *inestable*; pues es inestable el Personaje que se halla en el centro del texto. Esta inestabilidad, dice Brueggemann, se manifiesta en un pluralismo en tres niveles: pluralismo de afirmaciones de fe, pluralismo de métodos de estudio y pluralismo de comunidades interpretativas. Me interesa ahora el pluralismo de afirmaciones de fe que se opone a la unidad y univocidad discursiva que defiende, por ejemplo, la teología sistemática²⁰.

resiste a aceptar la contradicción a diferencia del ethos realista. Este ethos se desarrolla en ciertos momentos de la historia y “está determinado por un estado de empate e interdependencia entre dos propuestas antagónicas de forma para un mismo objeto” (27). Ese es el ethos hispanoamericano, de una sociedad constituida sobre la destrucción y la conquista.

²⁰ He encontrado que otra diferencia entre Brueggemann y la teología sistemática radica en cómo configuran su objeto de estudio. Brueggemann considera como su auténtico tema “el *discurso sobre Dios*” (135) a diferencia de la teología sistemática que sólo retoma el *theos*, es decir, que sólo considera a Dios como su tema, su objeto de estudio, como lo atestigua Berkhof en la primera página de su *Teología sistemática*: “debemos esperar que [esta obra] sea en todas sus ramificaciones, desde el principio hasta el fin, un estudio *detallado* de Dios” (19).

El análisis de Brueggemann es presentado en tres partes a manera de juicio: testimonio, disputa y defensa²¹. El texto bíblico es fundamentalmente testimonio humano, el cual “es considerado como una revelación que manifiesta la verdadera realidad de Dios” (139).

La caracterización del Dios del Antiguo Testamento que proporciona Brueggemann a través de acciones²² nos deja con la sensación de un Personaje más cercano al hombre, un Personaje *activo*, inmanentemente activo. Berkhof²³, en contraste, condensa las actitudes que rigen estas acciones en lo que él denomina atributos comunicables, los cuales “insisten sobre su naturaleza personal [donde] Dios sobresale como un Ser moral, consciente,

²¹ Para fines prácticos, en esta investigación retomaré el capítulo I titulado “El testimonio primordial de Israel” y más específicamente lo concerniente a los sustantivos y a las oraciones verbales, apartados que corresponden a la parte expositiva del libro más que a la parte crítica donde Brueggemann expone la ambigüedad del carácter de Yahvé, entre otros temas.

²² Brueggemann divide su análisis en dos categorías: oraciones verbales y sustantivos. En la primera distingue en el testimonio de Israel cinco acciones importantes: el Dios que crea, el Dios que promete, el Dios que ordena, el Dios que libera y el Dios que guía. Yahvé es un Dios que “hace ser por medio de la palabra”, acción que denota un discurso poderoso, soberano y generativo que produce “un completo *novum*, el cual resulta imposible de cualquier otra forma” (166). Yahvé también promete, por lo que es presentado “como lo suficientemente poderoso y fiable para transformar la vida en el mundo”; son promesas que “mantiene el mundo abierto hacia el bienestar” (185). Como liberador, tiene la capacidad “para intervenir de forma decisiva ante cualquier circunstancia y fuerza opresora y alienante que impida una vida de bienestar” (194). Yahvé posee también una voluntad para el mundo conocida y reiterada, testificada a través del mandamiento. Finalmente, Yahvé es un guía que se solidariza “de una manera arriesgada y transformadora con su pueblo cuando éste se halla en peligro” (223). En cuanto a los sustantivos, Brueggemann señala acertadamente que la vía de acceso a los llamados tradicionalmente “nombres de Dios” son las metáforas, entendidas como “nombres que actúan en Israel para facilitar el acceso al Sujeto de los verbos, que es infinitamente esquivo” (253). Distingue dos tipos de metáforas: las metáforas de gobierno y las metáforas de sustento. Las metáforas de gobierno aluden a Yahvé como juez, como rey, como guerrero, y como padre; “con ellas –afirma Brueggemann– Israel da testimonio de la capacidad que posee Yahvé de gobernar e imponerse de una forma que afirma su autoridad soberana y que asegura un régimen coherente para la vida del mundo” (255). Con las metáforas de sustento Yahvé es presentado como “aquel que cuida, evoca, valora y favorece la vida” (272); éstas son Yahvé como artista, como jardinero-viñador, como madre y como pastor. Ambos tipos de metáforas son complementarias.

²³ La perspectiva de la teología sistemática, común en el pensamiento protestante, tiene sus profundas raíces en la obra de Tomás de Aquino, incluso estructuralmente. Berkhof, siguiendo la *Summa*, comienza su estudio en la prueba de la existencia de Dios (cuestión 2) para de ahí pasar al conocimiento y a los atributos divinos (cuestiones 4-21), finalizando con las obras divinas, a saber, la providencia y la predestinación (cuestiones 22-25). La argumentación es también semejante en varios rasgos, sobre todo en su carácter logicista proveniente de la filosofía aristotélica. Veamos por ejemplo la existencia de Dios. Tomás de Aquino en su artículo I de la cuestión 2 “Sobre la existencia de Dios” concluye que “La proposición *Dios existe*, en cuanto tal, es evidente por sí misma ya que en Dios sujeto y predicado son lo mismo, pues Dios es su mismo ser” (108). Berkhof lo expresa de la siguiente manera: “Dios existe por sí mismo. La base de su existencia se encuentra en Él mismo [...]; Él existe por la necesidad de sí propio y por tanto, necesariamente” (67).

inteligente, libre” (74)²⁴. El Dios que se colige de la lectura de Berkhof y de la teología sistemática es un Dios surgido de una tradición institucionalizada, de una comunidad interpretativa rígida y definida, así como de una metodología de estudio también específica, por lo que sus conclusiones, casi dogmáticas, son polémicas, debatibles y rebatibles. No es un análisis del texto –en tanto texto *productor* de sentido– como el que realiza Brueggemann; he allí su principal deficiencia²⁵.

1.4.1. *Hermenéutica bíblica latinoamericana*

Dentro de ese anhelo de una espiritualidad más acorde al acontecimiento latinoamericano, surge la reflexión teológica de los cristianismos liberacionistas de nuestro continente que vienen a constituir una nueva comunidad interpretativa. Uno de ellos es la teología de la liberación. Son *praxis* cristianas que nacen en el pueblo, aquí las denominaré <<populares>> y hablaré de cristianismos popularizados, explicaré a continuación en qué sentido.

²⁴ Berkhof describe a Dios a través de atributos que él denomina comunicables, los cuales se dividen en tres categorías: atributos intelectuales, morales y de soberanía. Los atributos intelectuales incluyen el conocimiento arquetípico que posee Dios, “lo que significa que conoce el universo como existió en su propia y eterna idea, antes de que existiera como realidad finita en tiempo y espacio” (77); la sabiduría de Dios: “aquel atributo de Dios por medio del cual Dios mismo produce los mejores resultados con los mejores medios posibles” (80); y la veracidad de Dios en un sentido metafísico, ético y lógico como aparece en los pasajes: Núm. 23.19, Tito 1.2, 1 Jn. 5. 20-21. Los atributos morales que consigna Berkhof son la bondad (Ex. 20.6, Sal. 86.5), la santidad en cada cosa que hace y dice, la soberanía (Gen. 14.19, Neh. 9.6, Ap. 19.6) y la justicia. Sobre esta última comenta que hay una justicia gubernativa, que “es aquella que Dios despliega como Gobernante de buenos y malos” (87) y una justicia distributiva que puede ser remunerativa y retributiva. Todas ellas, tienen que ver con la relación Dios-hombre. Dios es justo como una extensión de su santidad.

²⁵ Los llamados atributos comunicables por Berkhof serán cuestionados por diversos autores que criticarán, en un primer momento, las instituciones, como los ilustrados franceses (Voltaire, Rousseau) o la novela de la tierra en Hispanoamérica (*Huasipungo*, del ecuatoriano Jorge Icaza, es un caso paradigmático). Después, roto ese velo, un Dios formulado más íntimamente será el blanco de autores de posguerras como Kafka o Imre Kertész; al igual que de narradores de la violencia como Rubem Fonseca en Brasil, o los colombianos Laura Restrepo, Mario Mendoza y Fernando Vallejo. Toda catástrofe (bélica, climática) atrae multitud de narraciones que vienen a poner en entredicho la bondad, la soberanía y el gobierno de Dios, por mencionar solamente algunos ejemplos.

Entiendo por popularización, en un primer momento (abstracto), la relación hermenéutica que se genera entre *el* texto y un determinado pueblo. Para pueblo, retomo la definición romántica donde el término “alude a la cultura, la tierra, el espacio vital, la historia, las costumbres y la lengua de un grupo humano” (Maldonado 361). Añado además la connotación que tanto ha ponderado el marxismo, pero que no nace con Marx, de pueblo como grupo humano oprimido. En un sentido semejante G. Gutiérrez, teólogo de la liberación, identifica al pueblo con el pobre, definiéndolo como “el *no persona*, es decir, aquel que no es valorado como ser humano con todos sus derechos, comenzando por el que tiene a la vida y a la libertad en diversos terrenos” (31) Esta condición nos remite a la lucha de clases al conflicto opresor-oprimido, explotador-explotado y, a una escala geográfica y económicamente más amplia (global), países desarrollados-subdesarrollados. No hace mucho que en el foro teológico y hermenéutico se oye la voz del oprimido. Esto se da con lo que M. Löwy ha denominado cristianismos liberacionistas, mismos que han generado desde la *praxis* una hermenéutica del oprimido. Estos cristianismos liberacionistas son populares no en el sentido de que enarbolean y prediquen rasgos propios del catolicismo popular como la veneración a los santos, son populares porque generan su reflexión teológica a partir de una *praxis* que nace entre el pueblo.

En América Latina, dentro de la teología de la liberación, el teólogo argentino J. S. Croatto ha expuesto con más detalle en qué consiste dicha labor hermenéutica. Su punto de partida radica en que la Biblia no es un depósito cerrado que ya dijo todo y que la misión del biblista y, más aún, de todo aquel que busque una correcta relectura de la Biblia es desimplicar su reserva de sentido. Desglosaré con más detalle el pensamiento de Croatto.

Para Croatto y para todos los teólogos de la liberación, “el intérprete condiciona su lectura por una especie de precomprensión que surge de su propio contexto vital”

(*Hermenéutica* 9), argumento que retoma de Ricoeur y de Gadamer. El *locus interpretationis* adquiere aquí particular relevancia pues hace crecer el sentido del texto que se interpreta; la realidad, escribe también Jon Sobrino, es elevada a concepto teológico. Son hombres que leen con los pies anclados en la tierra. Croatto justifica dicha práctica señalando que en todo texto hay un “delante”, un mundo de sentidos que se abre en virtud de la polisemia que posee el mismo texto, *per se*. La lectura, por ende, se convierte en un acto productor de sentido a partir del texto, siempre a partir del texto²⁶.

Es destacable también el vínculo que establece Croatto entre el acontecimiento y la palabra; escribe: “La palabra interpreta el acontecimiento en el acto mismo de narrarlo” (60). Entre el hecho y el texto hay una relación de sentido. Siguiendo el razonamiento, toda relectura recarga de sentido los acontecimientos desde los cuales se opera; entramos en una “circularidad hermenéutica”. Croatto afirma que “la Biblia antes de ser palabra de Dios fue acontecimiento de Dios” (66-67). La teología de la liberación se caracterizará siempre por remarcar al Dios que actúa, que opera en la historia, de ahí la opción por el Jesús histórico de la cristología liberacionista. El texto entonces será la lectura, desde la óptica de la fe, del Dios de la historia salvífica²⁷. Lo decisivo, no obstante, será siempre el lugar desde donde se lee, la praxis que genera la lectura.

Croatto terminará diciendo que “quienes más necesitan realimentarse con el mensaje liberador de la Biblia son los oprimidos de toda clase” (80). Para él y para los teólogos de la

²⁶ A este respecto, Croatto nunca descarta la importancia de los métodos histórico-críticos; antes bien, los considera un paso obligado.

²⁷ La consecuencia que se deriva es que toda lectura de la Biblia retoma un sentido inspirado. El punto me parece cuestionable y la argumentación de Croatto no me resulta del todo convincente y esto se ocasiona por el uso indistinto del término inspiración. El acto interpretativo que realizamos hoy en día, desde mi óptica, está lejos de ser inspirado de la misma manera que pudo haber sido el acto interpretativo de Mateo, de Juan o de Pablo. En nuestro caso queda sólo hablar de dirección divina, de guía del Espíritu Santo, donde, fatalmente, nuestra individualidad subjetiva y nuestra intencionalidad –limitada– afecta y condiciona dicha interpretación.

liberación, en el Antiguo Testamento hay un creer que surge de la experiencia de la liberación. En un libro anterior, *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas*, el teólogo argentino explica con más detalle la interpretación que el cristianismo liberacionista realiza del éxodo y recalca el carácter también liberador de Jesucristo junto con su mensaje dirigido sobre todo a los pobres, a los oprimidos²⁸; son ellos quienes “poseen la pertenencia y la pertinencia más adecuada para releer el querigma de la Biblia” (98). Croatto y los demás teólogos de la liberación critican la teología europea, realizada desde un *locus interpretationis* distinto, desde el sitio del opresor, del país desarrollado, ya que olvida esta dimensión intrahistórica de la obra salvífica de Jesucristo, privilegiando el mensaje escatológico, la salvación en un después extrahistórico, un más allá; haciendo hincapié en la secularización como privatización de la religión (en el sentido etimológico de *re-ligare*, volver a unirse con Dios en el espacio íntimo, en el corazón). De ahí que resulte interesante la lectura y la interpretación que realiza el teólogo italiano A. Maggi de las bienaventuranzas. Su sola traducción de Mateo 5.3 es significativa: “Dichosos los que eligen ser pobres”. Maggi parte de que la pobreza es una opción, que “es la consecuencia de una decisión libre interior que hace entrar voluntariamente al creyente en la condición [material] de pobre” (57). En efecto, habría en aquel *locus* la capacidad individual de elección, acá no, acá, en la modernidad del subdesarrollo donde el ser oprimidos es una condición *a priori*, el cielo parece más lejos de la tierra y César más cerca de Dios.

²⁸ La amplitud de significación que posee el término oprimido puede variar, así lo comprobará el lector de *El evangelio*.

Jesucristo como rasgo identitario del pueblo latinoamericano

J. Larrain en *Identidad y modernidad en América Latina* afirma que “en esta región siempre ha existido una conciencia de la identidad latinoamericana articulada con las identidades nacionales” (17); es cuestionable el absolutismo de la frase; sin embargo, en el ámbito literario, la novela ha sido muchas veces un medio en el cual se recrean –al mismo tiempo que se legitiman– las identidades colectivas y se generan identidades individuales¹. Para considerar qué rasgos identitarios del ser latinoamericano aparecen en *El evangelio de Lucas Gavilán* es necesario acercarnos primero a la fuente que provee esos atributos: Jesús de Nazaret.

2.1. Sobre la naturaleza y figura de Jesucristo

El teólogo H. Küng en su libro *Ser cristiano* realiza la siguiente afirmación: “En realidad el Cristo de los cristianos es una persona muy concreta, humana, histórica; el Cristo de los cristianos no es otro que *Jesús de Nazaret*” (180). Esta identificación del Jesús histórico con el Cristo esperado, con el Mesías, no estuvo exenta de conflictos y de constantes críticas. W. Brueggemann señala que “las conexiones hermenéuticas entre la esperanza mesiánica y Jesús se establecieron de manera imaginativa y poderosa” (650). Así, Jesucristo es, textualmente, consecuencia de un proceso hermenéutico llevado a cabo por

¹ Los ejemplos son vastos. La novela de la tierra en la primera mitad del siglo XX (cuyo antecedente más próximo lo encontramos en un poema, el *Martín Fierro*) busca recrear las identidades de los oprimidos, darles voz a través del texto narrativo. La novela del *boom* propone también al mundo una identidad latinoamericana ponderando cada autor o grupo de autores determinados rasgos, véanse por ejemplo el realismo mágico (*Cien años de soledad*, de García Márquez) y lo real maravilloso (*El reino de este mundo*, de Carpentier). Recientemente, la novela gay se ocupa de recrear y legitimar las identidades de estos grupos minoritarios que son los homosexuales; pensemos en las novelas de Manuel Puig o de Luis Zapata. Están también los ejemplos de la literatura de la onda o la literatura feminista.

una comunidad interpretativa inspirada de manera única e irrepetible. Los evangelios, las epístolas generales, y las cartas paulinas son los documentos irrefutables en los cuales Jesús de Nazaret es presentado como el Mesías, como el cumplimiento de la promesa vislumbrada en el Antiguo Testamento. Ya en el libro de los Hechos se certifica cómo en Antioquía a los hombres que escuchaban y recibían el mensaje de Jesucristo se les comenzó a llamar cristianos (Hechos 11.26).

El proceso de institucionalización del cristianismo, paralelo a su helenización, confrontó múltiples posturas en torno a la persona de Jesús y su naturaleza. Las discusiones se extendieron a lo largo de más de un siglo en cuatro concilios ecuménicos². En ellos se desecharon doctrinas que fueron consideradas heréticas como el monarquianismo, el arrianismo, el nestorianismo o el apolinarismo. La fórmula redactada en Calcedonia, concilio que cierra esta etapa, fue la respuesta definitiva a todas estas controversias. En ella se afirma:

Que uno y el mismo Cristo, Hijo, Señor, Unigénito, ha de ser reconocido en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación; sin que en manera alguna sea suprimida la diferencia de las naturalezas a causa de la unión, sino quedando más bien a salvo la propiedad de cada naturaleza, y concurriendo ambas en una sola persona y subsistencia (*hén prósopon kai mían hypóstasin*), no partido ni dividido en dos personas, sino uno y el mismo Hijo, el Unigénito, Dios el Verbo, el Señor Jesucristo; como desde el principio han declarado los profetas acerca de él, y el mismo Señor Jesucristo nos ha enseñado, y el Credo de los Padres nos lo ha transmitido (cit. en Lacueva 47)

No obstante, debemos la reflexión sobre la encarnación a una pregunta formulada por el mismo Jesús a sus discípulos registrada por el evangelio de Mateo en su capítulo 16, versículo 13, en Marcos 8.27 y Lucas 9.18. Dice en Mateo: “Viniendo Jesús a la región de Cesarea de Filipo, preguntó a sus discípulos, diciendo: ¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del Hombre? La respuesta, desde aquel entonces, indicó variedad: “Ellos dijeron: Unos, Juan el Bautista; otros, Elías; y otros, Jeremías, o alguno de los profetas”. Sin

² Hablo de los concilios de Nicea en 325, Constantinopla en 381, Éfeso en 431 y al de Calcedonia en 451.

embargo, Jesús particulariza la interrogante en el siguiente versículo: “El les dijo: Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?” (16.13-15) El relato señala que Pedro es el que responde y su respuesta aún representa una confesión de fe para la comunidad cristiana. Oigamos al apóstol: “Respondiendo Simón Pedro, dijo: Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente”³. La respuesta de Pedro es tajante; a partir de ella podemos llegar a la misma conclusión de W. Brueggemann quien afirma que “la tarea cristiana consiste en reivindicar la promesa exclusivamente, eliminando a todos los demás demandantes de este papel, que puede tener muchos aspirantes y asignándolo única y exclusivamente a Jesús” (651).

Sin embargo, los credos formulados en los concilios no fueron suficientes para acabar con las interpretaciones divergentes consideradas heréticas. Prueba de ello fue el monotelismo, encabezado por Sergio, patriarca de Constantinopla del año 610 al 638, quien afirmaba que “en Cristo había una sola *voluntad* decisoria y una sola *energía* o agencia operativa principal (divinas), de las que la naturaleza humana era un mero *órganon* o instrumento de ejecución” (Lacueva 49). De esta manera, la inclinación hacia una de las

³ La expresión “Hijo de Dios” para referirse a Cristo alude a su naturaleza divina. Brueggemann señala que el término “Hijo de Dios” en Salmos 2.7 y 2 Samuel 7.14 tiene connotaciones reales y políticas y que “en algún momento del proceso hermenéutico de la comunidad cristiana, en algún lugar entre el Nuevo Testamento y los elevados concilios ecuménicos, ese título político se ha transformado en un vínculo biológico y metafísico, que acabó dando origen a la famosa fórmula del *homoousios* [término propuesto en Nicea para señalar que Jesucristo posee la misma naturaleza que Dios]” (651). Por lo tanto, se trata de un desarrollo interpretativo. El punto se refiere directamente a la encarnación. En el evangelio de Juan se lee en el capítulo 1, versículo 14: “Y aquel Verbo fue hecho carne y habitó entre nosotros (y vimos su gloria, gloria como la del unigénito del Padre) lleno de gracia y de verdad”. J. Mateos traduce “Así que la palabra se hizo hombre, acampó entre nosotros y hemos contemplado su gloria –la gloria que un hijo único recibe de su padre–: plenitud de amor y lealtad”. W. Hendrikssen, respecto a este pasaje, comenta que “El verbo *se hizo* tiene aquí un significado muy especial. No es *se hizo* en el sentido de cesar de ser lo que era antes[...]: el Verbo se hizo carne pero sigue siendo el Verbo” (87). De manera complementaria, Mateos, a partir de su traducción más cercana al griego, establece el paralelo de Jesucristo con la tienda del campamento israelita donde el hombre, Moisés, se encontraba con Dios. Así, “la entera expresión *lleno de amor y lealtad* es una traducción directa de Ex 34.6, donde Dios proclama de sí mismo esos atributos, que sirven de base a la alianza” (46). Jesucristo viene a ser el nuevo pacto, “en quien tenemos por su sangre el perdón de pecados, según las riquezas de su gracia” (Efesios 1.7).

dos naturalezas, la opción por la naturaleza humana o la naturaleza divina de Jesucristo, ha sido recurrente a lo largo de la historia.

La pregunta de Jesús es un desafío que cada hombre asume y responde, sin importar –aunque importa, sí– profesión o clase social; así lo fue para los apóstoles y lo sigue siendo hoy día. Podemos, sin embargo, apuntar, a raíz de la canonización de la tradición dentro de la iglesia católica (verificable ya incluso en el Credo de Calcedonia en la última oración “y el Credo de los Padres nos lo ha transmitido” donde se iguala en autoridad, consciente o inconscientemente, al texto bíblico con la interpretación patristica), que esta pregunta ha sido contestada en dos niveles: el nivel jerárquico (teólogos, alto clero, pastores, obispos, ancianos), que recurre a la tradición y a la erudición en las distintas ciencias (teología, filología, filosofía), derivando muchas veces en posturas dogmáticas aunque sin descuidar, en algunas ocasiones, la enseñanza pastoral; y un segundo nivel que sería el del pueblo, el de las masas que interpretan a un Cristo en la praxis y desde la praxis, desde *su* praxis histórica y geográficamente definida; dicha interpretación que parte del texto muchas veces padece sincretismos, mezclas con la religiosidad popular. Este aspecto *popular* ha excedido siempre el ámbito institucional y muchas veces ha sido visto como un enemigo.

Las primeras representaciones por escrito donde se presencia ya una imagen popularizada de la figura de Jesucristo son los evangelios apócrifos⁴. En ellos lo que se busca es, de algún modo, llenar los huecos que han dejado los evangelios canónicos, siendo un lapso importante la infancia. Muestras de esta praxis, con el paso del tiempo, también

⁴ En la 39ª carta pascual de Atanasio de Alejandría ya aparece el canon en su forma definitiva. Esta carta está datada en el 367. . Hay evangelios apócrifos judeocristianos como “El evangelio de los nazarenos” u otros heterodoxos como el de Tomás y Bartolomé. En cuanto a la infancia de Jesús, uno de los más importantes es el protoevangelio de Santiago, redactado en la segunda mitad del siglo II; en él María es el centro del interés teológico y narrativo. Referente a la Pasión se encuentran “Los hechos de Pilato” y “El evangelio de Nicodemo”, el cual contiene las actas de Pilato y el relato del descenso de Cristo a los infiernos, presenta también una apología del nacimiento virginal de Jesús. Véase Drobner, Hubertus. *Manual de Patrología*. trad. de Víctor Abelardo Martínez de Lopera. 2a ed. Marcelona: Herder, 2001.

pueden rastrearse en registros pictóricos⁵ y en los poemas épicos de los siglos renacentistas donde el carácter mágico o simbólico de Cristo adquiere relevancia para la formación de las nuevas identidades regionales y nacionales; todavía no como la configuración de un *tipo*, más bien como recurso para la legitimación de una expansión territorial y como motivo unificador.

Ahora bien, en la época moderna, a partir de la Ilustración y sobretudo en los siglos XIX y XX, con el nacimiento y la consolidación de varias disciplinas científicas, Lacueva apunta “que se ha producido un ataque frontal contra la fe de Calcedonia, con la excusa de que la doctrina de las dos naturalezas en una sola persona, y ésta divina, era irreal, inimaginable e insostenible a la luz de una reflexión genuinamente religiosa” (65)⁶. Es posible, sí, afirmar que ya desde la Ilustración se empieza a prestar mayor interés al Jesús histórico que a su obra y naturaleza divina: Voltaire, por ejemplo, veía a Jesús solamente como un gran maestro ético. Ya en el siglo XIX, las nacientes disciplinas como la sociología, la sicología y el psicoanálisis han contribuido a ampliar este enfoque⁷. Este interés en el Jesús histórico no es casual, sino que es parte del proceso de secularización descrito arriba; Jesucristo también es desencantado, al igual que el mundo; queda reducido a un hombre, con sus virtudes y defectos, con sus maldiciones y sus bienaventuranzas. Dentro de este horizonte resulta más comprensible que en la misma teología, en la década

⁵ Hay que destacar la configuración pictórica del rostro del Cristo Pantocrátor en Oriente a partir del rostro mismo del emperador Constantino.

⁶ Él mismo sostiene que es posible obtener las siguientes conclusiones cristológicas derivadas de la crítica realizada por el racionalismo, el existencialismo y la ciencia moderna: a) Jesucristo era un hombre como los demás, aunque con una progresiva conciencia de que Dios estaba en él llevando a cabo su obra y que b) toda la cristología tradicional está entramada en una filosofía trasnochada, que ha ido configurando un llamado dogma cristológico (66); es importante apuntar que Lacueva omite las aportaciones que ciencias como la hermenéutica o los métodos histórico-críticos han hecho para enriquecimiento y beneficio de las ciencias bíblicas.

⁷ Una referencia obligada para estos estudios es el libro de A. Schweitzer *The Quest of the historical Jesus. A critical study of its progress from Reimarus to Wrede* que fue traducido al español en 1967 bajo el sello editorial de Ediciones Siglo XX.

de 1940, aparezca R. Bultmann quien habla de una *desmitificación del kerigma*, es decir, “una transposición del mensaje de Cristo en categorías filosóficas comprensibles al hombre contemporáneo”; así, los evangelios son vistos con elementos míticos obtenidos de diversas tradiciones (helenismo, gnosticismo, judaísmo)⁸ que son incapaces de provocar una decisión de fe en nuestros días nimbados por el pensamiento científico y el existencialismo: pérdida de la aureola.

Durante la segunda mitad del siglo XIX aparecen importantes textos –más de divulgación que literarios– centrados en el Jesús histórico, uno de ellos es la *Vida de Jesús*, publicada en 1863, de Ernest Renan, sin duda el más conocido no olvidando que forma parte de un trabajo mucho mayor titulado *Historia de los orígenes del cristianismo*. Con ésta y otras obras contemporáneas nace el género de las biografías ficcionalizantes de Jesús cuyo objetivo es desentrañar algunos misterios referentes a la psicología y acciones del Jesús nazareno y, al mismo tiempo, interpretar, para fines particulares, al Cristo. En este sentido, H. Küng escribe:

Sin duda las novelas convencionales sobre Jesús quieren ser algo más que historia: es muy difícil escribir de Jesús neutralmente, sin tomar partido. De una u otra manera son testimonio religioso de sus autores. Tras estas descripciones noveladas de Jesús casi siempre se esconde el propósito de traer a la tierra a ese Cristo elevado al cielo, alejado del mundo y, por eso mismo, irrelevante del dogma, de la liturgia y de la teología; de hacerlo <<desde abajo>> comprensible otra vez para los hombres, retador y atractivo, y de expresar, en fin, los propios problemas individuales y sociales (172)

El género de las biografías ficcionalizantes, llamado comúnmente *vidas de Cristo*, está lejos de caducar y ha sido practicado tanto por autores literarios como G. Papini, N. Katzantzakis, J. Saramago y N. Mailer por mencionar algunos; como por otros más cercanos al fenómeno comercial como A. Rice. Pero *El evangelio de Lucas Gavilán* no es

⁸ Escribe Bultmann en cuanto a Jesús como “Hijo de Dios”: “En particular, la concepción del Hijo de Dios preexistente, que desciende al mundo en forma humana para redimir a la humanidad, forma parte de la doctrina gnóstica de la redención, y nadie vacila en llamar mitológica a esta doctrina” (cit. en Lacueva 67). Véase *Jesucristo y la mitología* de R. Bultmann para entender mejor el proceso de desmitificación del cristianismo.

una biografía ficcionalizante porque establece una distancia clara entre Jesucristo Gómez y Jesús de Nazaret al mismo tiempo que sitúa a los personajes en una cultura distinta en el tiempo y en el espacio a la cultura judía de los primeros años de nuestra era. La novela no posee interés en representar una vez más al Jesús histórico pero sí busca recuperar el *sentido* de sus acciones en la historia desde un nuevo horizonte de interpretación, optando – al igual que las biografías ficcionalizantes– por representar la humanidad de Cristo antes que su divinidad.

2.2 Jesucristo: tipo del pueblo latinoamericano

A. Chihu Amparán define la identidad como: “un proceso de construcción simbólica de identificación-diferenciación que se realiza sobre un marco de referencia: territorio, clase, etnia, cultura, sexo, edad” (5). Desde la perspectiva de G. Giménez, esta construcción está inmersa en la cultura, que precede a la identidad, pues de ella se eligen (o interiorizan) y se excluyen los rasgos y recursos culturales que darán forma a la imagen; éstos se jerarquizan y sirven para delimitar fronteras de interacción con otros individuos o grupos; es una construcción social que se realiza en el interior de marcos sociales que determinan la posición de los actores y orientan sus representaciones y acciones⁹. La identidad, entonces, resulta de un proceso social (relacional e intersubjetivo), de la interacción cotidiana con otros: el individuo se reconoce a sí mismo sólo reconociéndose en el otro¹⁰. Moscovici, citado por Giménez, habla de *representaciones*, término que creo más conveniente, entendido como “campos conceptuales o sistemas de nociones y de imágenes que sirven

⁹ De la misma manera, G. Mead concibe a la sociedad con su cultura antes que al individuo, es decir, presupone lo social, la pre-existencia de un grupo; en consecuencia, para entender la identidad individual hay que partir del grupo social al que se pertenece.

¹⁰ No hay que olvidar, sin embargo, que en cuanto a identidades colectivas se refiere, éstas también suelen ser atribuidas desde el „otro“ exterior.

para construir la realidad, a la vez que determinan el comportamiento” (78). Dichas representaciones, que tienen su fuente en la experiencia vivida, en la cultura y en la ideología; se estructuran de la siguiente manera: 1) principio de diferenciación, es decir, es una toma de conciencia de las diferencias entre el otro y yo; 2) principio de integración unitaria, o reducción de diferencias, bajo crisis y rupturas dolorosas; y 3) permanencia en el tiempo, el establecimiento de una relación entre el pasado y el presente. Esta unidad, que es la que aquí importa, se logra en la construcción de la biografía particular o en memorias colectivas. Así opina también K. Gergen quien considera que nuestra identidad se construye a partir del relato, de narraciones o de autonarraciones: “utilizamos la forma del relato para identificarnos con otros y a nosotros mismos [...]; vivimos mediante ellas, tanto al relatar como al realizar el yo...” (232-233)¹¹.

Así pues, entre los múltiples modos de *representación* de la identidad latinoamericana existe uno que ha sido pocas veces abordado que tiene que ver con cómo los acontecimientos narrados de la vida de Jesucristo son interiorizados por el *pueblo* latinoamericano y pueden ser vistos como un modelo, como un *tipo* que prefigura una realidad y una acción latinoamericana.

La narración de la vida de Jesucristo se documenta en los cuatro evangelios del Nuevo Testamento¹². Podemos distinguir cinco momentos importantes: el nacimiento, el ministerio, la pasión, la crucifixión, y la resurrección. Dicha narración viene a constituir un *tipo* para el pueblo latinoamericano. Retomo el término *tipo* de la hermenéutica bíblica

¹¹ Recordemos a P. Ricoeur, quien atribuye importancia semejante al relato y la narración en su obra *Tiempo y narración*.

¹² No deja de ser interesante, como lo comenta Gerd Theissen en su libro *El Nuevo testamento. Historia, literatura, religión*, que el género *Bios* practicado con profusión entre los griegos apareciera como intruso entre los judíos cuyos relatos, los veterotestamentarios por ejemplo, cuentan la historia de un pueblo y no de un hombre como lo hacen ya los evangelios y lo hacía el *Bios*; lo que comprueba, dice Theissen, el carácter híbrido de estos textos además de un profundo interés en los destinatarios. El debate al respecto es extenso y no será aquí desarrollado.

tradicional: “persona, lugar, objeto, oficio, institución o suceso, divinamente preparado para configurar una realidad espiritual futura” (Fountain 75). El tipo posee un rasgo profético pues siempre prefigura algo. En el texto bíblico se consideran a Moisés, José, Melquisedec, David, entre otros, como tipos de Cristo pues prefiguran acciones de Jesús quien es el cumplimiento de la mayoría de los tipos, por muy variados que sean. Pero Jesucristo, además de ser el cumplimiento de los tipos veterotestamentarios, se constituye en un nuevo tipo. Sin embargo, la definición empleada para el texto bíblico no funciona íntegramente y necesita ser reelaborada (dentro de un marco moderno, secular) pues el tipo que inaugura Cristo más que prefigurar o configurar una realidad espiritual futura, prefigura y configura una realidad *histórica* futura.¹³

El tipo, al ser interiorizado, viene a formar parte de la identidad latinoamericana, tanto en la dimensión colectiva como en la dimensión individual. Dicho de otra manera, el tipo se convierte en un modo de representación del pueblo latinoamericano; dicha representación apela a la realidad en la dimensión colectiva y al comportamiento en la dimensión individual, tal como lo define Moscovici.

En la dimensión colectiva se interioriza el momento de la pasión y la crucifixión de Jesucristo; así el tipo *prefigura* una realidad latinoamericana, la realidad de opresión, exclusión, sufrimiento, injusticia y dolor. J. Sobrino ejemplifica este rasgo al decir que “es verdad que hay pueblos crucificados, “Cristos azotados” y ello hace comprender mejor a Cristo, siervo sufriente de Yahvé y escondido en los pobres” (*Jesucristo* 16). El pueblo latinoamericano –debido a su condición política y socioeconómica de injusticia y de

¹³ El carácter de la preparación divina del tipo y de su cumplimiento si bien nos revela a un Dios que interviene en la historia podría provocar que interpretemos la *realidad* presente latinoamericana como “voluntad de Dios”, siendo ésta más bien consecuencia de actos humanos, consecuencia de un pecado estructural, expresión que manejarán los teólogos de la liberación para referirse, entre otras cosas, a la mala administración de los bienes y a la exacerbación de la lógica de mercado.

dependencia, a la vez que se constituye en el destinatario ideal del mensaje de Cristo: el *pobre* de las bienaventuranzas— encuentra en el Cristo en la cruz prefigurada su realidad presente y el motivo de la esperanza en la realidad futura: la resurrección, una resurrección no en un horizonte extrahistórico sino una resurrección *dentro* de la historia, consecuencia de una acción humana.

He aquí la dimensión individual de la representación pues el tipo a la vez que prefigura una realidad latinoamericana, *configura* un modo de acción del hombre latinoamericano; por lo tanto, aquí se interioriza el momento del ministerio de Jesucristo, de su acción salvífica *en* la historia y orientada hacia la liberación del oprimido. Este modo de acción es sólo una posibilidad, y está en el individuo elegir si la lleva a cabo o no; no así la realidad que es una condición casi inmanente¹⁴. Para la teología de la liberación, el sacerdote colombiano Camilo Torres (1929-1966) vino a ser uno de esos cumplimientos del tipo, hacedores de la acción liberadora que configura Cristo en los evangelios.

Este modo de representación del pueblo latinoamericano no es un rasgo identitario que haya sido trabajado mucho. J. Larrain se limita a decir que “la religión es una dimensión crucial de la identidad latinoamericana” (246). Sin embargo, es más acertado decir que la identidad latinoamericana posee una dimensión *crística* (rescatada por ciertas comunidades interpretativas como lo son los cristianismos liberacionistas), que es la que aquí he intentado acotar.

¹⁴ Cristo como modelo de acción está ya presente desde las cartas paulinas, en lo que después vino a ser llamado la *imitatio Christi*: “Sed imitadores de mí, así como yo soy de Cristo (1. Cor. 11.1)

2.3. *Jesucristo y Dios en la narrativa hispanoamericana: vislumbres*¹⁵

Que Jesucristo se vuelve un tipo que prefigura una realidad y configura un modo de acción del pueblo latinoamericano, es algo que la narrativa ha venido testificando durante el siglo XX; proceso que, sin embargo, no ha sido lo suficientemente documentado y analizado. De hecho no hallé más que una referencia en Internet sobre el tema, me refiero a un notable artículo titulado “Cristo y los hombres en la literatura hispanoamericana del siglo XX”, escrito por W. Lustig, de la Universidad de Mainz en Alemania. Gran parte de lo expuesto aquí es una síntesis de ese artículo.

El antecedente más remoto de una identificación de Cristo con el pueblo latinoamericano, Lustig, al igual que la teología de la liberación, lo encuentra en Huamán Poma de Ayala, en la imagen de la Hoja 694 donde “el indio se identifica con Cristo, mientras que el sacerdote, representante de la iglesia, del cristianismo institucionalizado, está del otro lado; se encuentra entre los "animales que no temen a Dios"”. Desde aquí ya encontramos el principio de diferenciación pues ya hay una toma de conciencia clara del lugar que ocupa el indio y el sacerdote, el yo y el otro. A esto habría que añadir la identificación que hace Bartolomé de las Casas de los indios con los corderos, una identificación proveniente del exterior, misma que no hace sino confirmar dicha representación. Con estos dos ejemplos vemos ya configurado el acto social de donde surge la interiorización del tipo de Jesucristo: la relación opresor-oprimido, relación que denota una actitud crítica frente a la Iglesia pues ella también es un brazo del Imperio, un instrumento colonizador que no tiene temor en utilizar la espada.

¹⁵ Un estudio sobre las representaciones de Jesucristo en los textos narrativos latinoamericanos viene a formar parte de un proceso mucho mayor y más complejo que podríamos denominar la historia efectual (historia de los efectos) de los evangelios. El término y su necesidad es discutido por H. Gadamer en el artículo “Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica” recopilado en Rall, Dietrich. *En busca del texto*. México: UNAM, 2008. pp. 19-29.

Como bien es sabido, la novela en Hispanoamérica aparece formalmente en México, en 1816 con la publicación de *El periquillo Sarniento*. Es importante recordar que esta obra pertenece al subgénero picaresco, el cual ha acompañado siempre los nacimientos y renacimientos del género, tal y como ocurre con la publicación de *El Satiricón* en el año 66 y *El Lazarillo de Tormes* en 1554. Las tres constituyen impulsos vitales para el desarrollo posterior del género. Hago mención aquí de la picaresca porque en ella “empieza a desaparecer el mundo idealizado e inmovilista, ahora se pone en tela de juicio la integridad y las estructuras jerárquicas de la sociedad” (Spang 124) y porque C. Caufield no ha dudado en tildar a *El evangelio* de poseer una forma picaresca. Además, *El periquillo* no está exento de la crítica al catolicismo jerárquico de la época. Lo mismo ocurrirá en la narrativa posterior, por ejemplo en el relato *El matadero* de Esteban Echeverría de 1838 donde el cura forma parte del bando de los conservadores quienes martirizan al liberal.

J. P. Bastian señala que, a pesar de las revoluciones liberales “América Latina había entrado al siglo XX sin que se produjera un cambio sustancial en la manera en que sus pueblos se relacionaban con lo divino” pues “el actor religioso ante la divinidad suprema del panteón necesitaba la mediación y un mediador” (8-9). Así lo vemos en la llamada novela romántica de fines del siglo XIX donde el sacerdote sin dejar de ser blanco de las críticas sigue ocupando su posición de intermediario entre Dios y los hombres, como en los casos de *María* (1867) o *Sab* (1841). En 1871 aparece una novela que atrae inmediatamente nuestra atención: *La navidad en las montañas* del mexicano Ignacio Manuel Altamirano. En ella el sacerdote no es ya el enemigo sino que su praxis más que ser influida por las ideas liberales vuelve a recuperar un cristianismo basado en los evangelios.

Durante la primera mitad del siglo XX aunque el catolicismo está lleno de manifestaciones religiosas sincréticas y populares conservará un lazo estructural entre éstas

y la catolicidad jerárquica. Durante este período la novela se escinde en dos vertientes, como lo corroboran M. Gálvez y J. S. Brushwood. Para el crítico norteamericano es en 1916 cuando se inicia propiamente la novela del siglo XX con la publicación de *Los de abajo* de Mariano Azuela. Con ella podemos decir que surge la llamada novela de la tierra donde la realidad está ligada al espacio natural y donde se cultiva una conciencia del ambiente inmediato, una “beneficencia dulce de la vida sencilla” (Brushwood 43) en oposición a la vida en las urbes donde la existencia que se problematiza por la insatisfacción con el estado de la sociedad. Es una novela con ecos costumbristas, de ahí que esté íntimamente ligada a su contexto. Por eso *Los de abajo* atestigua más la algidez de los combates revolucionarios a diferencia de *Raza de bronce* (1919) donde lo que se escenifica es el dolor del indio boliviano. Paralelamente se publican también novelas que han sido denominadas „de artistas“ que tienen su antecedente en J. Asunción Silva y en J. Martí. En ellas se problematiza “la crisis espiritual y la caracterización de otra realidad a la que acceder como necesaria alternativa a la insatisfactoria del presente vivido” (Gálvez 24)¹⁶. Es en este grupo de textos donde la experimentación técnica irá apareciendo y evolucionando con autores como G. Owen o R. Arlt, por mencionar dos. Dentro de estas dos divisiones es la novela de la tierra, también llamada novela regionalista, la que más se ocupará en continuar la representación de las relaciones existentes entre los opresores y los oprimidos y, por lo tanto, es ella la que escenificará la crítica a la jerarquía eclesiástica y el intento, muchas veces exitoso, por parte del personaje de emanciparse de esas redes. Así ocurre con la novela *Don Segundo Sombra* (1926) donde el fanatismo y la fuerza represiva proviene de las tías de Fabio quien decide partir con el gaucho para liberarse de esas cadenas y rebelarse contra ese régimen. La crítica también está orientada en gran medida a

¹⁶ Octavio Paz señala que esta generación de autores asumía y representaba esta crisis pero no la vivía.

la continua complicidad de los sacerdotes con los nuevos capitalistas, las “blancos”, como ocurre en la descarnada novela del ecuatoriano J. Icaza *Huasipungo* (1934). Podremos decir que durante estos años el escritor, el hombre hispanoamericano, lucha por romper los diques, las ataduras, lucha por despojarse de los intermediarios y tener un acceso directo a lo divino. Técnicamente es el monólogo interior el que va preparando el camino y se vuelve una vía directa para interpelar a Dios. Así, Cosumbo en la novela *Don Goyo* (1934), escrita por D. Aguilera Malta, exclama: “El hambre. El hambre. El hambre que vuelve loco. El delirio. La furia. La sed. La fiebre. El hambre. ¿Es que existe el sol? ¿Es que hay Dios? ¿Es que todavía se vive? ¿Para dónde ir?” (60) y más adelante, casi al final de la novela, el narrador enuncia después de la asombrosa visión del mangle parlante: “¡Cómo están ahora los tiempos en que todos los cristianos se han vuelto malos! Cualquiera puede engañarse, hasta Dios mismo” (148). Con estos dos fragmentos vemos cómo comienza a hablarse con Dios ya no a través del filtro –del estorbo– de una institución, sino un poco más de frente; al mismo tiempo Dios se va volviendo el blanco directo de los ataques, diríase que se queda desprotegido. Esto lo aprovecharán varios años después en los narradores de la violencia nacidos en Colombia (F. Vallejo y L. Restrepo).

Queda por mencionar una novela más de 1941 escrita por el argentino E. Mallea. Me refiero a *Todo verdor perecerá*, un retrato crudo de las pampas, impregnado de muerte, existencialista *avant la lettre* y bovariana. El paisaje “semeja un vacío” (90), no sólo lo que está afuera de la ventana sino también lo que está dentro del corazón de Ágata Cruz. Su padre leía los Evangelios pero no creía en ellos. “Hija de esta especie de ateo evangelizante, Ágata creció sin creencia, dura, hermética, huraña, como un cachorro en despoblado” (112). Ágata es un personaje ya con personalidad, redondo, un individuo que debe enfrentar su pasado con su presente y librar la batalla de algún modo; es lo que será también Jaime

Ceballos en *Las buenas conciencias* (1959). Sin embargo para estas fechas aún no hay una configuración personal de Dios por parte de los personajes. Para ello habrá que esperar hasta finales de esa misma década, a que el género novela ingrese a una nueva etapa, la llamada <<nueva novela hispanoamericana>>.

Brushwood denomina a los años comprendidos entre 1946 y 1949 el período de la reafirmación de la novela. Aparece ya el concepto de *novelización*, por medio del cual los autores “transforman la realidad objetiva creando mundos dentro de la novela” (157); eso son Santa María en Onetti, Comala en Rulfo y Macondo en García Márquez. Es el tiempo en el que aparecen Asturias y Borges, Rulfo y Carpentier y todo el *boom*. Los diques se rompen por completo, los personajes configuran a Dios, acceden a él cuando quieren, lo incriminan y lo niegan. No deja de ser inquietante que justo en la década de 1950, al mismo tiempo que la novela se va reformando, el campo religioso hispanoamericano se fragmenta en decenas de sociedades religiosas. Ese lazo estructural que existía entre la catolicidad jerárquica y el catolicismo de masas se quiebra irremediabilmente y aquella “homogeneidad de los comportamientos y de las mentalidades religiosas” (Bastian 9) se convierte en una proliferación de modos de representación de lo divino. Aún más, el mismo Bastian señala que “al crecimiento de la economía informal parece corresponder un crecimiento de las religiones informales” (12). Tantos y tan significativos paralelismos merecen un análisis más detallado pero quiero notar que estos datos no hacen sino confirmar los vínculos que la novela siempre guarda con su época, aún en contra de su voluntad.

Al replantear la figura de Dios en la narrativa, los novelistas también replantean la función de la iglesia y hacen nuevos acercamientos a la persona de Jesucristo. Lustig menciona una novela colombiana de 1952 que no tuve la oportunidad de leer titulada *El*

Cristo de espaldas, donde, según él, “se nos quiere probar que el Cristo se les pone de espaldas a los ministros de Dios en cuanto actúan políticamente, por más fieles que sean al Evangelio”. De ser así, esto demostraría todavía cierto escepticismo por parte de los narradores hacia una jerarquía que no ha demostrado ser lo suficientemente buena y cristiana durante las décadas anteriores. Sería hasta la década siguiente donde habrá un giro en estas representaciones; en otros términos, a partir de la década de 1960 Hispanoamérica avanzará del principio de diferenciación al principio de integración unitaria donde desaparecerán las polarizaciones tajantes dando lugar a mayor ambigüedad y a una crítica más generalizada y con nuevos tonos, como por ejemplo la ironía en el lenguaje confesionario del sacerdote en *La feria* (1963) y la nostalgia por la culpa que ni siquiera deja descansar a los muertos en *Pedro Páramo* (1955); surge también la noción de permanencia en el tiempo de la representación crítica del hombre latinoamericano, pues se establece una relación crítica entre el pasado y el presente abriendo también una esperanza hacia el futuro.

Si bien desde Huamán Poma y durante toda la novela de la tierra se había interiorizado el *tipo* de Cristo que prefiguraba la realidad latinoamericana de postración y crucifixión, es a partir de los cristianismos liberacionistas que comienza a interiorizarse el *tipo* de Cristo como configurador de un modo de actuar latinoamericano¹⁷. En el mundo de la novela lo vemos ya desde *Hijo de hombre* (1960) del paraguayo Roa Bastos. Esta novela apela a una fe intrahistórica –liberadora– que opera dentro de una colectividad gracias a hombres que asumen una actitud cristiana, crítica, como Camilo Torres. Es una obra

¹⁷ Aunque no sólo con ellos. La novela cristera y especialmente el mexicano J. Revueltas son un puente que merece un análisis más detallado. Baste mencionar que la novela *El luto humano*, publicada en 1943, realiza también una recuperación de la figura de Jesucristo y de su mesianismo social a través del personaje Natividad, quien es el hombre nuevo, donde se entrecruzan la perspectiva cristiana y comunista.

centrada en los oprimidos, sí, pero sin caer en los maniqueísmos de la literatura anterior. Diez años más tarde aparecerá publicada *Siete lunas y siete serpientes* de Aguilera Malta donde el término “iglesia de los pobres” y la persona de Cristo parecen ser llevados a un extremo alegórico y mágico. En 1979 Leñero publicará *El evangelio de Lucas Gavilán* y en 1984 el venezolano M. Otero Silva su novela *La piedra que era Cristo*. En estas cuatro novelas lo que se destaca es el lado humano de Cristo, la “opción por el Jesús histórico” de los cristianismos liberacionistas. En la opinión de Lustig:

la funcionalización narrativa de ciertos mitos –poco importa que sean de origen clásico, bíblico o americano– permite a los novelistas superar ciertas limitaciones del indigenismo y del regionalismo, haciendo posible la correlación de vivencias genuinamente americanas con situaciones básicas y existenciales que puede haber vivido cualquier hombre en cualquier rincón del mundo.

Más allá de este efecto universalista que posee la refuncionalización narrativa de elementos míticos, la aparición de Jesucristo en la <<nueva novela hispanoamericana>>, más que recuperar un mito, recupera un rasgo identitario del ser latinoamericano que prefigura su realidad y configura un modo de actuar en la historia.

El evangelio de Lucas Gavilán:
La novela como rescritura ficcional del evangelio lucano

En 1959, año en que Vicente Leñero termina su licenciatura en Ingeniería Civil en la UNAM, publica su primer libro de cuentos titulado *La polvareda y otros cuentos*. Dos años más tarde aparece su primera novela: *La voz adolorida* (1961). Durante esta década, encausará todas sus fuerzas hacia la narrativa publicando tres novelas más: *Los albañiles* (1963), *Estudio Q* (1965), *El garabato* (1967) y una nueva edición de su primera novela que sale a la luz con el título mucho más preciso de *A fuerza de palabras* (1967).

1967 es también la fecha en la que el autor obtiene la Beca Guggenheim, lo que le permitirá dirigir su energía creativa hacia el teatro, siendo su primera producción *Pueblo rechazado* (1968); y dedicarse a la dirección de la revista femenina *Claudia* en el período 1969-1972 y posteriormente de la *Revista de Revistas* (1972-76). En 1973 Leñero vuelve a incursionar en la narración con la novela: *Redil de ovejas* y en 1975 publica *Viaje a Cuba*, su primer trabajo periodístico en forma de libro. Dos años antes había hecho su primera participación en el cine, como guionista en *El monasterio de los buitres*, adaptación de su obra *Pueblo rechazado*. En el año de 1976, con la censura gubernamental del *Excélsior*, Leñero junto con J. Scherer García abandonan el diario y deciden fundar la revista semanal *Proceso*. Las desavenencias de este acontecimiento son noveladas por el jalisciense en *Los periodistas* de 1978. Un año después aparecerá publicada *El evangelio de Lucas Gavilán*, su séptima novela. Es ya para estas fechas un escritor maduro y consolidado dentro de la escena cultural mexicana. Es una especie de Midas, pues en cada género que ha tocado ha

dejado una huella importantísima¹, de ahí que su estudio sea una tarea urgente que la crítica mexicana tiene pendiente.

Adentrándonos ya en su producción novelística, L. S. Grossman consigna como su ‘primer ciclo de novelas’ las publicadas en el período de 1961 a 1967 y D. Anderson complementa la clasificación encontrando en *Redil de ovejas* el momento de enlace y el ‘segundo ciclo’ en las novelas que van de 1979 a 1985². Mi trabajo respeta y sigue esta taxonomía. D. Anderson señala que el rasgo dominante del primer ciclo –es la interrogación epistemológica del conocimiento” (cit. en Nigro 27), manifestada en la alta complejidad estructural de las tres novelas medulares: *Los albañiles*, *Estudio Q* y *El garabato*. Cada texto, escribe también Anderson, –explora las relaciones de poder que surgen de las jerarquías del orden social, en el cual los subordinados continuamente tratan de unirse contra el poder que viene de arriba, y tal plan suele implicar varias formas de violencia, sea potencial o real” (30). Es importante notar aquí ya la representación leñeriana del mundo que estará presente en todas sus demás obras: dualista, polarizada, antagonista y agonista; siempre habrá en sus obras un abajo y un arriba; polos cuya forma de relación se sustenta en la detención de la fuerza, la ostentación de la autoridad que da un cargo público (*Los albañiles*), un puesto administrativo (*Estudio Q*), el prestigio (*El garabato*) o la edad (*La voz adolorida*). Siguiendo esta línea, Jesucristo Gómez, de *El evangelio de Lucas Gavilán*,

¹ Con *Pueblo rechazado* Leñero fue uno de los introductores del drama documental en México y la película *El crimen del Padre Amaro*, donde él fue el guionista, es considerada una de las más importantes del cine mexicano, sin desestimar *El callejón de los milagros* o *Los albañiles*, también fundamentales dentro de nuestra cinematografía. Con *Los periodistas* y *Asesinato* (1985) se ha posicionado como uno de los autores más importantes dentro de la ‘novela sin ficción’ y de la novela-reportaje, tan de moda hoy día. Su aportación dentro de la novela es mencionada dentro del cuerpo del texto.

² Después de esta fecha hay un vacío de 14 años en su producción novelística ya que hasta 1999 publica *La vida que se va*, hasta hoy su última novela. Su alejamiento también se ha ido dando en el teatro ya desde 1992, fecha en que apareció *La noche de Hernán Cortés*; y de la escena periodística. Ha seguido participando con relativa frecuencia en la realización de películas. Hasta donde sé, su última intervención fue en el 2010 como guionista de *El atentado*, película dirigida por Jorge Fons.

vendría a ser una esperanza –veremos si frustrada o no– dentro del universo mismo de Leñero.

Redil de ovejas conserva la construcción laberíntica del mundo de ficción pero añade un interés más marcado en la representación de la realidad social³; por la tanto, con la aparición de su siguiente novela, *El evangelio*, se iniciará el segundo ciclo, donde Leñero responde de manera directa a las fuerzas que constituyen y mantienen una cierta visión de la realidad social: la Iglesia, el Estado y el periodismo. Es importante darse cuenta de que todas las novelas conservan la jerarquía arriba-abajo, opresor-oprimido, y en todas se realiza una crítica epistemológica (en *El evangelio* orientada hacia cierta tradición hermenéutica bíblica), pues también la construcción de la realidad social arranca de una ideología y de una epistemología. Así, la división me parece estriba más en el grado de complejidad de la lectura, que no en el grado de participación del lector porque, como observaremos, el lector de *El evangelio* es todo menos pasivo.

Un poco superando está división y buscando el lazo que recorra todas las novelas de Leñero, J. M. Lipski ha escrito un sobresaliente artículo titulado “La evolución narrativa de Vicente Leñero y la búsqueda religiosa”, el cual cito a través de la compilación hecha por K. Nigro. En él, el autor encuentra en la identidad católica de Leñero no sólo la clave para la interpretación de todas sus obras sino también rastrea un crecimiento que identifica como una peregrinación religiosa. Para Lipski, “la obra de Leñero revela un penetrante cuestionamiento de la paradójica situación humana, y la red intertextual que ha producido es una elocuente declaración de la búsqueda personal de identidad y de un distanciamiento

³ D. Anderson sospecha que este cambio se debe principalmente a los acontecimientos del 2 de octubre. Sin embargo, no hay que destacar la posibilidad, dada la cercanía de Leñero al catolicismo, de que el cambio esté motivado también por la renovación del pensamiento católico latinoamericano a partir de la Conferencia de Medellín en 1968 y al trabajo de teólogos mexicanos liberacionistas como Sergio Méndez Arceo y de instituciones como el Secretariado Social Mexicano, la cual a partir de 1969 acordó proseguir sus acciones dentro del marco de la teología de la liberación esbozada en Medellín.

del destino inexorable que enfrenta todo ser humano” (97-98). Es importante detenernos en esta cita para el texto que aquí hemos de considerar. En el mundo polarizado de Leñero, de superiores y subordinados, la autoridad última, a la que nadie escapa, es el destino, Dios⁴, lo que vuelve paradójica la existencia de cada individuo sin importar su lugar en la escala ya que todo intento de fuga resultará infructuoso; y sin embargo, es necesario el esfuerzo. En el corazón de esta búsqueda religiosa, que sí existe en la novelística de Leñero, hay una búsqueda *crística*, una serie de encuentros y desencuentros con la persona de Jesucristo.

Leñero recibe su educación básica y media superior en el Colegio Cristóbal Colón bajo la religiosidad rígida de las hermanas de las Escuelas Cristianas. Gracias a esta etapa, Leñero se hace consciente, como él lo afirma, de que “el prójimo está por delante. El otro para el cristiano es la expresión misma de Jesucristo” (cit. en Salinas 77). Forma parte de la Acción Católica y de las Comunidades Eclesiales de Base aunque termina abandonándolas por su rigidez. A partir de ahí continúa solo su camino⁵, su búsqueda cuyo punto central es Jesucristo y la Redención⁶. Así, en *Los albañiles* presenta a un Jesús totalmente secularizado, como depositario de los pecados del mundo, un Jesucristo hecho pecado; en *El garabato* la redención parece ser la pregunta principal y el acercamiento a Jesús es más bien psicológico; en *Redil de ovejas*, los personajes más que evocar a Cristo, evocan a una colectividad religiosa, por lo que la novela se nos presenta como un mural del catolicismo

⁴ Al mismo tiempo que las convicciones del autor condicionan este punto, es notable la influencia que el pensamiento borgiano tienen en el conjunto de su obra. Recordemos aquellos versos del argentino que resultan idénticos a la infinita superposición de jerarquías sugerida en *Estudio Q*: “Dios mueve al jugador, y éste, la pieza. / ¿Qué Dios detrás de Dios la trama empieza / de polvo y tiempo y sueño y agonías?”

⁵ La postura religiosa de Leñero corresponde a lo que Lipovetsky denomina una personalización de las formas. Leñero cree en el cielo pero no en el infierno y afirma que “Dios echa a andar el universo para que ese universo evolucione por sí mismo y algún día alcance su perfección” (cit. en Salinas 84). Algo deísta, sí, lo que no descalifica su interés genuino por la historia, por el catolicismo, por el prójimo y por la figura de Jesucristo.

⁶ Así lo corrobora su siguiente declaración: “Todo lo que he escrito ha surgido de una pura preocupación religiosa. Pienso que todas mis obras son profundamente religiosas en ese sentido. Busco explicarme a Dios, explicarme la Redención, explicarme a Jesucristo. Entender no es fácil” (cit. en Salinas 82)

de la década de los sesenta; y en *El evangelio* retoma los postulados del cristianismo liberacionista y los asume como condicionantes para la construcción de sus personajes.

Hemos llegado ya, con suficientes antecedentes y conceptos que iremos amalgamando en las siguientes páginas, a *El evangelio de Lucas Gavilán* aparecida por vez primera en 1979 que, como todas las novelas de Leñero, posee una doble función, acorde con D. Anderson: –primero, la función del texto como una crítica implícita a las posibilidades del género; y segundo, el uso de la novela como un vehículo para explorar y producir una interpretación crítica de la realidad” (*Vicente Leñero ix*)⁷; mismas que caminan juntas, inseparables. El rumbo del presente análisis está marcado por las distintas categorías que pueden albergar a la novela. Primero, J. L. Martínez Morales ha dicho ya que la novela es una –escritura ficcional” del Evangelio de San Lucas (3.1); segundo, a partir de los estudios hechos por T. Ziolkowski podemos decir que la novela es también una –transfiguración ficcional” de Jesucristo (4); y, finalmente, la novela entera es, más allá de una paráfrasis o una traducción, una parábola (5). Son estos dos últimos conceptos los que introduzco formalmente, me parece que por primera vez, a la crítica de *El evangelio*.

3.1 El Evangelio como *rescritura ficcional*

La hermenéutica y recientemente la teoría de la recepción nos han enseñado que todo acto de lectura tiene consecuencias. La vieja tradición hermenéutica consideraba tres fases en el proceso hermenéutico: la comprensión, la interpretación y la aplicación. Gadamer demuestra que no sólo –la interpretación es la forma explícita de la comprensión” sino que

⁷ J. L. Martínez ha escrito algo semejante: –[En la obra de Leñero hay una] incidencia temática de elementos socio-político-religiosos y una búsqueda de experimentación a nivel estructural y discursivo” (–Leñero, ficción...” 173).

además –en la comprensión siempre tiene lugar algo así como una aplicación del texto que se quiere comprender a la situación actual del intérprete” (cit. en Rall 26). La triada comprensión-interpretación-aplicación conforma un proceso unitario. En el mismo capítulo, Gadamer habla de la interpretación reproductiva, –en la que consiste la ejecución de música y poesía –pues una y otra sólo tienen verdadera existencia en el acto de su reproducción”, la cual tampoco puede ser considerada como ~~una~~ forma autónoma de la interpretación pues también ella está atravesada por la falla entre función cognitiva y normativa [...] en la medida en que el conocimiento de un texto y su aplicación a un caso concreto no son dos actos separados sino un proceso unitario” (28); es decir, la interpretación reproductiva puede llegar a formar parte del proceso hermenéutico. Sin apegarnos a la idea de que este tipo de interpretación acontece únicamente en los géneros mencionados por Gadamer, me permitiré decir que puede haber una interpretación reproductiva del texto literario que repercute en la generación no ya sólo de un texto de crítica o ensayístico sino en la generación de un nuevo texto literario. En esto consiste la rescritura.

J. L. Martínez es quien ha utilizado por primera vez el término para definir *El evangelio*⁸, mediante el cual busca ~~englobar~~ una serie de mecanismos y procesos de producción textuales, generados a partir de textos constituidos, es decir, ya escritos” (–Vicente Leñero: de San Lucas...” 239)⁹. Si bien es cierto, que Martínez no hace

⁸ Tal vez haya retomado la idea de J. M. Lipski quien habla de *El evangelio* como una ~~escritura~~ moderna de la vida de Cristo” (118). Sin embargo, Martínez es el primero que lo desarrolla como una categoría de análisis. Quiero señalar que el trabajo de Martínez es exhaustivo en este punto por lo que acudiré a él constantemente.

⁹ Es conveniente hacer una salvedad respecto a la afirmación de Martínez. El texto bíblico en cuanto a texto no está tajantemente constituido o definitivamente escrito. Me explico. La Biblia, si bien posee un corpus de textos generalmente aceptado por las distintas comunidades interpretativas, tiene también múltiples versiones y traducciones que incluso pueden llegar a alterar las posibilidades de significación. El narrador leñeriano es consciente de este fenómeno y en el –Prólogo” afirma que ha seguido la versión castellana de la *Biblia de Jerusalén* pero que –cuando se trataba de reproducir párrafos textuales, consult[ó] la versión popular del Nuevo Testamento (*Dios llega al hombre*) elaborada por las Sociedades Bíblicas en América Latina” (*El evangelio* 10). La opción por la versión *Dios llega al hombre* para las citas publicada en 1966 es significativa

referencia alguna a Gadamer, sino a Jitrik, encuentro más útil el vínculo pues Jitrik habla centrándose en el acto de la escritura¹⁰ y Gadamer privilegia el acto de lectura y su interpretación, lo que no omite el proceso de rescritura sino que lo incluye pues la interpretación puede llegar a ser, y lo es en este caso, una interpretación reproductiva. Existen otros términos que la crítica ha proporcionado para definir a la novela. El más cercano ha sido el de D. Anderson quien habla de *El evangelio* como una “interpretación”; I. Rodríguez se ha referido a ella como una “novela perifrástica” y C. Caufield, como una “paráfrasis directa”. Me parece que el término *rescritura ficcional* –reconociéndolo parte de una interpretación reproductiva– los engloba a todos; por ello su uso resulta más conveniente.

El evangelio, pues, es una rescritura ficcional del Evangelio según San Lucas que encontramos en la Biblia; por lo tanto adquirirá su sentido completo en relación a su texto fuente; sólo así, añade Martínez, “podremos darnos cuenta hasta qué punto se acerca o se aleja de él” (239). Si bien es cierto que la rescritura leñeriana no es imitación letra por letra como en el caso de Pierre Menard –obsérvese otra vez el paralelismo con Borges–, sí hay una *imitación de la organización textual*. Dicho de otra forma, el evangelio lucano prefigura la organización textual de *El evangelio*. Todo ello es explicitado en el “Prólogo” de la novela por Lucas Gavilán, el narrador: “En mi trabajo seguí la versión castellana de la *Biblia de Jerusalén* ateniéndome a su división y titulación de capítulos y párrafos, y consignando siempre los versículos referidos” (*El evangelio* 10). J. L. Martínez nos provee una estadística al respecto: “de las 190 subdivisiones originales de la versión evangélica

y acorde a los propósitos generales del narrador pues el lenguaje que allí se utiliza es más asequible, evita utilizar palabras en desuso buscando sinónimos y posee una sintaxis más sencilla. No obstante esto, el término *rescritura ficcional* es acertado.

¹⁰ La cita es como sigue: “La rescritura ficcional [...] vendrá a ser el conjunto de operaciones que se ponen en marcha para producir nuevas transformaciones sobre un texto ya transformado”, esto tomando en cuenta que para N. Jitrik la escritura es “el conjunto de operaciones que transforman lo dado de la palabra” (239).

referida, en la novela se da una reducción a 113” (–Vicente Leñero: de San Lucas...” 244). Las razones de la aglutinación de varias secciones en una son narrativas y temáticas. Así ocurre en *–Los discípulos de Emaús. Aparición a los apóstoles. Últimas instrucciones a los apóstoles. La Ascensión (24,13-53)*”. Ya en el relato bíblico las 4 secciones están unidas temporalmente y espacialmente por lo que Gavilán no encuentra ninguna razón para mantener la división. La razón es distinta en el fragmento *“Las tres parábolas de la misericordia, La oveja perdida. La dracma perdida. El hijo perdido y el hijo fiel: “El hijo pródigo” (15, 1-32)*”. Aquí la aglutinación se da por motivos temáticos pues cada una de las parábolas tiene como eje central el rescate. Gavilán opta por citar solamente la parábola de *–El hijo pródigo*” seguramente porque posee una trama más desarrollada que las otras y sobre todo porque representa literalmente el rescate de un hombre, ya no de una oveja o de una moneda; elementos que remiten, de todos modos, a través de un proceso metafórico, al hombre.

Una vez obtenida la organización textual queda por averiguar el motor y el propósito de la rescritura el cual también se explicita en el *–Prólogo*”. En cuanto al primero, Gavilán, al igual que San Lucas, reconoce que su trabajo no es adámico. Veamos la comparación:

San Lucas	Lucas Gavilán
Puesto que muchos han intentado narrar ordenadamente las cosas que se han verificado entre nosotros, tal como nos las han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares y servidores de la Palabra (1,1-2).	Recorro con este libro un camino sumamente transitado. Al margen de los tratados teológicos y exegéticos, de los estudios polémicos y de los incontables trabajos apologéticos y piadosos, la literatura, el cine, el teatro, han tomado con tal frecuencia la figura de Jesucristo para conformar toda suerte de novelas, adaptaciones de los evangelios y paráfrasis, que la sola idea de escribir una nueva obra literaria sobre el tema se antoja en estos tiempos poco menos que inaguantable (9).

Si San Lucas se enfrenta a historiadores y al trabajo de otros evangelistas, Marcos y Mateo, que ha tenido lugar no hace más de 30 años; Lucas Gavilán se enfrenta a una enorme tradición multidisciplinaria que data desde hace 1940 años. Gavilán ha descartado también los “testigos oculares” que emplea Lucas y no le quedan más que los textos. También el narrador leñeriano define en este primer párrafo la naturaleza literaria de su obra; él no quiere hacer ni un tratado exegético ni una obra apologética, él quiere escribir una novela. Sigamos adelante:

San Lucas	Lucas Gavilán
He decidido yo también, después de haber investigado diligentemente todo desde los orígenes, escribírtelo por su orden, ilustre Teófilo, para que conozcas la solidez de las enseñanzas que has recibido (1,3-4).	Pese a ello, y no obstante los obstáculos insalvables que me acosaban, decidí intentar mi propia versión narrativa... (9).

De San Lucas se impone su deseo de rigor histórico y cronológico y el deseo de confirmar a una comunidad. De Lucas Gavilán triunfa su necesidad que no es sino una forma de amor y de interés en la sociedad en la que le ha tocado vivir. Buscar “con el máximo rigor, una traducción de cada enseñanza, de cada milagro y de cada pasaje al ambiente contemporáneo del México de hoy desde una óptica racional y con un propósito desmitificador” (9); ése es su móvil y son también sus condiciones. Hermenéuticamente hablando, ése es su horizonte.

El México que aparece en la novela de Leñero va de 1942, año del nacimiento de Jesucristo Gómez a 1979 año en el que narra Gavilán. Son los años de la posguerra, del desarrollo económico y de la modernización. En el recorrido histórico-sociológico que hace J. Larrain consigna estos años como un período de “expansión”: “éste fue el comienzo de la sociedad de consumo y de una incipiente cultura popular de masas, lo cual estaba íntimamente relacionado con la expansión industrial y urbana de la época, pero también con las nuevas oportunidades comerciales” (148). Es el tiempo donde aparece G. Germani y las

teorías de la modernización que proponían la idea de que América Latina estaba en transición de la sociedad tradicional a la sociedad moderna y que las sociedades industriales muy avanzadas eran el modelo ideal que en forma inevitable alcanzarían los países atrasados” (150). Paralelamente, surgen los cuestionamientos hacia el sistema del comercio internacional de la CEPAL y ya en la década de 1960 aparecen las teorías de la dependencia, las cuales se mostraron escépticas acerca del papel liberador de las burguesías nacionales y sugirieron que los procesos de industrialización en el tercer mundo eran el vehículo de la penetración imperialista y de una nueva clase de dependencia de las compañías transnacionales. En México son los años de gobierno de Ruiz Cortines, López Mateos, Díaz Ordaz y Echeverría. Son años de modernización, sí, pero también de represión hacia el mundo cultural, periodístico, sindical y hacia la sociedad civil. Todo esto desencadenará, como bien se sabe, en la matanza de Tlatelolco. Leñero no busca representar la clase política de ese entonces, se centra en el pueblo, en los pepenadores, los albañiles, los sindicatos, las novicias, los regidores, los agraristas y a lo más que llega en la escala política es al presidente municipal. Es el México posrevolucionario, que aún espera el cumplimiento de las promesas de aquel movimiento. Es el México de la parte baja de la pirámide, el que también aparece en su novela *Los albañiles* y en la película *Los olvidados* de Buñuel de 1950.

La óptica racional y el propósito desmitificador son parte del proceso de secularización que mencionamos en 1.2 y 1.3. La óptica racional tiene que ver con uno de los grandes relatos de la modernidad cultivado desde Descartes y la Ilustración: la supremacía de la razón, la búsqueda de la salvación y la legitimación de la autoridad sin acudir a medios mágicos o sacramentales. La desmitificación tiene que ver con el pensamiento teológico alemán de principio del siglo XX, particularmente con R. Bultmann

(1884-1976) quien, recuperando la cita ya expuesta en 2.2, define el proceso como: ~~una~~ transposición del mensaje de Cristo en categorías filosóficas comprensibles al hombre contemporáneo”. Y si Bultmann se preocupa por transmitir el mensaje del Evangelio al hombre occidental moderno, Leñero busca transmitir ese mismo mensaje al hombre mexicano moderno a través del discurso literario. Ambos comparten la preocupación de *contemporaneizar* el mensaje de Jesucristo y, en el caso de Leñero, él opta por traducir aquellos rasgos sobrenaturales, míticos del relato bíblico, en acciones totalmente humanas, que no dejan de ser sobresalientes y ejemplares. Así pues, tanto la óptica racional como el propósito desmitificador, ejes totalmente modernos, son los elementos que condicionarán la rescritura ficcional que hace Leñero –Lucas Gavilán– del evangelio de San Lucas; sin embargo, debajo de ellos palpita una conciencia quizá mayor: el pensamiento del cristianismo liberacionista.

3.2 Narrador y procesos intertextuales

Conviene hablar antes del narrador y la naturaleza de los procesos intertextuales que se dan entre *El evangelio* y el texto lucano. Prosigo en ese orden.

Es importante señalar que el narrador no es Vicente Leñero sino Lucas Gavilán. El lector fácilmente puede caer en la trampa de decir que Leñero es quien cuenta la historia por la naturaleza casi transparente de quien realmente narra; incluso quizá haya quien opine con justa razón que tal distinción por momentos resulta ociosa.

Como señala correctamente C. Caufield el narrador de *El evangelio* posee una doble naturaleza, al igual que el del texto lucano. Durante el ~~Prólogo~~ el narrador es homodiegético y el resto de la narración es heterodiegético. Sin embargo es importante hacer ciertas matizaciones al respecto pues está claro que en la literatura no todo es blanco

o negro. L. A. Pimentel en su ya conocida obra *El relato en perspectiva* nos recuerda que aún el narrador homodiegético puede subdividirse en dos apartados: un narrador autodiegético y un narrador testimonial. En el “Prólogo” de *El evangelio* estamos en presencia de un narrador testimonial, quien “aunque como persona haya participado en los eventos que ahora relata, no tiene sin embargo un papel central sino de mero testigo” (Pimentel 137). Sólo en estas tres páginas Gavilán aparece como un “yo” desde la primera palabra: “Recorro con este libro” (*El evangelio* 9). Únicamente aquí conocemos su perspectiva narrativa, que tiene que ver con las restricciones que se pondrá a la hora de narrar; o sea, la óptica racional y el propósito desmitificador. En cuanto a la focalización, hay que decir que Gavilán posee una focalización interna fija y consonante “también llamada por Pimentel como narración pseudofocalizada— pues cuando se vuelve heterodiegético —es el narrador quien sigue narrando y, sin embargo, la deixis de referencia espacial, temporal, cognitiva, perceptual, afectiva, estilística e ideológica es la del personaje” (106). Expliquemos un poco esto con más detalle. Un narrador heterodiegético es aquel que sólo tiene una función: la vocal, la de contar una historia; la focalización tiene que ver con el personaje o los personajes: las mentes figurales. A pesar de que los diálogos entre los varios personajes que desfilan en la novela dotan de cierta polifonía a la narración¹¹, en *El evangelio* hay un personaje central y descollante, es Jesucristo Gómez. Entre Gavilán y Jesucristo Gómez existe una misma deixis afectiva e ideológica, una misma concepción del mundo, una misma conciencia de grupo. El narrador puede decirnos: “En todas las oficinas, pasillos, escaleras, patios de los edificios que recorrieron, María David y José Gómez tropezaron con campesinos y campesinos que eran el puro retrato de

¹¹ También esto advierte C. Caufield en el artículo que hasta ahora he citado: “*Influence of Liberation Theology and the Lucan Hypertext on the fate of Jesucristo Gómez...*”

la *desesperanza*” (26, las cursivas son mías), hablar de *“hiquillos y explotadores”* (46) y contarnos que adondequiera que iba Jesucristo Gómez *“dejaba un vientecillo de esperanza”* (58); de la misma manera, Jesucristo Gómez puede decir que el cura *“es tan rico como cualquier rico”*, que *“los intelectuales de la Iglesia se han robado las llaves de la verdad”* (169) y que *“para cambiar el país hace falta una revolución”* (132). Hablo de una deixis compartida afectiva e ideológica pues tanto el corazón de Gavilán como el de Gómez están inclinados a los pobres y a los oprimidos, a pesar de que nunca hay una identificación completa; y aunque Lucas Gavilán está ausente del universo diegético, no lo está del discurso narrativo puesto que es él quien administra las fuentes de información que dan cuenta de los hechos de los personajes. Si bien estas fuentes extra de información aparecen en escasas ocasiones como fenómenos interdiscursivos, no hay que restar importancia pues ese proceso de selección corresponde al mismo proceso de selección y citación de textos veterotestamentarios y de otras fuentes que siguen los evangelistas.

Pimentel señala en su estudio que *“son pocos los relatos, o bien relatos extremadamente simples o autoritarios, en los cuales domina totalmente la perspectiva del narrador”* (114). La razón por la que una novela escrita en 1979 por un narrador posea esta característica se explica debido a la naturaleza misma del texto, a su carácter de rescritura ficcional. Aún en ese rasgo la novela de Leñero se sujeta al texto bíblico¹².

Resumiendo. Gavilán narra desde una perspectiva racional, desmitificadora y siguiendo el pensamiento cristiano liberacionista; y Vicente Leñero realiza la rescritura ficcional del evangelio lucano *“contagiado por la teología de la liberación”* (cit. en Salinas

¹² Para 1970 M. Gálvez, en comparación a la década anterior donde *“prevalece la idea de que la estructura compleja es el medio más idóneo para expresar el aparente caos y dificultad del mundo moderno”* (96), identifica ya una simplificación estructural que repercute en una lectura más sencilla, al menos aparentemente.

84), como lo afirma en la entrevista ya citada. Por eso la identificación de Leñero y Gavilán, en el ámbito ideológico y afectivo, no debe ser juzgada inmediatamente como errónea.

Decimos que *El evangelio* es una rescritura ficcional del evangelio lucano. Por ello se hace necesario explorar la naturaleza de las relaciones intertextuales que existen.

Recuperando a Bajtín, todo texto literario es dialógico, interactúa con el pasado – tradición– y se abre hacia el futuro. Entra en un circuito al que podríamos calificar de sempiterno. La intertextualidad, concepto derivado del dialogismo textual del teórico ruso, evoca la cualidad del texto como tejido o red, como el lugar en que se cruzan y ordenan enunciados que provienen de muy distintos recursos” (Martínez 37) y puede ser definida como la relación que un texto literario mantiene desde su interior con otros textos, sean éstos literarios o no” (45). La fórmula general para definir los procesos intertextuales es como sigue, según lo explica Martínez Fernández en su manual titulado *La intertextualidad literaria*:

Texto A (subtexto /fuente) ←→ Texto B

y

$T = IT + ET$

donde

T = texto B,

IT = intertexto,

ET = exotexto o lo que rodea al intertexto.

Dentro de las relaciones intertextuales, Martínez Fernández consigna dos tipos: endoliterarias y exoliterarias. Son las primeras las que aquí interesan y ellas a su vez se

subdividen en dos categorías: citas y alusiones. En *El evangelio*, como lo señala el “Prólogo” estamos fundamentalmente ante “una traducción de cada enseñanza”; no obstante hay a lo largo de la novela citas y alusiones que debemos destacar.

Citar es “introducir el discurso de otro en el propio discurso” (Martínez 83), es una forma de estar en el mundo sin estar solo. Así ocurre con Jesucristo Gómez quien “[p]ara convencer a sus críticos, abría el libro desempastado y amarillento que siempre llevaba en la bolsa trasera del pantalón, y se ponía a leer en voz alta las parábolas” (*El evangelio* 198). Ese libro es la Biblia, el “Evangelio” como lo llama en las ocasiones en las que se refiere a él directamente (54, 60, 257, 264). La primera cita textual se da en el episodio de la tentación en el desierto. Su compañero albañil, el Diablo Samperio llega con la noticia de que, por recomendación de un maestro de obras ha conseguido chamba para los dos en una constructora de la capital. Se lo presenta como la mejor manera de “ganar centavos”. Jesucristo Gómez le responde: “No sólo de pan vive el hombre, ya lo dice el Evangelio” (54). El pasaje aquí citado es Lucas 4.4. La segunda ocasión se da cuando regresa por vez primera a su pueblo, San Martín el Grande. Allí entra al templo y confronta al padre Farías. Se lo dice a los fieles, gritando, “[p]ara hacerse oír en medio del alboroto creciente: “Dios vino a proclamar la libertad a los cautivos, a dar la vista a los ciegos y la libertad a los oprimidos. Eso dice el Evangelio” (60). El pasaje aquí referido es Lucas 4. 18b¹³. La tercera ocasión se da frente a aquellos que lo criticaban “[p]orque aceptaba invitaciones de líderes corruptos, porque tenía amistad con políticos abyectos”. A ellos les lee la parábola de “El

¹³ La cita del Evangelio no es tal cual pues Jesucristo Gómez sustituye el “me” presente en las palabras de Jesús de Nazaret por “Dios”. Con esto empieza a construirse el carácter ambiguo de Jesucristo Gómez que será analizado en el capítulo siguiente.

hijo pródigo” que va de Lucas 15.11 al 31¹⁴. Hay una última cita en su encuentro con Toribio Alcalde, protestante, quien lo interroga acerca de las diferencias doctrinales con los católicos. Jesucristo Gómez, después de una pausa le lee íntegro Lucas 20. 9-18, la parábola de los viñadores homicidas. Estas cuatro citas son citas de autoridad y son empleadas por Jesucristo Gómez en confrontaciones recias, con rivales difíciles. Como lo dije antes, citar es una manera de no estar solo en el mundo; para Jesucristo Gómez, citar el Evangelio era una manera de acudir a alguien mayor, como quien se allega a un baluarte.

Las alusiones al Evangelio o a personajes pertenecientes al texto bíblico son más, pude identificar al menos diez. Me limitaré a hacer referencia a dos. La primera la encuentro en el personaje de María David, al momento de contarle a su tía lo del embarazo y lo del nombre:

–¿Al tuyo cómo le vas a poner?
–Si es hombre le pondré Jesucristo –respondió María David
Isabel puso cara de no puede ser:
–Así no se llama nadie –repeló–. *Solamente Dios, el que murió en la cruz.*
–Precisamente por eso –dijo María David. (20, cursivas mías)

La segunda que aquí pondré ocurre cuando Jesucristo es llevado de nuevo al Procurador.

Éste se pronuncia a través de un monólogo donde espeta:

Cojan a su preso y hagan con él lo que quieran. Llévenselo al Campo Militar, desaparézcanlo, mátenlo, yo no muevo un dedo más, ni sé, ni me entero, ni oigo, ni nada. Es suyo. Ahí lo tienen. *Yo me lavo las manos como Pilatos.* (295, cursivas mías)

Existe otra alusión significativa cuando Pedro dice lo que piensa de Jesucristo (132); sin embargo, ésta será analizada a detalle en el capítulo siguiente. Lo que rescato de las alusiones aquí expuestas es que los personajes de la novela comparten un mismo horizonte histórico y conocen, siquiera de oídas, la vida de Jesús a través del relato evangélico; y al mismo tiempo reconocen una distancia histórica respecto de aquellos

¹⁴ Es interesante que en esta cita a diferencia de la lectura de la parábola de los viñadores homicidas, el autor decide no cambiar la tipografía del texto leído, por lo que éste se integra al texto como si fuera una anécdota más, una inventada.

hechos. María David no es María, el Procurador no es Pilato aunque consciente o inconscientemente se comporten como ellos¹⁵.

Finalmente, hay también en la novela una serie de reelaboraciones –rescrituras– que nos permiten ir comprobando la perspectiva del narrador ya puesta en acción; nos referiremos en este apartado solamente a tres nombres y a algunos versículos, pues la reelaboración mayor, magna, es la de Jesucristo Gómez, que merecerá un capítulo entero.

1) San Lucas ←→Lucas Gavilán

Lo que vemos aquí es una omisión de la partícula canonizadora y una ampliación final del apellido Gavilán. He encontrado dos opiniones de críticos respecto a la elección del apellido. D. Anderson argumenta que:

el haber elegido *gavilán* como apellido va en contra de los símbolos cristianos tradicionales y también hace referencia al acto mismo de escribir. Por un lado el gavilán es muy diferente al símbolo ornitológico preferido del cristianismo, la paloma. Por el otro, un gavilán es un adorno de la pluma que se utiliza para escribir o un accesorio que va a un costado, lo que sugiere oblicuamente la labor de Lucas Gavilán como escritor (*Vicente Leñero*129, la traducción es mía)

Hay que reconocer que las interpretaciones, no sólo de Anderson sino también de J. L. Martínez, proveen una muy buena dirección al lector; sin embargo hay ocasiones en que algunos críticos caen en sobreinterpretaciones que lucen forzadas. Así me lo parece ésta. Coincido yo con Martínez que señala que muchas veces los nombres de los personajes –se trasladan del texto lucano con el agregado de un apellido –a veces arbitrario, pero siempre usual en el contexto mexicano” (–Vicente Leñero: de San Lucas...” 249). Lo mismo ocurrirá con el Gómez de Jesucristo, el Samperio del Diablo y muchos otros. No encuentro mucha evidencia para que Leñero haya realizado una reelaboración tan compleja, si seguimos la interpretación de Anderson.

¹⁵ Esta premisa es el germen de una gran discusión en trono a la paradójica relación que conservan los personajes de *El evangelio* con los personajes del texto lucano, misma que será retomada en 5.

2) diablo ↔ el Diablo Samperio

Es digno de mención el caso onomástico del diablo que aparece en el capítulo 4, verso 2 del texto lucano: “durante cuarenta días, tentado por el diablo”. La palabra diablo proviene del griego *diábolos* cuyo significado puede ser ‘adversario’ o ‘enemigo’. Desconozco las razones por las que el término pasó al español sólo adaptado mas no traducido. El diablo en *El evangelio* es el Diablo Samperio, siendo Diablo solamente su sobrenombre. Sin embargo, las actitudes del Diablo Samperio son diabólicas en el sentido etimológico del término (nunca en un ámbito sobrenatural) pues es él quien le presenta a Jesucristo Gómez vías distintas para lograr sus objetivos, fáciles pero contrarias a la justicia pues en esencia están fundadas en el egoísmo y en el apego a los bienes materiales. Así lo confirman las palabras que dirige a Jesucristo Gómez. “Si tú también estás jodido no vas a ayudar a nadie –le replicó Samperio–. Primero ayúdate a ti mismo, haz tus centavos, y ya luego regresas a dártelas de redentor. Lo que necesitan los jodidos es lana, no palabras, eso no llena el estómago” (54-55).

Tanto el ejemplo del nombre de Lucas Gavilán como el del Diablo Samperio muestran ya la traducción que busca hacer el narrador de cada elemento al ambiente mexicano y también su propósito desmitificador, el cual le permite crear una novela donde ya no hay ni santos ni demonios, solamente hombres, mexicanos de carne y hueso.

3) María ↔ María David

Una manera más de reelaboración se da buscando aglutinar en el nombre alguna característica del personaje evangélico. Así que la María de los evangelios reciba el nombre de María David legitima que aún Jesucristo Gómez pueda ser llamado “Hijo de David”,

igual que Jesús de Nazaret¹⁶, hecho que no ocurre nunca en la novela; sin embargo, existe la posibilidad y eso basta para los propósitos del autor. Otro ejemplo del mismo tipo está en el personaje de Mateo Leyva cuyo apellido le permite conciliar los dos nombres que se le dan al apóstol en los distintos evangelios^{17, 18}.

Las reelaboraciones de versículos bíblicos cumplen sobre todo la función de adaptar el lenguaje bíblico al de una clase social específica del México de los setenta. En realidad es este “ambiente contemporáneo del México de hoy” que menciona Lucas Gavilán en el “Prólogo” el exotexto que rodea a los intertextos. Veamos algunos ejemplos.

Siendo niño Jesucristo Gómez sus padres deciden llevarlo a la peregrinación a La Villa donde él se dedica a interrogar a los seminaristas y a los Jóvenes de Acción Católica discutiendo “al tú por tú con ellos sobre la Virgen de Guadalupe, la riqueza de la iglesia y la justicia social”. Una vez encontrado por sus padres, éstos lo regañan y él se limita a responder: “Ustedes tienen sus cosas y esto es lo mío, no me frieguen” (43). El equivalente lucano se encuentra en 2.49 donde Jesús les contesta: “¿Y por qué me buscabais? ¿No sabíais que yo debía estar en la casa de mi Padre?”. Se observa también una transformación del tono del vocabulario empleado por ambos personajes. Jesús se justifica empleando preguntas que sus padres no comprenden; en cambio, lo que ni José Gómez ni María David comprenden es su *actitud*. Esta será una práctica constante en la rescritura leñeriana: la transformación de hechos de Jesús en dichos de Jesucristo Gómez.

En ocasiones las reelaboraciones son presentadas junto con su correspondiente bíblico. Así es en uno de los discursos que pronuncia Jesucristo Gómez el cual concluye de

¹⁶ Como en Mateo 21.9 donde se lee: “¡Hosana al hijo de David!” Este nombre de Jesús proviene del mensaje de los profetas quienes habían anunciado que de David vendría el Salvador. Véase por ejemplo Jeremías 23.5

¹⁷ En Lucas se le presenta como Leví y en Marcos y Mateo como Mateo.

¹⁸ En este sentido todos los personajes de *El evangelio* entran en la categoría de personajes-referenciales pues “emiten a contenidos fijados por la cultura” (Pimentel 64), en este caso fijados por el texto bíblico, y es a partir de ese nombre que van adquiriendo significación y valor.

la siguiente manera: “El que quiera oír, que oiga. Y al que le venga el saco, que se lo ponga” (197)¹⁹. Lo destacado de esta reelaboración es que proviene de la tradición popular, es éste un atisbo lingüístico del sincretismo que opera en el pensamiento religioso del pueblo. Otras veces el equivalente bíblico desaparece dejando lugar solamente a frases típicamente coloquiales como en el episodio en el que invita a Mateo Leyva a caminar con él. Para dar por terminada la discusión que tal hecho provoca, Jesucristo Gómez se limita a afirmar, después de haber intentado con una frase más apegada al texto bíblico, la cual nadie pareció entender; que “lo nuevo se lleva con lo nuevo y lo viejo con lo viejo” (83); cuando en el paralelo lucano Jesús se lleva dos versículos argumentando que

nadie echa tampoco vino nuevo en odres viejos; de otro modo, el vino nuevo reventaría los odres, el vino se derramaría y los odres se echarían a perder; sino que el vino nuevo debe echarse en pellejos nuevos. Nadie después de beber el vino añejo, quiere del nuevo porque dice: <<El añejo es el bueno>> (Lc. 5.37-39)

Esta reelaboración nos lleva a una última consideración sobre las relaciones intertextuales entre el texto lucano y *El evangelio*. Me refiero concretamente al tono y a la intención de la rescritura. J. Pellicer en una conferencia dictada en la Universidad de Oslo a la que titula “Entre la fe y la parodia” aborda brevemente el tema concluyendo que las de Leñero son parodias pero nos recuerda, citando a L. Hutcheon, que las parodias no necesariamente conllevan burla pues “toda imitación creadora mezcla un rechazo filial con un cierto respeto, igual que toda parodia rinde su oblicuo homenaje”; por lo tanto en *El evangelio* hay “fe, homenaje y complicidad en vez de burla”. A mi juicio lo que ocurre en esta relación intertextual hay que entenderlo a partir de la misma novela, en especial del “Prólogo”. Allí ya aparece el tono que utilizará el narrador en toda la novela, el cual, como ya señalamos, se puede compaginar perfectamente con el del personaje central Jesucristo

¹⁹ La expresión bíblica sólo incluye la primera cláusula: “El que tenga oídos para oír, que oiga” (Lc. 14.35)

Gómez. Es un tono fundamentalmente irónico, conseguido a través de los procesos de recontextualización y de reelaboración (aquellos a los que el narrador se refiere simplemente como “traducción”), donde, concluye Pellicer, “se altera el proceso normal de la comunicación al desdoblar un significado encubriéndolo para, paradójicamente, mejor revelarlo”. Las consecuencias de la ironía en *El evangelio* son fundamentalmente tres: primeramente disuelven los límites entre lo sagrado y lo profano y estos coexisten sin ningún problema, así como en el vocabulario de Jesucristo Gómez están presentes versículos bíblicos y refranes populares que sirven a un mismo propósito. En segundo lugar, activan la participación del lector, es él quien debe descubrir el sentido profundo de la ironía pues cuando es pronunciada por Jesucristo Gómez apela sí a sus oyentes directos, los personajes, pero también a los lectores. Por eso muchas veces no hay respuesta por parte de los oyentes, porque la respuesta nos corresponde darla a nosotros. Finalmente la ironía cumple una función crítica de la interpretación clásica del texto bíblico, como se distingue en el siguiente episodio en el que Jesucristo Gómez intenta explicarle a los discípulos el significado de la justicia de la que tanto habla:

–No se trata de un milagro ni es algo que se va a imponer de golpe... ¿Cómo les diré? Déjenme pensar un ejemplo sencillo. –Jesucristo se paseó de un lado a otro arrancándose los pellejitos de los labios, rascándose la nariz. –Hagan de cuenta. Sí –tronó los dedos–. Miren: es como la semilla que siembra un hombre en su corral. Una semilla insignificante, casi invisible, que con el tiempo empieza a crecer y crecer hasta convertirse en un árbol inmenso a donde llegan a hacer sus nidos los pájaros del campo... ¿Me explico?

Los discípulos se miraron entre sí.

–O piensen mejor si quieren en la levadura de los panaderos. ¿Han visto alguna vez? ¿Han visto cómo la harina se esponja con la levadura?

–De que hemos visto, hemos visto –respondió Tomás Carrillo.

–Entonces ya me entienden. Está clarísimo, ¿no? (181, cursivas mías)

La cita ahí termina y evidentemente no está clarísimo para los apóstoles pues cuando matan a Jesucristo Gómez se dispersan desesperanzados. Al mismo tiempo, estableciendo la relación intertextual y el recurso irónico, nunca ha estado clarísimo lo que Jesús quiso decir

con lo del Reino de Dios²⁰, por ello tantas y tantas páginas escritas al respecto. A esto se refiere la naturaleza textual del texto bíblico como texto abierto y no ya agotado como lo piensan muchas veces las ortodoxias y las jerarquías, a las que apunta la crítica leñeriana.

Antes de pasar al último punto del capítulo, hay que señalar que en *El evangelio* existen además de las relaciones intertextuales, relaciones interdiscursivas: aquéllas que se dan entre el texto y otros discursos de naturaleza distinta al literario, donde éstos son igualmente utilizados y reelaborados dentro del texto con un propósito. Se da en dos momentos y en ambos poseen una función importante. En primer lugar, la introducción del acta de nacimiento de Jesucristo Gómez (31-32), la cual aparece con el lenguaje notarial que le caracteriza. Y en segundo lugar, el reporte que unos estudiantes de sociología realizan sobre la labor de Jesucristo Gómez, titulado *Jesucristo Gómez. Datos para un estudio antropológico sobre el surgimiento de un líder natural*, y la grabación de uno de sus discursos (89-92)²¹. La función de la primera es confirmar, incluso ante la ley, la humanidad de este Jesucristo Gómez, de la misma manera que Jesús de Nazaret fue circuncidado; y el reporte posee la función de distanciar cronológica e históricamente al Jesucristo Gómez del Jesús nacido en Galilea estableciendo un vínculo ideológico entre ambos, al mismo tiempo que resalta el horizonte hermenéutico –nimbado por la incompreensión– entre Jesucristo Gómez y sus coétaneos académicos que también son sus redactores, los únicos que ocupan un lugar en la novela además de Lucas Gavilán²². Un tercer momento de interdiscursividad ocurre en el episodio equivalente a la circuncisión de Juan el Bautista (Lc. 1.59-79). Sólo que aquí más que la reelaboración hay la

²⁰ *El evangelio* traduce el término ‘Reino de Dios’ por justicia. El tema será discutido más adelante.

²¹ El equivalente bíblico de este fragmento es Lc. 6. 17-49, el pasaje de las bienaventuranzas.

²² Durante el informe hay un narrador que no es Lucas Gavilán. L. A. Pimentel llama a nuevas fuentes de información *narradores delegados*.

recontextualización de un discurso: “La canción del agrarista”. La comilona en casa de Zacarías y su condición ebria constituyen el exotexto de la pronunciación del discurso el cual dentro del marco de las relaciones intertextuales entre la novela y el relato bíblico es situado en un campo más amplio de significación permitiendo que los personajes de la novela y los lectores hagan suyas las esperanzas de los revolucionarios pues comparten la misma la condición de oprimidos²³. Hasta aquí este punto.

3.3 El Evangelio *como producto de una conciencia de grupo*

T. Ziolkowski observa que las transfiguraciones ficcionales de Jesús –concepto que explicaré con mayor detalle en el siguiente capítulo– responden a una progresiva secularización de la figura de Jesús y a un momento histórico específico; por lo tanto, éstas se sedimentan, pasando a formar parte de una larga tradición hermenéutica. Lo mismo podemos decir de las rescrituras ficcionales vistas como parte de un proceso hermenéutico; se inscriben dentro de un horizonte. Para Gadamer el horizonte “es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto” (cit. en Rall 21). Es el presente de quien interpreta, sus limitaciones, es como la perspectiva que asume el narrador dentro de la narración. Ya conocemos parte del horizonte de Leñero, su “óptica racional y propósito desmitificador”. Falta ahondar en un elemento más, la teología de la liberación. Antes dedicaré unas páginas para que el lector tenga un conocimiento general de este movimiento.

²³ Este corrido ocupa el lugar del Benedictus (Lc. 1.68-79), oración que ha inspirado varias piezas sinfónicas a lo largo de la historia (Mozart, Schubert). Al ser reelaborado en la novela como un corrido, género popular mexicano, Leñero emplea un gesto irónico que evidencia no sólo la idiosincrasia de los personajes sino también le permite al lector reflexionar sobre la relación entre el texto bíblico y las interpretaciones reproductivas musicales del mismo, enfatizando el hecho de que no sólo hay una forma musical (culto, refinada) de representar los grandes episodios bíblicos sino múltiples y todas válidas pues parten de un *locus interpretationis* no mejor ni peor, sólo distinto.

Nota sobre Teología de la Liberación

Jamás el género humano tuvo a su disposición tantas riquezas, tantas posibilidades, tanto poder económico. Y, sin embargo, una gran parte de la humanidad sufre hambre y miseria y son muchedumbre los que no saben leer ni escribir. Nunca ha tenido el hombre un sentido tan agudo de su libertad, y entretanto surgen nuevas formas de esclavitud social y psicológica. Mientras el mundo siente con tanta viveza su propia unidad y la mutua interdependencia en ineludible solidaridad, se ve, sin embargo, gravísimamente dividido por la presencia de fuerzas contrapuestas. Persisten, en efecto, todavía agudas tensiones políticas, sociales, económicas, raciales e ideológicas, y ni siquiera falta el peligro de una guerra que amenaza con destruirlo todo. Se aumenta la comunicación de las ideas; sin embargo, aun las palabras definidoras de los conceptos más fundamentales revisten sentidos harto diversos en las distintas ideologías. Por último, se busca con insistencia un orden temporal más perfecto, sin que avance paralelamente el mejoramiento de los espíritus.

La cita anterior proviene del documento *Gaudium et spes* firmado el 7 de diciembre de 1965 durante la celebración del Concilio Vaticano II. Todo el documento resulta esclarecedor si se quiere conocer la postura católica ante la época moderna (que apenas cronológicamente está derivando en posmoderna). Los términos “cambio”, “progreso” y “evolución” son constantes. De ellos surgen desequilibrios, desigualdades: todo lo que más tarde Z. Bauman definirá como *residuos humanos*: consecuencias de una globalización desenfrenada, de un sempiterno diseño. Es, ciertamente, una época con pocas certezas. La inminencia de una tercera guerra atemoriza, como lo atestigua también el cine con algunas películas entre las que destaca sobresalientemente *Dr. Strangelove*, de 1964, de S. Kubrick. Aún se espera algo de los grandes relatos, sobre todo en América Latina donde hace seis años apenas que la revolución triunfara en Cuba. Pero en Europa éstos agonizan. De ahí la entrada inminente de la posmodernidad. Secularización en aumento. Sobre ella el documento afirma:

La negación de Dios o de la religión no constituye, como en épocas pasadas, un hecho insólito e individual; hoy día, en efecto, se presenta no rara vez como exigencia del progreso científico y de un cierto humanismo nuevo. En muchas regiones esa negación se encuentra expresada no sólo en niveles filosóficos, sino que inspira ampliamente la literatura, el arte, la interpretación de las ciencias humanas y de la historia y la misma legislación civil. Es lo que explica la perturbación de muchos.

Esto es lo que Weber consigna como “desencanto del mundo”, término que ya hemos desarrollado anteriormente. El Concilio atestigua una perturbación que hay que combatir.

Al individualismo creciente, oponer la ~~inter~~interdependencia entre la persona humana y la sociedad”, por ejemplo. El documento afirma: ~~El~~El deber de justicia y caridad se cumple cada vez más contribuyendo cada uno al bien común según la propia capacidad y la necesidad ajena, promoviendo y ayudando a las instituciones, así públicas como privadas, que sirven para mejorar las condiciones de vida del hombre”. Dentro de las múltiples preocupaciones rescataré aquí la tocante a lo económico ya que es allí el escenario donde surgirá el personaje crucial de los cristianismos liberacionistas: el *pobre*; y también la palabra detonante: *justicia*. *Gaudium et Spes* señala que ~~La~~ justicia y la equidad exigen también que la movilidad, la cual es necesaria en una economía progresiva, se ordene de manera que se eviten la inseguridad y la estrechez de vida del individuo y de su familia”. Y más adelante: ~~Quien~~Quien con obediencia a Cristo busca ante todo el reino de Dios, encuentra en éste un amor más fuerte y más puro para ayudar a todos sus hermanos y para realizar la obra de la justicia bajo la inspiración de la caridad”. Se observa aquí en germen el móvil del pensamiento liberacionista latinoamericano que encarna la Teología de la Liberación: la necesidad apremiante de hacer de la fe una *praxis* amorosa y justa que repercuta en el plano social motivando a un mejoramiento de la condición de vida del pobre, del oprimido.

Tres años después, en 1968, se celebrará en Medellín la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM). En ella y en la de Puebla de 1979 se harán oficiales las posturas teóricas de los teólogos de la liberación; siendo la más destacada aquella de la *opción por los pobres*: ~~Afirmamos~~Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral”, dice textualmente el documento de Puebla. G. Gutiérrez señala, a modo de complemento, que ~~La~~ teología de la liberación está estrechamente ligada a esta nueva presencia de los que siempre estuvieron ausentes de nuestra historia” (21); ése es el principal cambio, la

irrupción de una nueva perspectiva, de un nuevo *locus enuntiationis*²⁴. Así pues, como lo han dicho los mismos teólogos, la teología de la liberación es una reflexión de la praxis y para la praxis²⁵. Tiene su antecedente más remoto en Bartolomé de las Casas y su defensa de los indios en *De unico modo*. P. Berryman, en su obra histórica de 1987 *Teología de la liberación*, señala que es a raíz de las independencias y el proceso de laicización del estado que la iglesia católica empieza a reaccionar debido a que, como resultado de los movimientos liberales, “fue empujada a una situación de debilidad crónica y de crisis” (16). La reacción que importa aquí es la que se da en los movimientos de la Acción Católica. En 1955 se organiza la primera reunión del CELAM en Río de Janeiro, allí los obispos asumen una postura crítica que los lleva a hacer hincapié en lo injusto del orden social y en la toma de partida por los privilegiados que ha caracterizado a la institución. Empieza la reflexión acerca del sacerdocio local²⁶. Brasil se configura como un bastión importante para el cristianismo liberacionista por varias razones, entre las que destaca la pedagogía de Freire y su proceso de “concientización”, y gobiernos como el de Juscelino Kubitschek (1955-1960) quien llama a la injusticia social un “pecado contra Cristo”. Paralelamente algunos cristianos empiezan a usar conceptos marxistas para analizar la sociedad identificando las

²⁴ Löwy señala al respecto que desde mucho antes la Iglesia identificó ética y religiosamente a Jesucristo con los pobres y consigna una obra de 1637 de A. Bonnefous que expresa lo siguiente: “el hombre pobre al que uno ayuda es tal vez Jesucristo mismo” (37). Sin embargo, J. I. González Faus remite el fenómeno hasta la época patrística, heredera directa de la Iglesia apostólica del Nuevo Testamento. El autor escribe: “La Iglesia del siglo I dejará a la historia este mensaje bien sencillo y decisivo: encarnación implica opción por los pobres” (13). La novedad de los cristianismos liberacionistas sería la incorporación de un sentido comunitario y la ampliación de significado del término liberación añadiéndole una repercusión político-social.

²⁵ Esto es lo que Gutiérrez denomina, retomando el Vaticano II, una teología de los signos de los tiempos. Él mismo señala acertadamente que la *Gaudium et spes* se ciñe a una descripción y a sacar algunas consecuencias para la vida de fe sin arriesgarse a emitir definiciones.

²⁶ El párrafo 28 dice lo siguiente: “La Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, mientras reconoce que la solución del grave problema de la escasez de Clero en los Países de América Latina se encuentra principalmente en el aumento de las vocaciones nativas, considera, sin embargo, insustituible — dado que esta tarea es lenta y urge resolver el problema, al menos parcialmente— la cooperación de numerosos sacerdotes, seculares y religiosos, de otras naciones”.

causas estructurales de la pobreza²⁷. Todo esto desembocará en que los clérigos, teólogos y laicos de América Latina adopten una mirada más crítica no sólo hacia su sociedad sino también hacia su Iglesia. El último empujón será ocasionado por la recepción del Concilio Vaticano II y por la paradigmática figura de Camilo Torres (1929-1966), padre colombiano, quien fue parte del Ejército de Liberación Nacional y cofundó la primera Facultad de Sociología de Colombia. Su formación europea, en este caso en Bélgica, condicionará sin duda alguna su pensamiento de inclinación marxista²⁸. Enrolado en la guerrilla se dedicó a administrar espiritual e ideológicamente y murió en su primera experiencia de combate convirtiéndose en una figura paradigmática del cristianismo liberacionista. Comienzan a aparecer grupos que prefiguran las Comunidades Eclesiales de Base como lo son los “Obispos del Tercer Mundo” quienes señalan que el “auténtico socialismo es el cristianismo vivido plenamente en igualdad básica y con una adecuada distribución de los bienes” (24). En 1968 con la reunión de 130 obispos en la II Conferencia del CELAM, teniendo como base el Concilio Vaticano II, que más que lucha buscaba consenso, se insta a que “[d]ebe terminar la separación entre la fe y la vida, porque en Cristo Jesús lo único que cuenta es “la fe que obra por medio del amor” [Gal 5, 6]”; siendo unos de los compromisos “[i]nspirar, alentar y urgir un orden nuevo de justicia, que incorpore a todos los hombres en la gestión de las propias comunidades”; “[d]inamizar la educación, para acelerar la capacitación de hombres maduros en sus responsabilidades de la hora presente”

²⁷ A estos rasgos señalados por Berryman cabría añadir la influencia del cristianismo francés que observa agudamente M. Lowy sobre la Iglesia católica brasileña y la formación dentro de la Juventud Universitaria Cristiana de una nueva corriente que más tarde será llamada la “izquierda cristiana”. La figura clave vendría siendo el padre Lebret que realiza su primer viaje a Brasil en 1947 Véase *Guerra de dioses*, pp. 179-199

²⁸ Lo mismo ocurre con los grandes exponentes: Gutiérrez se formó en Lovaina y en Lyon, Assman y Sobrino en Frankfurt, Ellacuría en Austria, L. Boff en Turín y Lund, C. Boff también en Lovaina. F. Hinkelammert nace en Alemania y estudia en Berlín y es hasta 1963, a los 32 años, que viaja a Chile y después de 10 años se instala en el Centro de Estudios Ecuménicos en San José, Costa Rica. Todos ellos construirán sus discursos *en oposición a* la teología europea; de ahí que podamos ubicarlos aún dentro de una episteme moderna.

(nótese aquí la influencia de Freire); y «alentar una nueva evangelización y catequesis intensivas que lleguen a las élites y a las masas para lograr una fe lúcida y comprometida». Se experimenta una transformación en la labor evangelizadora y en la noción misma de evangelización pues ésta incluye ya, en las Comunidades de Base, una concientización, esto es: llevar a la gente pobre a una conciencia crítica, hacerles ver que la pobreza no es voluntad de Dios sino error humano, pecado estructural²⁹.

La teología de la liberación encuentra en Hugo Assman y Gustavo Gutiérrez sus primeros exponentes y en los hermanos Boff, I. Ellacuría, J. Sobrino, S. Croatto y F. Hinkelammert los principales autores. He dicho ya que el pobre se vuelve el centro de su reflexión teológica, el punto de partida de su *praxis*. Este hecho conlleva a una nueva interpretación de la Biblia y, por ende, una nueva teología, eclesiología y cristología que toma en cuenta un análisis social, auxiliado muchas veces por categorías marxistas, pero fundamentalmente teológico, basado en la capacidad del pueblo para interpretar libremente la Biblia a la luz de sus experiencias, de su condición^{30, 31}.

²⁹ Los teólogos y también los laicos vendrán a ser lo que Gramsci denominara intelectuales orgánicos, cuyo trabajo está directamente relacionado con la lucha popular, con la denuncia de la violencia institucionalizada.

³⁰ A esto es a lo que yo denomino «popularización», como ya lo ejemplifiqué en el apartado 1.1.4

³¹ Es necesario hacer breves comentarios sobre la relación entre la teología de la liberación y la modernidad, misma que ha sido analizada a detalle por M. Löwy en su artículo titulado *Modernité et critique de la modernité dans la théologie de la libération* de 1990. La teología de la liberación es en esencia crítica de la modernidad. Al respecto, es cierto que la crítica al capitalismo es una tradición católica antigua. Weber ya había distinguido al explicar la ética protestante la dificultad de que el capitalismo anidara en un primer momento en la doctrina católica; basta recordar la postura conservadora y la actitud de rechazo hacia la modernidad que mantuvo por varios siglos el papado. La aportación de la teología de la liberación consiste en que articulan la crítica moral con un análisis económico de la explotación, inspirado en el marxismo; además de su rechazo del pensamiento patriarcal. En cuanto al análisis económico articulado con la crítica moral el trabajo más notable sigue siendo el de F. Hinkelammert y en cuanto al rechazo al pensamiento patriarcal L. Boff en sus libros sobre eclesiología realiza las críticas más puntuales, mismas que le ocasionaron la condena del Vaticano. Hay también presente en la teología de la liberación una crítica al individualismo. En la praxis, las comunidades de Base se erigen en contraposición a «la atmósfera de individualismo egoísta y de competencia desenfrenada». Las Comunidades Eclesiales de Base tienen también la preocupación por defender a las comunidades rurales de la amenaza que representan las grandes empresas industriales y los procesos de modernización. Asimismo, la teología de la liberación se opone a la privatización de la fe, fenómeno común en las sociedades seculares. La salvación no ocurre solamente en un plano individual sino que es un hecho histórico. La fe pues no debe encadenarse a un cuerpo ni a cuatro paredes, es un hecho que

Quiero centrarme, finalmente, en cómo la cristología se desarrolla dentro de la teología de la liberación pues ella nos ayudará a entender la constitución del personaje principal de *El evangelio*: Jesucristo Gómez. Tomo como base el texto de J. Sobrino, salvadoreño, publicado en 1994 que lleva por título *Jesucristo Liberador*. No obstante, la reflexión cristológica está en la teología de la liberación desde el principio en trabajos como *Jesucristo el liberador* de L. Boff (1972) y el libro de J. Sobrino *Cristología desde América Latina (esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico)* (1976) y las obras de I. Ellacuría, S. Galilea y G. Gutiérrez y J. Sobrino. Recordemos que el mismo V. Leñero cita en su prólogo a Boff y a Sobrino como agentes motivacionales para la escritura de *El evangelio*, por lo que ateniéndonos a las fechas, es posible que se refiera a estas dos obras en concreto.

La cristología liberacionista, según Sobrino, tiene como punto de partida el “Jesús histórico”, entendido éste como: “la vida de Jesús de Nazaret, sus palabras y sus hechos, su actividad y su praxis, sus actitudes y su espíritu, su destino de cruz (y de resurrección)” (*Jesucristo* 68). L. Boff añade que “la concreción histórica y la especificidad de Jesús se

repercute en el actuar aquí y ahora del ser humano, ya sea en el ámbito político, social o económico, pero sobretudo en su cotidianidad, en la contribución al establecimiento de un régimen más justo y misericordioso. No obstante, hay que mencionar que la teología de la liberación se inserta dentro de la modernidad por las herramientas filosóficas, sociológicas y de análisis que utiliza. Involucrar a las ciencias sociales en el quehacer teológico es ya un acto moderno teniendo en cuenta que un buen tiempo éstas fueron señaladas como heréticas. Asimismo, considerar insuficientes los dualismos y la reacción en contra de ellos es una actitud propia de los movimientos posestructuralistas como la deconstrucción. No quiero decir que haya alguna influencia de los críticos franceses sobre los primeros escritos de los teólogos de la liberación [una influencia directa sí se puede verificar en la teología feminista como en la obra de Rosemary Ruether. Véase Berryman, *Teología de la liberación*]; sin embargo, las cronologías son de resaltar pues J. Derrida uno de los principales teóricos de la deconstrucción comienza a publicar en la segunda mitad de la década de 1960 (de 1967 es *De la gramatología*). De esta manera, la teología de la liberación se inserta dentro de las epistemes modernas que buscan crear una identidad en oposición a otra y critican sobretudo los lugares de enunciación, en este caso la teología europea que olvida al oprimido por ser ella parte del régimen opresor. Sin embargo —y esto se opone a las teorías deconstructivistas— los cristianismos liberacionistas lucharon y siguen luchando por las libertades que eran el estandarte de la revolución francesa: libertad, igualdad y fraternidad. Löwy concluye que la teología de la liberación “opone a la modernidad existente en Latinoamérica un modernidad utópica fundamentalmente socialista”. Como todo proyecto utópico, este insta con más fuerza a las personas creyentes sean católicas o evangélicas a hacer de la fe una acción que repercute.

destacan por encima y a pesar de todas las interpretaciones que de él hicieron las comunidades primitivas [a partir de los evangelios]" (*Jesucristo el liberador* 26)³². Esta opción por el Jesús histórico no niega al Cristo [la naturaleza divina] sino remarca a Jesús como salvaguarda de la verdadera fe en Cristo pues él, sus dichos y sus hechos, se convierten en el camino, también, hacia el Cristo. Cabe recordar aquí el versículo 6 del capítulo 14 del evangelio de Juan: "Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí". La misión del Jesús histórico viene siendo esencialmente, considera Sobrino, "hablar de liberación allí donde hay inocultable opresión" (*Jesucristo* 34). Por lo tanto, una cristología latinoamericana debe rescatar esto a fin de dotar su fe en Jesucristo de un sentido vivencial, práctico, no sólo como una comprensión de Cristo como modelo atemporal de humanidad auténtica. Esto implica una superación del enfoque personalista de la salvación.

En segundo lugar, el teólogo salvadoreño se preocupa en señalar que los destinatarios del mensaje de Jesucristo son los pobres: "los que están abajo en la historia y los que están oprimidos por la sociedad y los segregados de ella" (105). De esta manera, el evangelio de Lucas posee un lugar especial dentro de la cristología del autor pues, según éste, en él se escenifican en mejor medida las tensiones ricos-pobres³³. Finalmente, Sobrino dirá que "esta relación entre el reino de Dios y los pobres se establece en los evangelios como un hecho, pero más radicalmente de derecho, basada en la misma realidad de Dios tal

³² La tesis de L. Boff viene a rebatir lo expuesto por el teólogo R. Bultmann quien identifica a Jesús con la predicación que hace la iglesia de él. Sin embargo, la relación del pensamiento cristológico latinoamericano con el europeo no es siempre de confrontación; J. Sobrino reconoce la importancia de la cristología de K. Rahner quien en su obra realiza un "ingente esfuerzo por recobrar la humanidad de Cristo" (*Jesús*, 96).

³³ A este respecto, Robert J. Karris en su introducción al evangelio del Lucas dentro del *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo* señala que en este libro "Lucas demuestra que Dios fue fiel a las promesas hechas a Israel, a través de Jesús pero de una manera inesperada, incluyendo a los gentiles, los impuros, los pobres, las mujeres, los samaritanos, los ricos publicanos y a otros marginados" (135). A principios del s. XX. C. I. Scofield, ya comenta que "Éste es el Evangelio del Cristo humano-divino" ya que la frase característica es "Hijo del Hombre".

como apareció en el AT” (103-104); quedando así justificada la “parcialidad” del Reino que él defiende³⁴.

Vicente Leñero no es parte de la teología de la liberación. Al principio del capítulo, hemos señalado que en el corazón de su obra existe una búsqueda constante de la persona de Jesucristo, quien en *El evangelio* es configurado a partir de la cristología liberacionista, la óptica racional y el propósito desmitificador. Sobre la primera, el narrador nos dice que su interpretación reproductiva fue impulsada

por las actuales corrientes de la teología latinoamericana. Los estudios de Jon Sobrino, de Leonardo Boff, de Gustavo Gutiérrez y de tantos otros, pero sobre todo el trabajo práctico que realizan ya numerosos cristianos a contrapelo del catolicismo institucional me animaron a escribir esta paráfrasis... (9).

Las relaciones existentes entre Jesucristo Gómez y la cristología liberacionista no son meramente imitativas ni consisten en echar a andar un personaje que encarne al dedillo dichos postulados. Vicente Leñero se relaciona con los textos cristológicos de una manera crítica y si bien parte de allí y coincide en varios aspectos fundamentales, difiere en otros.

Decíamos que la cristología liberacionista tiene como punto de partida al Jesús histórico, a Jesús de Nazaret, el hombre de carne y hueso. *El evangelio* nos presenta a Jesucristo Gómez, un mexicano también de carne y hueso. El camino hacia la humanidad ha sido distinto; los teólogos de la liberación transitan por la historicidad y el novelista por la óptica racional y la desmitificación, rasgos que los teólogos no destacan en sus libros. De haber optado por el Jesús histórico habría hecho una novela como la de Saramago o la de

³⁴ La interpretación continúa siendo discutible si se considera la universalidad del mensaje de Jesucristo manifiesta en varios pasajes (por ejemplo en Jn. 3.16: “Porque de tal manera amó Dios al mundo que ha dado a su hijo unigénito, para que *todo* aquél que en él cree no se pierda más tenga vida eterna”). A ello, Sobrino responde que “Jesús ofrece el amor de Dios a todos pero no de la misma manera” (102-103). En mi opinión el mensaje de Jesús no posee preferencia por unos o por otros; lo que es cierto es que la condición de “oprimido” o “pobre” material y espiritualmente otorga al ser humano una perspectiva más clara sobre su necesidad de Jesucristo. Al final la fe –la decisión de creer– será siempre una elección individual sin importar estatus de opresor u oprimido; éstos no son una categoría que condicione *a priori* el mensaje de Jesucristo.

Mailer, una biografía ficcionalizante; sin embargo, opta por la transfiguración ficcional, la encarnación de Jesucristo en un Jesucristo Gómez que pese a todo es un hombre moderno.

Sobre la elección del evangelio lucano para la rescritura ficcional en vez de cualquier otro, Leñero no lo aclara en las entrevistas ni Gavilán en el “Prólogo”. Pero no hay mucha posibilidad de extravío. Los exégetas y biblistas coinciden en que en Lucas se presenta a Jesús en su humanidad y a ello hay que añadir el comentario que hace Sobrino en cuanto a la representación de las tensiones entre clases que se da en el evangelio. Este rasgo es clave pues es el que permite a Leñero presentar el conflicto opresor-oprimido en su mundo de ficción, el cual apela, mimetiza, a la realidad del México de los 70. Hay que entender que el comentario de Gavilán en el “Prólogo” sobre la imposibilidad de “hallar equivalencias lógicas de la época de Jesucristo a la concreta y muy compleja realidad nacional de los días que vivimos” (10) no es sino una ironía donde busca evidenciar que pese al transcurso de los milenios tanto opresores como oprimidos siguen existiendo, y junto a ellos la necesidad de la presencia de un redentor o de un revolucionario; como en toda ironía, hay en ésta un dejo oculto de nostalgia pues nuestra incapacidad de aprehender la historia, hace que ésta se repita y se repita y se repita. Además de esas afinidades, J. L. Martínez Morales señala que el evangelio lucano fue escrito “bajo revestimientos de indudable carácter literario” (“Vicente Leñero: de San Lucas...” 236); coincido con el comentario y me gustaría añadir que el carácter comparativo que posee el evangelio al situarse en un horizonte donde existen ya otros textos que han hablado de lo mismo, conciencia histórica podemos decir, es también la que le permite a Leñero legitimar el lugar de su novela, justificar su producción.

Finalmente, así como el mensaje de Jesús de Nazaret es un mensaje de liberación hacia los pobres, de la misma manera Jesucristo Gómez enfoca sus acciones y su mensaje

de justicia hacia los pepenadores, los obreros, los albañiles y las prostitutas, quienes son los más propensos a padecer las desventajas del sistema inmisericordemente. Son los *residuos humanos*, las víctimas del progreso. Sin embargo, la “opción por el pobre” de la teología de la liberación en *El evangelio* deviene en una “opción por el oprimido” pues si bien un homosexual puede no ser pobre sí es un oprimido³⁵, lo mismo ocurre con las monjas o los seminaristas. Son individuos y colectividades presas de la ortodoxia de un sistema, de una ideología aplastante. Podríamos decir que Leñero parte de la teología de la liberación para la construcción de sus personajes y la traducción de cada pasaje pero va más allá, en ese sentido su cristianismo liberacionista puede ser calificado de vanguardista. Nótese que la teología vendría a tratar por temas como la homosexualidad muchos años después.

C. Caufield señala que otra diferencia entre Jesucristo Gómez y la teología de la liberación es que el personaje leñeriano

does not work within an organized structure through which he could influence systematic change. He is an itinerant labourer who addresses situations on an arbitrary ad hoc basis. His work has a local and isolated focus, which is again consistent with the hypertext [evangelio lucano] (546)

Considero esta interpretación errada pues el hecho de que Jesucristo Gómez no haya formado parte activa del Frente Común de Juan San Juan, y en vez de ello se haya distanciado con el tiempo; o que no haya fundado un partido político o una ONG no quiere decir que no trabaje en comunidad. No es un hombre aislado pues durante los 3 años de su trabajo público estuvo acompañado constantemente por sus discípulos y muchos seguidores³⁶. Me parece que el error está en la interpretación que Caufield tiene del texto

³⁵ Para ver la manera en la que Leñero aborda el asunto, véase el fragmento de “El endemoniado epiléptico” (pp. 135-142)

³⁶ La cuestión fundamental es qué se entiende por comunidad, por *ekklesia*. En el texto bíblico el libro de los Hechos nos dice que “la multitud de los que habían creído era de un corazón y un alma; y ninguno decía ser suyo propio nada de lo que poseía, sino que tenían todas las cosas en común. Y con gran poder los apóstoles daban testimonio de la resurrección del Señor Jesús, y abundante gracia era sobre todos ellos. Así que no había entre ellos ningún necesitado; porque todos los que poseían heredades o casas, las vendían, y traían el precio de lo vendido, y lo ponían a los pies de los apóstoles; y se repartía a cada uno según su necesidad”

bíblico, en su horizonte interpretativo donde la fe está privatizada. Su mayor equivocación estriba precisamente en no hacer la salvedad de que su interpretación de la novela es la que es consistente con la interpretación que ella hace del hipertexto. El asunto es paradójico pues nos muestra que para esta novela la interpretación que hagamos de ella estará condicionada por la interpretación que hacemos del texto bíblico aunque debiéramos aprender a hacer la distinción.

Entre mis compañeros de clase, muchas veces flotaba la idea del carácter autónomo del arte y del artista, su desapego de la realidad y su carencia de una función social que no sea la crítica sardónica, mordaz y desinteresada. No sé si lo digan por moda o por convicción propia habiendo asimilado los argumentos, por ejemplo, de Ortega y Gasset expuestos en *La deshumanización del arte*. Tal vez sea una característica generacional, un cliché, una postura, no sé. Sin embargo, la novela nos sigue remitiendo hoy día a esa capacidad que tiene de legitimar identidades colectivas; recientemente podemos referirnos a la literatura nortea, si bien es cierto que los ejemplos comienzan a escasear. Pero en *El evangelio*, siguiendo una larga tradición, la novela nos inserta en una relación dialéctica entre las partes y el todo, la literatura y la sociedad; es producto de una conciencia de un determinado grupo social³⁷, como la analiza de manera eficaz y pormenorizada L. Goldmann en *Le dieu caché*.

(Hechos 4. 32-35). Sobre este mismo tema, L. Boff señala que la unidad mínima y fundamental del ser-Iglesia es “la fe, la lectura y la meditación de la Palabra y el auxilio mutuo en todas las dimensiones humanas” (*Eclesiogenesis* 37) *El evangelio* rescatará y representará esta última dimensión: la búsqueda de la justicia como denominador común.

³⁷ En un primer momento había elegido el término conciencia de clase; no obstante, la relación de este con el proceso de producción problematizó el uso del término dentro de mi trabajo. Por ello, he decidido hablar de grupo social pues creo que con ello salvo ese obstáculo y rescato mucho de la definición de conciencia de clase propuesta por Lukács y retomada por Goldmann.

Haciendo una paráfrasis, Goldmann afirma que el pensamiento es parte del hombre vivo y éste a su vez de un grupo social; por lo tanto, para entender las obras posteriores al siglo XIII hay que verlas como parte del comportamiento de un grupo, de su concepción del mundo, entendida como “un conjunto de aspiraciones, de sentimientos y de ideas que reúne a los miembros y los opone a los demás grupos” (29). G. Lukács, quien habla de clase en vez de grupo, entiende esta conciencia como “la reacción racional adecuada adjudicada a una situación típica determinada” (81). En este sentido *El evangelio* forma parte de esa reacción racional de un grupo, que más que la teología de la liberación son los cristianismos liberacionistas, hacia los excesos violentos de la modernidad, del capitalismo y de sus instituciones. Este grupo constituye a su vez una comunidad interpretativa distinta al grupo que componen los teólogos alemanes de posguerra o la teología sistemática norteamericana, por mencionar dos. La pertenencia a un grupo no anula la identidad individual del escritor, antes bien, la enriquece. Cabe mencionar, sin desarrollar el punto, que *El evangelio* viene a cumplir sobre todo una función “concientizadora”, tomando en cuenta que “el destino de una clase depende de su capacidad, en todas sus decisiones prácticas, para ver claramente y resolver los problemas que le impone la evolución histórica” (Lukács 83). A esa capacidad transformadora de la historia que posee el pueblo, los oprimidos, llama el discurso de los teólogos de la liberación y de las Comunidades Eclesiales de Base, como también lo hace el mensaje de Jesucristo Gómez y de Leñero. De esta manera, podemos concluir que a pesar de las divergencias con los teólogos liberacionistas en temas como la resurrección que estos últimos nunca aclaran totalmente y algunos conceptos vitales para la novela como la desmitificación o la transformación del personaje de Jesucristo Gómez durante su pasión; a pesar de ello, *El evangelio* es el texto narrativo –y literario– que “se aproxima al máximo posible de conciencia del grupo social

que expresa” (Goldmann 29) no sólo porque comparte muchos rasgos con la cristología liberacionista sino porque cumple también 7 de los 8 principios básicos de la teología de la liberación que consigna M. Löwy: 1) lucha contra la idolatría, es decir, contra los nuevos ídolos de la muerte adorados por los nuevos faraones, los nuevos Césares y los nuevos Herodes: Mamón, la Riqueza, el Mercado, la Seguridad Nacional, el Estado, la Fuerza Militar, la “Civilización Cristiana Occidental”; 2) liberación humana-histórica como anticipación de la salvación final en Cristo; 3) crítica de la teología dualista tradicional en el sentido de negar que la historia humana y divina sean inseparables; 4) éxodo como paradigma de la liberación; 5) denuncia del capitalismo como pecado estructural; 6) recurso del marxismo como herramienta de análisis para poder entender las causas de la pobreza y la forma de lucha de clases; 7) opción por los pobres y solidaridad en su lucha de autoliberación; 8) comunidades de base como alternativa al individualismo impuesto. Jesucristo Gómez denuncia la excesiva acumulación de bienes y las desigualdades existentes, reprende el sentimiento de resignación ante la historia que predicen algunos sacerdotes y exhorta a los fieles a dejar de conformarse y a comenzar a actuar, a ser agentes de cambio inspirados por Dios, se pronuncia contra la mala administración de las riquezas y la perversión que han hecho las instituciones del mensaje cristiano; expresa un mensaje orientado hacia los oprimidos, se solidariza con ellos y busca el trabajo en comunidad; finalmente, la novela representa el proceso de liberación como un camino transitado por hombres latinoamericanos que van pasándose la estafeta, es un éxodo, una vía dolorosa. En cuanto a la liberación humana-histórica como anticipación de la salvación final en Cristo, *El evangelio* no lo sugiere, opta por representar esa liberación, que es la instauración de la justicia, como un fin en sí misma, si Jesucristo habrá de venir después no es una esperanza que aparezca en el texto.

El evangelio de Lucas Gavilán es una rescritura ficcional –una interpretación reproductiva– del evangelio según San Lucas. Entre el texto fuente y la novela se establecen procesos intertextuales tales como citas, alusiones y reelaboraciones. También existen relaciones interdiscursivas como la aparición de un acta de nacimiento, un informe redactado por estudiantes de sociología y un corrido. El narrador, Lucas Gavilán, es homodiegético en el “Prólogo” y heterodiegético en el resto de la obra. Aparece como narrador testigo y como administrador de las fuentes de información. Narra desde una perspectiva racional, desmitificadora y, simultáneamente, la novela se inserta como producto de una conciencia de grupo que son los cristianismos liberacionistas, de ahí la identificación del narrador con el personaje principal y con los oprimidos. Tomando en cuenta esto y considerando las novelas de Leñero como un todo, una *novelística*, me parece dudosa la afirmación de R. L. Williams quien ha dicho que V. Leñero es uno de los primeros novelistas posmodernos, por la técnica empleada en su novela *Los albañiles*. Hay que recordar que Williams habla de discurso moderno y posmoderno en términos de verdad. Así pues, novelas como *Hombres de maíz*, *Hijo del hombre*, *Cien años de soledad* constituyen novelas modernas al privilegiar determinados “*issues of truth*”. Los autores se sienten con la responsabilidad de contar la otra historia, en palabras de Williams, de “*find the truth in the imagined past*” (5). Es, según Williams un ejercicio de oposición a los discursos europeos que han configurado la idea de América Latina, algo que harían años más tarde desde un terreno epistemológico autores como W. Mignolo y S. Castro-Gómez. En cambio, en la novela posmoderna va desapareciendo la preocupación de las verdades colectivas y se privilegian las conciencias individuales, la ontologización del saber. Son escritores “*generalized*

mistrust of the capacity of any language to render truths about the world” (19). De ahí la relajación de la estructura. En el caso mexicano, Williams considera *Los albañiles* una novela que encarna el período de transición hacia la narrativa posmoderna que, según el comienza en 1968, sobre todo por la incapacidad del texto de mostrar una verdad, de llegar a un resultado. Pero *El evangelio* está lejos de ser una novela posmoderna si seguimos los argumentos de Williams; en ese caso sería todavía moderna y las cronologías del crítico norteamericano dejarían de cuadrar. *El evangelio* privilegia *issues of truth*, es una novela producto de una conciencia de grupo, de ahí la deixis afectiva que comparte el narrador con Jesucristo Gómez.

El crítico literario argentino J. Amícola habla de posvanguardia en vez de posmodernidad, término que considera poco conveniente porque el *modernism* coincide con el momento de las vanguardias en Estados Unidos y no así en Hispanoamérica donde el modernismo antecede a las vanguardias³⁸. Él señala que en nuestro momento histórico las personas habitan descreídas de valores y que ésta es la principal característica de los personajes de las novelas posvanguardistas. Otro recurso que él destaca es la parodia; para abordar el término, Amícola recupera el libro de Sklodowska *La parodia en la nueva novela hispanoamericana*, inconseguible aún en México. El teórico argentino consigna que nuestra época “tiende a la idea de parodia, tomada en sentido amplio, como respuesta y manifestación de conflicto con el discurso anterior” (110). La distinción entre ésta y la sátira es que la sátira opera extramuros, en relación con la sociedad, y la parodia intramuros, en relación con otros textos. Así, la parodia recontextualiza, “se basa en una

³⁸ Para él es Borges el epigono de la narrativa de vanguardia y Puig el prototipo de autor posvanguardista. Cortázar (y tal vez el resto del *boom*) es colocado en un plano intermedio de transición. La periodización de Amícola es bastante cuestionable sobretodo porque en la misma categoría de posvanguardia incluye textos narrativos, poéticos y, más aún, teatrales. Es, según él, la literatura antes y después de J. L.B. (el narrador y el poeta). Exceso de arraigo provinciano.

refuncionalización de los procedimientos: el artificio debe ser captado como tal en su estado de mecanización pero cumpliendo una nueva función” (111). Como rescritura ficcional, desconozco que haya otra novela que utilice una estrategia similar. No obstante, considerando la amplitud del significado que Amícola da al término parodia haciéndolo equivalente a todo texto que remite a un texto fuente, *El evangelio*, como rescritura ficcional de un texto ya existente y al contar con numerosos procesos intertextuales, sí vendría siendo una novela *paródica*. Sin embargo, en el texto leñeriano los personajes no son seres descreídos de valores, acaso están en tránsito de serlo. Por eso la importancia del mensaje de Jesucristo Gómez, para prevenirlos de la apatía, del desinterés en el prójimo y del egoísmo. De ahí que la novela posea una función esencialmente concientizadora.

Finalmente, quiero recordar que S. Castro-Gómez en *Crítica de la razón latinoamericana* señala que la posmodernidad como estado de ánimo se va adentrando en América Latina hacia fines de los 80 y principios de los 90 por lo que novelas posmodernas vendrían siendo las aparecidas a fines del siglo XX y ya en el siglo XXI escritas en su mayoría por autores nacidos en los 70; escritores pertenecientes al *crack* o los llamados narradores del desierto me parecen autores de tránsito, podríamos llamarlos anti-modernos. Entonces, siguiendo a Castro-Gómez, las características de la novela posmoderna serían otra cosa, ya no el uso de la parodia, sino el de la sátira y la crítica total; todavía los personajes descreídos, más hedonistas, más vacíos. Me parece, pues, importante que la crítica mexicana se replantee el uso de estos términos si es que quiere seguir utilizándolos.

El evangelio de Lucas Gavilán:
La novela como transfiguración ficcional de Jesucristo

T. Ziolkowski publica en 1972 el trabajo más esclarecedor que conozco en lo que se refiere a las novelas cristológicas donde patenta el término “transfiguración ficcional”, definiéndolo como “una narración ficcional en la cual los personajes y la acción, sin importar el significado o el tema, están prefigurados en medida notoria por figuras y acontecimientos popularmente asociados a la vida de Jesús tal como se la conoce por los evangelios” (20). Y si el evangelio lucano prefigura la organización textual de *El evangelio*, la vida de Jesucristo narrada por Lucas *prefigura tanto la historia, el orden cronológico; como el argumento, el orden causal*. Ambos son reelaborados o traducidos desde la perspectiva del narrador. De manera análoga y complementaria, cabe decir que toda transfiguración ficcional es una novela posfigurativa donde la vida de Jesús se vuelve un esquema de acción en la que el significado es determinado en gran medida por las creencias del escritor, como ya lo notaba H. Küng cuando hablaba de que todas las novelas de Cristo eran testimonio religioso de sus autores. Ahora bien, como veíamos en el capítulo anterior, *El evangelio* puede ser visto como producto de una conciencia de grupo; entonces los personajes serán construidos a partir de la conjunción entre la teología de la liberación y la óptica desmitificadora de la que habla el “Prólogo” pero sin apartarse del esquema de acción prefigurado por el texto lucano.

C. Caufield, siguiendo la categorización que hace E. M. Forster, señala acertadamente que todos los personajes son planos salvo Jesucristo Gómez. Recordemos que para Forster los personajes planos son los que “permanecen inalterables porque las circunstancias no los cambian” (75); consecuentemente, Caufield dirá que son

“uncomplicated characters who maintain a thematic role which is not modified during the course of the events of the text” (538). Son planos, además, porque conservan el modelo lucano, se ciñen estrictamente a él aunque Leñero les ha dado a varios de ellos, sobre todo a los apóstoles, mayor continuidad narrativa y si en el texto lucano algunos sólo son una breve mención en *El evangelio* pronuncian varios parlamentos. Así, Horacio Mijares, la reelaboración de Herodes, es siempre arrogante; el Procurador es siempre incapaz de enfrentarse a sus superiores, Tomás Carrillo siempre está hablando de ver y no ver, el Diablo Samperio solamente se ocupa de mal aconsejar a Jesucristo, etcétera.

Jesucristo Gómez, si bien se apega al Jesús de Nazaret en casi todo, sufre un giro al final de la novela. Es un personaje redondo porque “sorprende, trae consigo lo imprevisible” (Forster 76). Veamos en qué consiste ese giro. Jesucristo Gómez nace en el Distrito Federal, en un lugar humilde, en una vecindad rodeada de burdeles (*El evangelio* 28), es bautizado en la parroquia de San Martín el Grande (32), va a La Villa a hacer su primera comunión (40) y a los 30 años o 31 se registra como parte del Frente Común, el movimiento que había organizado Juan su primo (50). Posteriormente inicia su ministerio lejos de su pueblo (57) y va recorriendo varios municipios del estado de México y de ciudades cercanas como Michoacán, Guanajuato y Querétaro (73) hasta entrar a México donde será capturado y asesinado. El recorrido es geográficamente similar al que realizara Jesús en los comienzos de nuestra era por Galilea y sus alrededores hasta llegar a Jerusalén. Allí éste es aprehendido a causa de la traición de Judas y después de ser juzgado por Herodes y Pilatos es crucificado en el Gólgota y sepultado. Al tercer día, resucita y se presenta nuevamente ante sus discípulos dándoles las últimas instrucciones antes de la ascensión. Todos estos pasajes de la vida del nazareno concernientes a su pasión, crucifixión y resurrección debieron de haber representado un gran reto para Leñero en su

interpretación reproductiva. Es en estos momentos cuando el personaje de Jesucristo Gómez comienza a distanciarse del Jesús de Nazaret. En el pasaje equivalente a la entrada triunfal en Jerusalén –nótese el adjetivo triunfal– Jesucristo Gómez se halla “silencioso, más pensativo que de costumbre: los ojos entrecerrados hacia el camino que se iba quedando atrás, como una vida” (248). En el texto lucano no aparece ningún comentario sobre el estado de ánimo de Jesús pero podemos sospecharlo ya que, al conocer que el tiempo estaba cerca (Lc. 9.44), hace manifiesta su agonía y sufrimiento unos capítulos más tarde en la subida al monte de los Olivos (Lc. 22. 39-45). Sin embargo, él sabía que tal angustia se vería recompensada porque él vencería a la muerte (Lc. 24). Jesucristo Gómez, en cambio, al llegar al Parque Lira donde será capturado

sentía ganas de echarse a correr: cruzar la calzada, perderse por las calles del barrio, esconderse en una vecindad, en la casa de un amigo, no faltaría dónde, y huir a su pueblo, al cerro, a donde no lo encontrarán nunca; pasaría tiempo, dejarían de buscarlo, se olvidarían de él, pero más tarde que temprano él mismo regresaría a las andadas y terminaría en este parque o en cualquier otro, igualito (279-280).

Era su destino, inviolable, y él también lo conocía, lo anticipaba. Pero su sufrimiento no poseía ninguna contraparte. Después de la muerte, quién sabe qué vendría. Su confusión, dolor, angustia y coraje es tal que sus últimas palabras ya no son: “Consumado es” (Jn. 19.30) como el nazareno sino un grito más agrio y desesperanzador:

–Fracasé –repitió Jesucristo Gómez en el momento en que un borbotón de sangre escapó violentamente de su boca. Se enderezó sobre las rodillas desesperado, ahogándose. Con las manos crispadas se sujetó el cuello. Se tensaron sus músculos. Se puso tieso. –¡Dios mío ayúdame –gritó por última vez Jesucristo, y cayó de canto como un chivo degollado (299)¹.

C. Caufield señala que Jesucristo Gómez “*provokes reflection by providing an ontological model for confronting socio-political inequities and inconsistencies*” (547); no obstante, más que ser Jesucristo Gómez el modelo ontológico, quien es ese modelo es Jesús de

¹ Obsérvese la genialidad de Leñero en el último símil pues le permite establecer el paralelo con el cordero sacrificado del Antiguo Testamento, permitiendo, no obstante el sentimiento de fracaso, la identificación al menos en la imagen, de Jesucristo Gómez con Jesús de Nazaret de quien Juan el bautista dijo: “He aquí el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo” (Jn. 1.29)

Nazaret. ¿Cómo explicar el hecho de que Jesucristo Gómez muera si tomamos en cuenta el hecho de que estamos ante una rescritura ficcional del evangelio según san Lucas y ante una transfiguración ficcional de Jesucristo? Precisamente porque Jesucristo Gómez no es Jesucristo sino un hombre más quien ha sido un cumplimiento del *tipo* de Jesucristo que configura un modo de actuar latinoamericano, como lo fue Camilo Torres o Lucio Cabañas². Y a partir del momento en el que Jesucristo Gómez es ya un cuerpo exánime, la novela nos vuelve a presentar al pueblo como un cumplimiento del *tipo* de Jesucristo como prefigurador de la realidad del pueblo latinoamericano, una realidad postrada, en formación, una realidad, como lo consigna Sobrino, de crucifixión y padecimiento, de opresión pero también de lucha, donde la batalla por la justicia se vuelve un quehacer diario; por ello, ahora el “señor de las mandarinas” (*El evangelio* 310), quien es sacerdote, junto con los discípulos, es el encargado de continuar las acciones y las palabras de Jesucristo Gómez, pues “el único modo de hacer que Jesucristo no se muera es continuando su obra” (313).

Habiendo trazado una línea de la vida de Jesucristo Gómez conviene realizar un análisis más detallado del ser y del hacer del personaje.

4.1 Jesucristo Gómez: su labor profética

S. Croatto en *Liberación y libertad* señala que el profeta posee una triple función: es crítico, concientizador del pueblo e intérprete de la historia; y W. Brueggemann agrega que “habla porque lo empuja una fuerza inexplicable que es considerada la llamada de Yahvéh” (654). Jesucristo Gómez lo es en este sentido, ya que al ser interrogado por los hombres de

² Sobre la vida del líder revolucionario Lucio Cabañas (1938-1874) recomiendo ampliamente el documental *Lucio Cabañas: La guerrilla y la esperanza*, el cual es fácil de encontrar en la web.

Horacio Mijares declara que tanto él como sus seguidores trataban “de ayudar a la gente inspirados por Dios” (*El evangelio* 288) y lo es también porque cumple la triple función de la que habla Croatto. Veremos a continuación de qué manera.

Como crítico el profeta denuncia la opresión sobre los débiles a la vez que critica el pecado del opresor. En ese sentido, N. K. Gottwald señala que el profeta “*allude to infractions of the divine will in the public realm that seem to rest ultimately on laws of the general type gathered in the Pentateuch, but also on a general sense of what is humanly right*” (459); por lo tanto, su función crítica tiene implicaciones éticas y morales, está orientada a enfatizar lo bueno y lo malo, lo que agrada y desagrada a Dios, lo justo y lo injusto. Ya María David, desde antes del nacimiento de Jesucristo Gómez, le había dicho a su tía que: “Jesucristo vino a defender a los pobres y a luchar contra las injusticias. Maldijo a los ricos. Combatió a los explotadores. Dio su vida para cambiar este mundo... Por eso quiero que mi hijo se llame Jesucristo” (20). En esta serie de oraciones se halla concentrada la función crítica que desempeñará Jesucristo Gómez como profeta, condición que será resultado de una imitación directa y voluntaria del Jesucristo de la Biblia. Porque los profetas no terminan cuando Dios se encarna a través de su Hijo sino que esa labor sigue siendo una realidad y una necesidad en las sociedades contemporáneas. Y si a Jesús de Belén lo profetizaron los profetas veterotestamentarios, Jesucristo Gómez aparece vaticinado en la “Canción del agrarista” que canta Zacarías en el nacimiento de su hijo Juan: “Mucho tiempo padecimos / la esclavitud del vendido / hasta que al cabo pudimos / ver nuestro triunfo reunido”.

La inclinación hacia esta función se deja ver desde las primeras interrogantes que hace en su infancia y en la actitud que asume ante la respuesta que le dan sus padres. Cito el fragmento completo.

- ¿Por qué hay pocos que tienen mucho y muchos que tienen pocos? –preguntaba Jesucristo.
- ¿Por qué hay gente pidiendo limosna en la entrada de la iglesia?
- ¿Por qué hay cárcel en el pueblo?
- ¿Por qué le damos dinero a la señora de la tienda?
- ¿Por qué el señor cura es tan rico?
- ¿Por qué doña Mercedes les pega a sus hijos?
- ¿Por qué se muere la gente? –preguntaba Jesucristo Gómez a su madre.
- Y su madre le respondía, le iba respondiendo.
- ¿Por qué hay ricos y por qué hay pobres? –volvió a preguntar Jesucristo cuando José Gómez regresó del trabajo.
- Porque así es el mundo –contestó el albañil.
- Pues qué mundo tan pinche –dijo Jesucristo (37).

La repetición ininterrumpida de preguntas bien demuestra tanto el ímpetu de entender como la insistencia que puede caracterizar a los niños. No obstante, el ímpetu, la necesidad, la recurrencia casi hartante de los cuestionamientos nos remiten también al deber del profeta que es instar a tiempo y fuera de tiempo (2 Tim. 4.2). La inclinación de Jesucristo Gómez hacia la labor profética se vuelve cumplimiento en su primera aparición en el templo de su pueblo, San Martín el Grande, donde increpa al padre Farías quien hablaba de la resignación cristiana remarcando el deber de los fieles de “aceptar las desgracias y tolerar nuestros sufrimientos confiados siempre en la promesa divina de esa vida perdurable que él nos vino a anunciar” (59). A esto, Jesucristo grita –y grita para que los fieles lo oigan– que es mentira, que Dios no había venido a eso sino a “proclamar la libertad a los cautivos, a dar la vista a los ciegos y la libertad a los oprimidos” (60). Aquí aparece ya la segunda y la tercera función profética: como concientizador el profeta busca desenmascarar lo falso del mensaje del padre Farías, alejar a los oyentes de la distorsión y de la interpretación obtusa, acomodada a los fines de una clase dominante; al mismo tiempo lo ubica en la realidad del mensaje bíblico, que es un mensaje de liberación y no de resignación. Jesucristo Gómez se revela como intérprete de la historia identificando su época también como una época de opresión donde se corren grandes peligros si no se actúa, si se continúa dormido y resignado; además, recalca la vigencia del mensaje bíblico, de su literalidad. Y al volver a

pronunciar el mensaje desde su propio horizonte, una esperanza escatológica se entreabre desde la historia y como respuesta presente a ella. Esa esperanza está puesta en la inminente llegada de la justicia.

Uno de los temas centrales del mensaje de Jesucristo en el texto bíblico es la llegada y la venida del Reino de Dios. La palabra “Reino” –utilizada 15 veces aproximadamente en Lucas– no aparece como tal en *El evangelio*, sino que es reelaborada, interpretada reproductivamente como „justicia“. Un ejemplo claro lo tenemos en la explicación de la “Parábola del sembrador”. En Lucas 8.11 cuando Jesús desarrolla el significado de la parábola les dice a sus discípulos: “La parábola quiere decir esto: La simiente es la Palabra de Dios”. En cambio, Jesucristo Gómez se pone a explicarles que “[l]a semilla que sale a sembrar el campesino es la semilla de la justicia” (110).

La búsqueda del Reino es, entonces, la búsqueda de la justicia y para entender cabalmente a qué se refiere Jesucristo Gómez es necesario hacer algunas sobre el término en la cristología liberacionista. Para J. Sobrino “es claro, pues, que lo último para Jesús no fue él mismo, pero tampoco lo fue la pura trascendencia ahistórica, “el reino de los cielos”, y, por supuesto, no lo fue la iglesia” y que “Jesús no sólo se predicó a sí mismo, sino que lo último para él no fue simplemente “Dios”, sino “el reino de Dios” (*Jesucristo* 88). A fin de interpretar el término, Sobrino utiliza la vía del destinatario, que son los pobres. Primero hay que señalar, como lo hace el teólogo salvadoreño, que el Reino como esperanza utópica de la humanidad “es una forma eficaz de afirmar en categorías históricas y existenciales su verdadera humanidad”; y Jesús al enfrentarse a la pregunta de si hay o no salvación para la historia del oprimido, responde que sí, pues es de los hombres “que creen que es posible superar la miseria de la historia” (98). Por lo tanto, para Sobrino y para los teólogos de la liberación el Reino es *el regir de Dios en acto para transformar una realidad histórico-*

social mala en injusta en otra buena y justa. Y a ese Reino hay que servir activamente, trabajar por él, no sólo con la oración y la súplica por la intervención divina sino con acciones humanas concretas encaminadas a instaurar la justicia y a forjar la paz³. Ahora bien, si los destinatarios de ese mensaje son los despreciados por la sociedad vigente, los oprimidos, entonces el mensaje es un mensaje liberador, mínimo –porque se funda en la cotidianidad– pero fundamental; pues la lucha por la justicia no es otra cosa sino la lucha por la vida y dignidad de los pobres⁴.

Jesucristo Gómez persigue esa justicia ya que es la única “que hará felices a los que ahora son pobres, a los que ahora tienen hambre, a los que ahora sufren marginación” (*El evangelio* 90) y la que pondrá en orden a la sociedad y en su lugar a los injustos, a los opositores de la justicia, contra quienes Jesucristo Gómez despotrica: “De éstos que ahora se burlan de mí, de éstos que ahora me llaman alborotador y loco y se avergüenzan de ser mis amigos, yo también me burlaré y avergonzaré cuando llegue la justicia” (133). Es, la lucha por la justicia, su causa y es el común denominador de los que le siguen (111). Es también el punto de quiebre con la jerarquía eclesiástica a la que enfrenta. La oposición tanto al alto clero como al bajo clero estriba en que los clérigos viven cosas distintas a las que predicán: el eterno pecado de la incongruencia. A ellos interpela de la siguiente manera:

–Si yo hablo de Dios y su justicia, y por seguir a Dios y trabajar por la justicia la gente se aleja del Dios que ustedes predicán, eso quiere decir, o al menos así lo entiendo, que ustedes y su sociedad y sus intereses han hecho de Dios una idea al servicio de las situaciones injustas. Han ensuciado su imagen. Han puesto las verdades de cabeza (160).

³ La paz es otro rasgo importante de la llegada del Reino. G. Gutiérrez habla de *shalom*, vocablo hebreo, no sólo como paz sino como un término que abarca la totalidad de la vida. Luego añade que esta transformación de la historia es una expresión del amor donde “los aspectos sociales ocupan un lugar capital en un continente en el que las estructuras socio-económicas sirven a los poderosos en desmedro de los débiles de la sociedad. Pero [...] la complejidad del universo del pobre y del insignificante nos obliga a estar atentos a otras dimensiones de la vida cristiana en medida en que ella responde a los requerimientos del amor total de Dios” (33).

⁴ En este sentido, la definición de Sobrino se acerca más al rasgo liberador de Yahvé que menciona Brueggemann que a la justicia como la describe Berkhof; lo que permite ver que la sistematización de este último cumple una función didáctica, para nada práctica o pastoral.

Es un pecado interpretativo, de aplicación, y también práctico. Jesucristo Gómez destaca la injusticia que ha provocado su pecado. La desaprueba. Porque para él, a la hora de la hora, más que la fe, importarán las obras, la labor cotidiana en función de la instauración de la justicia⁵.

Para M. Weber el profeta es la “fuente o el lugar original de todo dinamismo secularizante” (56). Así Jesucristo Gómez sabe que los cambios empezarán si alguien les habla a los pobres, los concientiza. Es su labor profética. Reconoce desde niño que la época que vive es una época de crisis y dedica su vida a enfrentar a las jerarquías y tratar de persuadir a los oprimidos, los destinatarios del mensaje, a hacer algo, a notar al menos su condición de opresión. Lo hace a través de la palabra y del hecho, como veremos en el siguiente apartado. Su vida es una vida-testimonio.

Por último, D. Anderson en *The novelist as critic* establece un interesante paralelismo entre el discurso de Jesucristo Gómez y la teoría deconstructiva de Derrida pues “*the actions of Jesucristo Gomez demonstrate that injustice, rather than being a fixed, positive element in society, arises from a play of differences that suppresses the recognition of certain absences*” (148). Para Derrida y para Jesucristo Gómez es necesario reconocer las jerarquías, impuestas violentamente, y superarlas. Primero “*overturn the hierarchy at a given moment*” y en un segundo momento “*proceed too quickly to a neutralization*” (150). El mismo Anderson señala la complejidad del segundo momento y reconoce sólo que Jesucristo Gómez advirtió sobre esto pero sin llegar a resolverlo (*El evangelio* 209-210).

⁵ La cita textual de la novela es la siguiente: “Cuando triunfe la justicia de Dios no se va a medir a nadie por su fe, sino por sus obras” (182). La interpretación no se deriva del texto bíblico donde la fe ocupa un lugar superior a las obras (Ef. 2. 8-10). Es una consecuencia de la visión secularizadora del texto, donde ya no se necesitan medios mágicos o sacramentales para la salvación.

No obstante me parece más acertado comparar la retórica y la argumentación de Jesucristo Gómez con lo que P. Freire denomina la “pedagogía del oprimido” que posee de igual forma dos momentos:

El primero, en el cual los oprimidos van descubriendo el mundo de la opresión y se van comprometiendo, en la praxis, con su transformación y, el segundo, en que una vez transformada la realidad opresora, esta pedagogía deja de ser del oprimido y pasa a ser la pedagogía de los hombres en proceso de permanente liberación (47).

El error de D. Anderson se entiende a partir de su lugar de enunciación que es también su horizonte interpretativo. Lamento no poder ahondar con detalle en la comparación entre la *argumentaio* de Jesucristo Gómez y la pedagogía del oprimido, pero es una veta de estudio que nos permitiría entender y valorar mejor la retórica no sólo de Jesucristo Gómez sino de los líderes revolucionarios latinoamericanos de la segunda mitad del siglo XX, como es el caso del Che Guevara. Es el tema del hombre nuevo proveniente de los textos paulinos: el hombre que abandona un régimen, el de la ley, para *convertirse* en habitante de otro, el de la gracia⁶.

4.2 Los hechos y dichos de Jesucristo Gómez

El primer rasgo que enumera L. A. Pimentel en cuanto a la caracterización de los personajes es su imagen física, la cual proviene de la información que proporciona el narrador. En *El evangelio* Lucas Gavilán solamente hace una mención acerca de la imagen física de Jesucristo Gómez en el fragmento referido a la fiesta organizada por Filiberto Gutiérrez para celebrar su triunfo en las elecciones municipales. El narrador describe: “Jesucristo se presentó puntual, vestido como andaba siempre: camisa abierta, su viejo

⁶ No hay que negar, sin embargo, la posibilidad de una relación clara entre la teología de la liberación y la deconstrucción dentro del contexto de las epistemes modernas, como lo comenté en la nota 27 del capítulo anterior.

pantalón de mezclilla, huaraches” (184). No se dice más ni importa saber más. Los otros aspectos consignados por Pimentel son la caracterización a través de la acción y del discurso directo de los personajes. Son estos los que sí nos ocupan.

Para J. L. Martínez Morales el texto lucano “está conformado por una serie de textos conocidos como perícopas, que tuvieron un origen independiente y ahora se encuentran organizados en un todo” (“Vicente Leñero: de San Lucas...” 245) y, remitiéndose a la crítica neotestamentaria, identifica cinco especies: parábolas, relatos de milagros, dichos o sentencias, diálogos-disputas y narraciones cortas. El crítico mexicano realiza algunos comentarios sobre la novela respetando esa división. Sin embargo, me parece más eficaz un análisis que trascienda esa división pues en Jesucristo Gómez sus “milagros” se conciben a partir del discurso; en realidad en él prácticamente todo es discurso, de ahí su marcado carácter profético, pues los profetas no forzosamente eran hacedores de señales; de hecho el que un profeta en el Antiguo Testamento haga milagros como los que realizó Jesús es una verdadera excepción, como es el caso de Elías y Eliseo.

Sin embargo, en *El evangelio* hay algunos hechos que en sí mismos poseen una gran fuerza simbólica; me referiré a tres a continuación.

El primero es cuando Jesucristo Gómez llama a sus cuatro primeros seguidores: Pedro Simón, Andrés, Santiago y Juancho Zepeda. Cito el fragmento bíblico para tener un punto de comparación.

Aconteció que estando Jesús junto al lago de Genesaret, el gentío se agolpaba sobre él para oír la palabra de Dios. Y vio dos barcas que estaban cerca de la orilla del lago; y los pescadores, habiendo descendido de ellas, lavaban sus redes. Y entrando en una de aquellas barcas, la cual era de Simón, le rogó que la apartase de tierra un poco; y sentándose, enseñaba desde la barca a la multitud. Cuando terminó de hablar, dijo a Simón: Boga mar adentro, y echad vuestras redes para pescar. Respondiendo Simón, le dijo: Maestro, toda la noche hemos estado trabajando, y nada hemos pescado; mas en tu palabra echaré la red. Y habiéndolo hecho, encerraron gran cantidad de peces, y su red se rompió. Entonces hicieron señas a los compañeros que estaban en la otra barca, para que viniesen a ayudarles; y vinieron, y llenaron ambas barcas, de tal manera que se hundían. Viendo esto Simón Pedro, cayó de rodillas ante Jesús, diciendo: Apártate de mí, Señor, porque soy hombre pecador. Porque por la pesca

que habían hecho, el temor se había apoderado de él, y de todos los que estaban con él, y asimismo de Jacobo y Juan, hijos de Zebedeo, que eran compañeros de Simón. Pero Jesús dijo a Simón: No temas; desde ahora serás pescador de hombres. Y cuando trajeron a tierra las barcas, dejándolo todo, le siguieron. (Lc. 5. 1-11)

Jesucristo Gómez llega buscando directamente a Pedro Simón, para saber si ya había tomado una decisión respecto a acompañarlo en sus viajes. Lo encuentra en una pulquería llamada “Las Glorias de Salomón”⁷ junto con otros tres pepenadores. He aquí la primera diferencia. Jesucristo Gómez no llega a hablarle a todo el pueblo como si lo hizo Jesús de Nazaret, posee una misión específica que es buscar y encontrar a Pedro Simón⁸. Éste no puede acompañarlo aún, pues ellos cuatro tenían “la urgencia de juntar cuatro mil pesos [y no peces] si no querían que el agiotista se cobrara a lo chino hasta con sus barracas y sus pocas pertenencias” (74). La manera de Jesucristo Gómez de arremeter contra este obstáculo no es yendo a hablar con el agiotista, como podría suponerse ya en este punto de la novela, ni dándole órdenes a Pedro sobre cómo juntar el dinero, hecho que sería un perfecto equivalente de las palabras de Jesús; sino Jesucristo Gómez supera el problema con una acción concreta: poniéndose a pepenar. Se hace pepenador para salvar a los pepenadores. Es ésta su encarnación. Pablo en su epístola a los filipenses explica la encarnación de la siguiente manera:

Haya pues en vosotros este mismo sentir que hubo también en Cristo Jesús, el cual, siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres; y estando en la condición de hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de cruz (Fil. 2. 5-8)

Jesucristo Gómez no era pepenador. Pedro Simón en su necedad lo exhorta incluso a no hacerlo: “esto no es cosa suya, maestro, es muy duro cuando se empieza, no cualquiera aguanta la peste todo el día, ni las ratas” (75). Pero a Jesucristo no le importa esa

⁷ El nombre no es gratuito ya que Genesaret traducido del griego significa “jardín del príncipe”.

⁸ Así también la misión de Jesús es “buscar y encontrar lo que se ha perdido” (Lc. 19.10)

humillación, ni le importan los vómitos, se hace igual a ellos y los supera, se vuelve su ejemplo. Los pepenadores, al ver eso, no les queda otra más que seguirlo a donde fuera, volverse “pepenadores de hombres”.

El segundo hecho que quiero remarcar es aquel donde se narra cómo Jesús calma la tormenta. En el relato lucano se nos cuenta:

Aconteció un día, que entró en una barca con sus discípulos, y les dijo: Pasemos al otro lado del lago. Y partieron. Pero mientras navegaban, él se durmió. Y se desencadenó una tempestad de viento en el lago; y se anegaban y peligraban. Y vinieron a él y le despertaron, diciendo: ¡Maestro, Maestro, que perecemos! Despertando él, reprendió al viento y a las olas; y cesaron, y se hizo bonanza. Y les dijo: ¿Dónde está vuestra fe? Y atemorizados, se maravillaban, y se decían unos a otros: ¿Quién es éste, que aun a los vientos y a las aguas manda, y le obedecen? (Lc. 8.22-25)

Es un Jesús que nuevamente a través de la palabra calma aún el más fuerte oleaje. Jesucristo Gómez no posee esa habilidad –está desmitificado, hay que recordarlo– pero es solidario. Él junto con sus discípulos se embarcan en una lancha camaronera a Cuautla. Mar adentro, el timonero Lorenzo enferma y la barca se queda sin conductor. Entonces los agarra el temporal y también la preocupación: “–¡Nos vamos a ahogar! –gritó Juancho Zepeda. –¡Ora sí nos llevó el carajo! –aulló asustadísimo Justo Irigoyen”. Mientras tanto Jesucristo dormía profundamente en la zona de carga. Entonces el pescador Lorenzo no puede hacer más nada y la barca se precipita “como si hubiera caído dentro de un remolino” (112). Y es Pedro quien despierta a Jesucristo. Al ver éste lo que acontecía en vez de hablarles a las aguas les pregunta a los discípulos: “¿Por qué nadie agarró el timón?”. Ellos ni siquiera lo habían intentado. Entonces Jesucristo actúa y “[p]or más de tres horas se mantuvo prendido al timón, cabalgando las olas, mientras los discípulos se agarraban a los barandales de la lancha, a las cuerdas, a los postes, a las piernas mismas de Jesucristo” (113). Jesucristo logra encallar la barca y les mete un regaño por ser “una punta de cobardes e inútiles”, mismo que se le pasa pronto (es lento para la ira, ya se sabe). El profeta Isaías al hablar del Mesías que había de venir señala que “herido fue por nuestras

rebeliones, molido por nuestros pecados; el castigo de nuestra paz fue sobre él, y por su llaga fuimos nosotros curados” (Is. 53.5). Este pasaje remite a la crucifixión de Jesús de Nazaret, según se ha interpretado. Jesucristo Gómez, la transfiguración ficcional de Jesús, no fue crucificado pero en este episodio “su cuerpo se cimbró por el esfuerzo; se desgarraban sus manos, le saltaban las venas de sus brazos” (113); y todo para llevar a sus discípulos a buen puerto, para conseguirles paz.

El último hecho que quiero traer a la vista del lector concierne a la curación de la hemorroísa. Sobre ella Lucas, el evangelista, escribe:

Pero una mujer que padecía de flujo de sangre desde hacía doce años, y que había gastado en médicos todo cuanto tenía, y por ninguno había podido ser curada, se le acercó por detrás y tocó el borde de su manto; y al instante se detuvo el flujo de su sangre. Entonces Jesús dijo: ¿Quién es el que me ha tocado? Y negando todos, dijo Pedro y los que con él estaban: Maestro, la multitud te aprieta y oprime, y dices: ¿Quién es el que me ha tocado? Pero Jesús dijo: Alguien me ha tocado; porque yo he conocido que ha salido poder de mí. Entonces, cuando la mujer vio que no había quedado oculta, vino temblando, y postrándose a sus pies, le declaró delante de todo el pueblo por qué causa le había tocado, y cómo al instante había sido sanada. Y él le dijo: Hija, tu fe te ha salvado; ve en paz. (Lc. 8.43-48)

Jesucristo Gómez, al igual que Jesús, no tenía planeado este milagro. Si éste se dirigía a la casa de Jairo, aquél iba a Veracruz a atender el problema de la hija de Arcadio Jordán. Es la cajera de la aduana quien los entretiene. “Era una mujer cincuentona que llevaba tres años trabajando en la oficina central como pagadora de rayas. Para su mala fortuna estaba casada con un tipejo de lo peor habituado a los tragos y muy dado a meterse en negocios chuecos” (119). Es él quien la mete en aprietos, la raíz de sus males. El embrollo relacionado con el paso de un embarque de drogas que podía hacerlos ricos y felices la hizo salir perdiendo y debiendo incluso quince mil pesos. Ya nomás le faltaban seis mil pero ya no había modo de conseguirlos. “¿Qué buscas de nosotros? –preguntó por fin Jesucristo Gómez. –Dicen que usted hace milagros –respondió la mujer” (121). De igual modo, lo más fácil para Jesucristo Gómez hubiera sido hablar con el jefe a quien le debía la mujer, incluso Justo Irigoyen se lo sugirió. Pero en esta ocasión era necesaria una acción concreta. La fe de la mujer en

Jesucristo Gómez era semejante a la de la mujer del relato bíblico: “...usted puede conseguirme los seis mil. ¡Yo sé que usted puede, usted puede! –Lo empezó a tironear de la camisa, de las mangas, con toda su fuerza, desesperada” (122). Era una fe en la bondad de Dios para con el débil, una fe en que esa bondad triunfaría sobre el mal, sobre la injusticia. Y la manera en la que Jesucristo Gómez la auxilia es impresionante y simbólica: “tenemos nuestra sangre” les dice a sus discípulos –como en una ocurrencia–, acallando sus falsas hipótesis. La sangre. Sólo la sangre podía ayudar a esa mujer. Tanto él como sus discípulos venden un litro de sangre y hasta les sobra dinero. Juan en su primera epístola afirma que “la sangre de Jesucristo nos limpia de todo pecado” (1 Jn. 1.7); es una sangre salvífica, redentora. Así lo fue la sangre de Jesucristo Gómez para la cajera de la aduana, la sacó de su apuro, la *salvó*.

Si bien Jesucristo Gómez no muere crucificado redimiendo a la humanidad, sí realiza ingentes esfuerzos en pos de la justicia; además estas tres acciones guardan un paralelo con dos de los tres hechos clave en la misión de Jesús: la encarnación y la crucifixión. Las tres acciones son justas reelaboraciones –bajo el tamiz de la perspectiva del narrador que ya hemos desarrollado– de estos dos momentos. Restaría solamente la resurrección que será interpretada reproductivamente al final de la novela.

Los discursos de Jesucristo Gómez, al igual que los de Jesús, se encuentran mayormente en sus parábolas y en sus disputas. Sin embargo, los milagros que realiza el nazareno son rescritos en la novela a manera de discursos. J. Sobrino habla de los milagros como signos liberadores donde los pobres ven la salvación de “innumerables males cotidianos” (*Jesucristo* 116); y aunque no descalifica el carácter numinoso que poseen, hace hincapié en entender los milagros en relación a una opresión social patente. Entonces los hechos de

Jesucristo Gómez no son más milagros en el sentido de hecho extraordinario, sobrenatural, donde se demuestre la divinidad de Jesucristo; sino que son hechos más cercanos al discurso, a la concientización freiriana. De estas reelaboraciones me ocuparé a continuación, haciendo antes un breve paréntesis para hablar sobre lo numinoso.

Breve nota sobre lo “numinoso” en R. Otto

Otto, en su libro fundacional para la fenomenología de la religión, *La idea de lo santo*, define lo numinoso como “lo santo menos su componente moral menos cualquier otro componente racional” (14); es decir, todo aquello que queda cuando dejamos de razonar las hierofanías; lo cual provoca en el actor religioso un “sentimiento de criatura” donde “se hunde y se anega en su propia nada y desaparece frente a aquél que está sobre todas las criaturas” (19). Queda así prefigurado que lo numinoso sólo puede definirse a partir de los sentimientos que provoca en el ánimo del actor religioso, siendo una categoría más existencial que intelectual. Más adelante Otto señala que lo numinoso puede ser también considerado como *mysterium tremendum*. Lo *tremendum* entendido como “inaccesibilidad absoluta” (29) en el sentido de su comprensión, rasgo al que hay que añadir el carácter mayestático del objeto religioso, mismo que ocasiona en el actor religioso la *anihilatio* del sujeto⁹; y el de energía, “entendida como lo que acosa, activa, domina, vive, sin momento de descanso y sin residuo inerte” (35). Esta energía es aquella que motivará la persecución primera de la que habla Zambrano.

⁹ Además del texto bíblico y los himnos del cristianismo primitivo, en la poesía mística del Siglo de oro encontramos suficientes ejemplos de esto. Así, San Juan de la Cruz en su célebre poema “Noche oscura” nos comunica esta desaparición del sujeto en la última estrofa: “Quedéme, y olvidéme, / el rostro recliné sobre el Amado, / cesó todo, y dejéme, / dejando mi cuidado / entre las azucenas olvidado.”. Ante el Amado, en una intrincadísima comunión, el poeta desaparece logrando la tan anhelada unión mística.

En cuanto al predicado sintético de *mysterium*, Otto lo vincula con la reacción que provoca en el actor religioso: *stupor*, definida como asombro intenso. Este *mysterium* es en “esencia heterogéneo y opuesto a cuanto existe y puede ser pensado” (2), es ese algo inexplicable, esa realidad escondida y, acorde al cristianismo, progresivamente revelada hasta llegar a la persona de Jesucristo, quien rompe el velo que divide al lugar santo del lugar santísimo haciendo a cada creyente un sacerdote capaz de experimentar lo numinoso directamente.

Para ejemplificar lo hasta ahora dicho a partir del texto bíblico cabe recordar las palabras del profeta Habacuc que muestran acertadamente el “sentimiento de criatura” y de *anihilatio* que posee el actor religioso ante lo numinoso: “Mas Jehová está en su santo templo, calle delante de él toda la tierra” (Hab. 3.20). El versículo se contrapone al anterior en el cual el profeta denuncia la idolatría del pueblo de Israel; a diferencia de las piedras sordas y mudas incapaces de generar una hierofanía, y de causar *stupor* en el actor religioso; la sola presencia de Jehová en su santuario, en el lugar ya sacralizado, irradia inmediatamente numinosidad dejando mudos, ausentes, a los actores religiosos. Otro ejemplo, ahora individual, lo encontramos en la reacción del profeta Isaías en el capítulo 6 ante la visión del “Señor sentado sobre un trono alto y sublime [cuyas] faldas llenaban el templo. Por encima de él había serafines; cada uno tenía seis alas, con dos cubrían sus rostros, con dos cubrían sus pies y con dos volaban” (Is. 6.1-2). Nuevamente la manifestación del carácter mayestático del Señor se da en el templo y ante ella, el profeta exclama: “¡Ay de mí! que soy muerto; porque siendo hombre inmundo de labios y habitando en medio de pueblo que tiene labios inmundos, han visto mis ojos al Rey, Jehová

de los Ejércitos” (Is. 6.5). La actitud de Isaías denota nuevamente el asombro intenso y el sentimiento de criatura ante la numinosidad del tres veces santo¹⁰.

Los milagros de Jesús, que son en su mayoría reelaborados en *El evangelio*, se transforman en discursos de Jesucristo Gómez cuya performatividad busca ser trascendente. Son actos de enunciación que más que buscar ocasionar *stupor* en el actor religioso, buscan revolucionar la conciencia tanto del oprimido como del opresor, todo en redundancia de la justicia ya que como él mismo lo dice: “Aquí arriba la conciencia es nuestra lámpara. Vamos usándola para luchar” (165). Para entender esta transformación en el texto me referiré primero al episodio de la multiplicación de los panes, el cual cito tanto del texto lucano como de su rescritura en la novela.

San Lucas	Lucas Gavilán
Y cuando la gente lo supo, le siguió; y él les recibió, y les hablaba del reino de Dios, y sanaba a los que necesitaban ser curados. Pero el día comenzaba a declinar; y acercándose los doce, le dijeron: Despide a la gente, para que vayan a las aldeas y campos de alrededor, y se alojen y encuentren alimentos; porque aquí estamos en lugar desierto. El les dijo: Dadles vosotros de comer. Y dijeron ellos: No tenemos más que cinco panes y dos pescados, a no ser que vayamos nosotros a comprar alimentos para toda esta multitud. Y eran como cinco mil hombres. Entonces dijo a sus discípulos: Hacedlos sentar en grupos, de cincuenta en cincuenta. Así lo hicieron, haciéndolos sentar a todos. Y tomando los cinco panes y los dos pescados, levantando los ojos al cielo, los bendijo, y los partió, y dio a sus discípulos	Todo el día y toda la tarde se pasó Jesucristo Gómez oyendo a los campesinos de Mixquiahuala y dándoles su parecer. Llegó la noche y ahí estaba todavía el titipuchal de gente. Se acercaron los discípulos al maestro: —Diles que se vayan, ¿no? Aquí no hay dónde quedarse ni qué comer. —Denles un taco aunque sea —respondió Jesucristo. —Nosotros traemos nomás unos cuantos tlacoyos, pero no alcanzan. Es un montón de gente. De verdad eran muchos. Jesucristo regó con la vista a la multitud. La mayoría eran hombres, pero había también mujeres, niños y hasta ancianos. Algunos de los ejidatarios despojados empezaban a abrir su itacate y a sacar unas tortillas, nopalitos, tunas. Los que nada traían los miraban de lejos aguantándose el

¹⁰ Otto va más allá y establece un vínculo por demás sugerente entre la experiencia religiosa y la experiencia artística al decir que el término numinoso corresponde al término „sublime“, desde su acepción kantiana, pues éste “de un lado provoca un sentimiento parecido al terror, y de otro lado proporciona felicidad” (65); y más adelante afirma que los medios artísticos son capaces de expresar lo numinoso; sus ejemplos se centran en la arquitectura gótica, la poesía mística y la música de Bach y Mendelssohn por su capacidad de aludir a lo sublime, a la oscuridad, al silencio o al vacío.

<p>para que los pusiesen delante de la gente. Y comieron todos, y se saciaron; y recogieron lo que les sobró, doce cestas de pedazos (9.11-17).</p>	<p>antojo. Jesucristo detuvo a los del itacate: –No, así no se vale –dijo. Y pidió a sus discípulos que juntaran a la gente. Entonces habló: –Vamos siendo parejos, no es justo que unos coman y otros nomás se queden viendo. Los que traigan algo, tortillas, nopales, tlacoyos, un quesito, mucho o poco, lo que sea, lo van a poner aquí delante y luego lo repartiremos para que a todos nos toque igual. ¿Les parece bien? Así lo hicieron, y mientras unos encendían fogatas otros se pusieron a repartir de lo que se fue juntando. Alcanzó muy bien. Nadie se quedó con hambre. Hasta sobró (130-131).</p>
---	---

Jesús de Nazaret, el hijo de Dios, es presentado en el texto bíblico como el Señor de los cielos y de la tierra y omnipotente, hacedor de maravillas y milagros. No es un taumaturgo. J. Sobrino señala que los milagros de Jesús son “señal de acercamiento del reino; negarse a ellos era negarse a la cercanía misericordiosa de Dios” (*Jesucristo* 115). En el texto lucano los apóstoles contaban solamente con cinco panes y dos peces y necesitaban alimentar a cinco mil hombres, sin contar mujeres y niños. Sólo la misericordia divina, el brazo extendido de Dios a través de su unigénito podía obrar en medio de tal situación. Entonces Jesús levantó los ojos al cielo y comenzó a partir el pan y los pescados y continuó partiendo y continuó partiendo. Fue algo semejante a la tinaja de la viuda de Sarepta que perpetuamente la abastecía de harina (1 Reyes 17. 8-16). Un milagro de provisión. La clave está en la acción de levantar los ojos al cielo, a Dios y en las palabras de bendición. Ambas acciones denotan el carácter mayestático de Jesucristo. Y entonces se presenta el *mysteryum tremendum*, la multiplicación. Todos comieron y hasta sobró. Era una “señal” de que él era el Mesías “profetizado y profeta” (Lacueva 262). Este acto posee un componente numinoso pues no puede comprenderse en su totalidad, no necesita comprenderse. Esto al menos desde la interpretación tradicional. Para la teología de la liberación, los milagros demuestran principalmente la reacción de Jesús a la necesidad y “al

dolor de los pobres y débiles” (*Jesucristo* 116). En ese sentido, la acción de Jesús se traduce en discurso de Jesucristo Gómez. Jesucristo Gómez no mira a los cielos sino riega con su vista a la multitud; y no bendice la comida sino que al notar que algunos llevaban comida les dirige unas palabras. En ellas, primero, casi siguiendo el método freiriano, les hace ver la situación de injusticia: “que unos coman y otros nomás se queden viendo”, les remarca el pecado de su egoísmo; entonces los invita al compromiso, a la acción que transformará la realidad de injusticia, que permitirá “que todos les toque igual”. La concientización da fruto y todos cooperan, contribuyen al cambio. Son hombres que han experimentado un proceso de conversión. Su palabra no vuelve vacía.

Otro episodio que vale destacar es aquel que corresponde a resurrección del hijo de la viuda de Naím (Lc. 7. 11-17). En la versión de Lucas, Jesús compadecido de la mujer extiende su mano y toca el féretro donde llevaban el cuerpo exánime y a él le dice: “Joven, a ti te digo, levántate. Entonces se incorporó el que había muerto y comenzó a hablar. Y lo dio a su madre” (7.13-14). Importa aquí consignar la reacción que da el evangelista: “Y todos tuvieron miedo, y glorificaban a Dios” (7.15). Más que miedo, estupor, asombro intenso ante lo admirable del suceso. Increíble que un muerto resucitara. Pero Jesucristo Gómez no hace hablar a los muertos, hace que los vivos reaccionen, que se levanten de su letargo y de su inconsciencia; él mismo lo dice más adelante: “El Dios en el que yo creo es un Dios de vivos, no de muertos” (264). Es en ese sentido que le habla a la viuda de Nares, más que hablarle la zangolotea con sentido. Genoveva era una mujer infeliz, Dios se había olvidado de ella. Se había muerto su padre, su esposo y su hijo. Se sentía sola:

La viuda de Nares iba a soltar un chillido, pero Jesucristo la prendió de los hombros y se puso a sacudirla como a una mula atascada.

–Mi hijo... –aulló Genoveva

–¡Tu hijo no está muerto, estúpida! La que ha estado muerta eres tú. Siempre atendida a tu esposo, a tu padre, a tu hijo. ¡Floja, inútil, miedosa, inservible, muerta! [...] ¡Nadie va a vivir por ti!, ¡nadie va a

perder su tiempo compadeciéndote –gritaba Jesucristo Gómez –. ¡Tienes la fuerza de tu hijo, la sangre de tu hijo, el alma de tu hijo! Compréndelo, mujer. ¡Levántate, con un carajo! ¡Vive! (98)

Como lo ve Croatto, la muerte de la que hablan los evangelios y las cartas paulinas debe interpretarse como un estado de frustración que le impide al hombre su deseo de realización total, donde “la opresión anula al oprimido” (*Liberación* 111). De esta muerte la resucita Jesucristo Gómez. Igual que en el episodio de los tlacoyos, el método se repite. La hace ver su situación de opresión y la arrolla a la vida. Al resucitado no le preguntaron si quería vivir, del mismo modo Jesucristo Gómez no le pregunta a Genoveva si quiere salir adelante, no, la empuja violentamente. Y funciona. El doctor queda sorprendido y admirado: estupefacto.

Pero las palabras de Jesucristo Gómez no sólo se orientan a los oprimidos sino también a los opresores, quienes también son oprimidos. Recordemos que dentro del mundo novelístico de Leñero la escalerita superior-subordinado es interminable. Ocurre en el fragmento de la curación de suegra de Pedro. El relato bíblico lo resume en dos versículos: “Entonces Jesús se levantó y salió de la sinagoga, y entró en casa de Simón. La suegra de Simón tenía una gran fiebre; y le rogaron por ella. E inclinándose hacia ella, reprendió a la fiebre; y la fiebre la dejó, y levantándose ella al instante les servía” (Lc. 4. 38-39). Sin embargo, Lucas Gavilán dilata la extensión del acontecimiento. La suegra de Pedro moría del cólico y ya los doctores le habían dicho que nomás operándola. Pero era imposible porque Pedro no contaba con dinero para un médico particular ni con tarjeta del Issste o del Seguro. No había modo. Ya le habían puesto una veladora a la virgen de Zapopan y habían llamado a la curandera pero nada: futilidad de la superstición. A Jesucristo Gómez no le importó la negativa que los del Seguro le habían dado al pepenador y la llevó de inmediato a la clínica. Allí “*no esperó* a oír la letanía del médico de urgencias

y se lanzó como un buscapiés por las escaleras hasta la oficina del director de la clínica. Entró antes de que la secretaria lo detuviera” (69, cursivas mías). Los verbos y los adverbios que el novelista utiliza en este fragmento denotan un movimiento acelerado, casi imparable, del personaje. Es un movimiento que avanza sin importar los obstáculos. El recurso no es en vano pues en un mundo de injusticias urge la justicia, urge luchar por ella, no detenernos a oír a quien nada más desee obstruir el avance. La lucha por la justicia debe arrobar, arrasar, como un río que siempre sigue su cauce sin importar cuantos muros o casas le pongan en frente. Pero el director no puede hacer nada, y se exculpa diciendo que si la señora muere, sería por causa del sistema. En términos de Croatto, el director era un hombre sometido a la ley y a su exterioridad increativa, a su estructura fijada. No obstante Jesucristo Gómez siguió insistiendo aunque ahora el narrador condensa las palabras exactas del discurso en el adverbio reiterativo “dale que dale” y empleando el sustantivo “terquedad”:

Dale que dale, la terquedad de Jesucristo Gómez terminó venciendo al director de la clínica. El médico meneó la cabeza varias veces, oprimió un timbre para llamar a su secretaria y dijo:
–Voy a hacer una excepción (70).

Jesucristo Gómez ayuda al restablecimiento de la salud de la suegra de Pedro pero también libera de la opresión de la ley al director de la clínica, gracias a eso, aseguraría posteriormente a todos los pepenadores (70-72). No los libraría de las enfermedades, pero tendrían derecho al servicio médico gratuito, lo que ya es ganancia.

Con estos tres ejemplos se demuestra la vocación profética de Jesucristo Gómez denunciando las injusticias, haciéndoles frente y concientizando a los oprimidos. Su labor como intérprete de la historia se confirma en las numerosas discusiones con los seminaristas, miembros de la jerarquía católica e intelectuales religiosos a quienes les reclama que “[d]e un mensaje clarísimo y directo han hecho un aparato ideológico

aplastante”¹¹ (168). Estos ejemplos demuestran también que Jesucristo Gómez cumple de algún modo el proceso liberador de Jesús de Nazaret, del pecado, de la ley y de la muerte¹².

Por último me referiré a otro episodio que destaca porque la revolución del pensamiento, la concientización, se da incluso sin la intervención directa de Jesucristo Gómez. Es la historia del ciego de Jericó (Lc. 18. 35-43). En *El evangelio Jericó* Montaña monologa y es a través de ese monólogo que comienza a entender. Veamos algunos fragmentos:

–No veo claro –decía Jericó Montaña rascándose el entrecejo con el índice–. Me parece muy bien que ayude usted a los jodidos y estoy de acuerdo en casi todas sus críticas a los poderosos, pero a mi ver eso no basta para desencadenar en México una revolución ni siquiera un cambio. [...] Desde luego usted va a decirme, ya lo estoy oyendo, que las reglas del juego de nuestro sistema político están de tal forma trabadas y comprometidas con los intereses económicos, que no hay esperanza de cambiar el país por la vía democrática, de donde surge la necesidad de elegir el camino de la violencia si de veras se piensa en una transformación radical. [...] Pero entonces ¿por qué se queda usted cruzado de brazos? [...] usted hasta a lo mejor simpatiza con muchas causas y en lugar de duplicar esfuerzos prefiere ir más allá de los cambios eventuales y de los proyectos a corto plazo y lanzar un proyecto que los incluya a todos y los considere como parte de un proceso encaminado a transformar al hombre mismo y con él a toda la sociedad, de manera que algún día ya no haya siquiera necesidad de gobiernos y la justicia sea total. [...] Se va mejorando el hombre, cada hombre, ese hombre al que usted ayuda ahora como si en él estuvieran amontonados todos los hombres. [...] Más o menos, ¿verdad? Todavía no pesco bien la onda pero empiezo a ver claro pian piano, caray, qué difícil (228-230)

Aquí otra vez importa cómo el narrador emplea el verbo *ver* en tres distintas conjugaciones: *no veo*, *no acabo de ver*, *empiezo a ver*. En ese orden. Es una transformación progresiva del personaje a través de la utilización que hace del verbo *ver*. Primero un presente del indicativo a partir del cual empieza su monólogo reflexivo. Después una perífrasis verbal de duración modificada por el adverbio de negación que al final se transforma en una perífrasis también de duración ya sin el adverbio que sustituye el auxiliar „acabar de“ por „empezar a“. Ambas indican una acción en tránsito, y es que el proceso de liberación no es de otro modo: ya ha llegado pero no ha concluido. Progresa gracias a la toma de conciencia

¹¹ La cita nos recuerda inmediatamente a L. Althusser quien es el que desarrolla con detalle el término de aparato ideológico.

¹² Es una salvación de la triple alienación que menciona Pablo en su carta a los Romanos: el pecado, la máxima expresión del egoísmo”; la muerte, los impedimentos que el opresor pone al oprimido para obstaculizar su realización histórica; y la ley, que es la totalización de la voluntad de Dios en un horizonte cerrado.

por parte de los distintos actores sociales. La cita es iluminadora de igual forma porque encarna el deseo que seguramente tenía Jesucristo Gómez de que cada hombre fuera capaz de reflexionar sobre su presente y fuera capaz de entender la vía del cambio, el proceso. Jericó Montaña constituye el tipo ideal de oyente de Jesucristo Gómez. Con su reflexión nos damos cuenta de que lo que buscaba Jesucristo Gómez no era una revolución armada sino algo más profundo: un cambio en el hombre, en las estructuras de la sociedad, en su condición de vida. La ausencia de Dios en este pasaje nos permite emparentar más las palabras de Jericó con la escatología marxista que con el mensaje cristiano. Pero no importa, porque Jesucristo Gómez no busca una salvación de los pobres *más allá* sino en la historia. Sus palabras suscitan lo que Sobrino atribuye a las del nazareno: “la esperanza de que la liberación es posible. Y esto significa que los actuales milagros tienen que realizarse en presencia y en contra de algún poder opresor” (*Jesucristo* 118).

Pero Jesucristo Gómez muere. Lo matan. Igual que a Jesús de Nazaret, aunque éste resucita al tercer día. ¿Qué pasa con la resurrección en *El evangelio*? Pablo en su epístola a los Corintios señala que “si Cristo no resucitó, vana es entonces nuestra fe” (15.14); para él ese evento, el mayor de los milagros, es el pilar de la fe. Dada la perspectiva del narrador de la novela, el hecho de que Jesucristo Gómez se levantara de su tumba resulta inconcebible. No obstante, también para la teología de la liberación la resurrección es motivo de esperanza. Leñero reelabora el acontecimiento de la siguiente manera. Primero, los sepultureros les dicen a las mujeres que ignoran dónde quedó el cuerpo (306). El diálogo entre ellos concluye así:

—¿Supo cómo lo mataron?

El hombre del zapapico se quitó el sombrero y se apoyó en el palo de su herramienta como en un bastón:

–Para mí esos hombres no mueren nunca –dijo–. Pueden matarlos pero no se mueren. Al contrario, siguen cada día con más vida, como quien dice.
María Magdalena empezó a sollozar.
–Hay que echar la tristeza a la basura, señora. Acuérdesse de lo que él decía...El camino es para adelante y él no ha dejado de caminar.
–No tiene caso buscar a un muerto –completó el hombre de la cubeta. (306-307)

El pasaje es pintoresco, las acciones de los sepultureros son brevemente descritas, parecen acotaciones de un guión cinematográfico enriquecidas con el chispazo del símil del bastón. Son hombres sin nombre como los ángeles, descritos solamente por objetos que poseen, así como los visitantes celestes que sólo aparecen caracterizados con “vestiduras resplandecientes” (Lc. 24.5).

Ya después, en el pasaje equivalente a la aparición de Jesucristo a los discípulos (Lc. 24. 13-53), Santiago y Juancho Zepeda se dirigen a Yecapixtla en un camión. Allí comienzan a acordarse de las palabras y los hechos de Jesucristo Gómez. Entonces “un hombre de cabello muy negro aunque medio calvo” (309) les ofrece unas mandarinas y se pone a platicar con ellos sobre el recién asesinado, de quien había oído. Las mandarinas en la novela tienen un papel que no acabo de entender. El punto es que Jesucristo Gómez aparece comiéndolas en varias ocasiones. Así pues, el hecho de que tanto Gómez como el hombre del camión lleven consigo mandarinas es ya una manera de identificación entre ambos personajes. El hombre calvo es un sacerdote que trabaja con la gente en los pueblos, donde lo necesitan (313). Continúa la obra de Jesucristo Gómez. Es lo que les dice una vez que está con todos los discípulos. Tomás reniega diciendo que los curas no sirven para nada, que a Jesucristo lo mataron por la culpa de ellos. Es una reacción impulsada a causa de lo que el discípulo había visto, había logrado ver: que el grueso de la jerarquía católica no se llevaba bien con su maestro. Pero si algo enseñó Jesucristo Gómez fue a superar las apariencias, las generalizaciones. En este sentido, la identificación del sacerdote con Jesucristo Gómez ofrece una visión conciliadora entre la institución y el mensaje laico

concientizador que predicaba este último. Se ha transformado la realidad opresora, aunque sea un poco. Eso basta. El sacerdote termina defendiéndose de la mejor manera diciendo: “No me juzguen por lo que soy sino por lo que hago”. Pedro Simón lo acompaña a la salida y le dice en voz muy baja:

–Ahorita los ve así porque no es para menos, pero ya entendimos que el maestro no está muerto. Y eso es lo importante.

–Sí –dijo el hombre, tranquilo.

Se dio la media vuelta y salió a la noche (314).

No es una ascensión al cielo como la de Jesús de Nazaret. Es un internamiento en la noche, pues la tierra sigue estando llena de injusticias y la obra de Jesucristo Gómez –la de Jesús– requiere ser continuada. Hasta que se cumplan los tiempos.

4.3 Jesucristo Gómez: su divinidad

Es cierto que el personaje Jesucristo Gómez no es Jesucristo. Pero casi. O quién sabe. No es del todo humano. Porque la novela tiene a este respecto, y ésta es otra de sus genialidades, una posición ambigua, no ajena al resto de la narrativa leñeriana. C. Fuentes ha dicho que un rasgo innovador en la <<nueva novela hispanoamericana>> es precisamente que en ella “la certeza heroica se convierte en ambigüedad crítica, la fatalidad natural en acción contradictoria, el idealismo romántico en dialéctica irónica” (15). Para Fuentes el germen de este cambio está en la novela de la Revolución pero se consolida como un recurso plenamente consciente empleado por el narrador en *Pedro Páramo*. Al menos hablando dentro del panorama de la literatura mexicana. Allí los personajes están muertos pero también están vivos. Son mundos de ficción sin fronteras específicas. Desaparición de los personajes arquetípicos, predecibles, planos.

La ambigüedad de la naturaleza de Jesucristo Gómez se comprueba en dos pasajes. El de la confesión de Pedro y el de la transfiguración. En el primero Pedro Simón le dice a su maestro:

–Tú no te llamas en balde como te llamas porque eres el mismísimo Jesucristo, ése que vino a salvarnos hace un chorro de siglos.

Jesucristo Gómez empalideció.

–No le digan eso a nadie –dijo. Y se puso en pie inmediatamente. (132)

La identificación completa entre el nazareno y Jesucristo Gómez que hace Pedro Simón espanta al mexiquense. Debe callarla, como también lo aconsejó Jesús el bíblico. Continuando con el paralelismo, él sabía bien quién era, sabía que en efecto era “el Hijo de Dios viviente”, quien había de padecer por los pecados de los hombres. Entonces Jesucristo Gómez también sería Jesucristo y que le iba a tocar la muerte, igualito. Porque la historia se repite. Porque la vida de Jesús se ha vuelto un *tipo*, un modelo ontológico. Porque entonces Jesucristo Gómez ha visto más que los demás personajes, ha comprendido la historia, la novela. Así como lo comprendió Augusto Pérez, el protagonista de *Niebla*. Y es que para los lectores de *El evangelio*, esta declaración también nos envuelve en una neblina. I. Rodríguez respecto a esto apunta que la novela “cuenta en un ámbito natural y cotidiano para deja abierta la puerta para una interpretación sobrenatural” (37). Ambigüedad es la palabra precisa. Pero la duda tanto en los personajes como en el lector no es ya si Jesucristo Gómez es Dios, como sí lo era para los judíos; en la novela la gran pregunta es si Jesucristo Gómez es o no es Jesucristo. Por fortuna, las ambigüedades no requieren ser resueltas, solamente hay que notarlas.

Y todo se complica unas páginas más adelante en la escena de la transfiguración. Jesucristo Gómez, Pedro Simón y los hermanos Zepeda suben al monumento que hay en el Cerro Prieto:

El monumento era una simple bóveda pintada de amarillo y sostenida por cuatro castillos de concreto. Bajo la bóveda, sujeto con pernos a una cruz hecha también de concreto, se miraba a un cristo de madera antiquísimo tal vez de algún templo colonial. La intemperie había hecho estragos en la figura: no solamente había perdido el cabello, la corona de espinas y sus colores originales, sino además grandes trozos de madera del costado derecho, de la cabeza y de las piernas. Poco parecía ya una imagen religiosa. Era un garabato, un espantapájaros, un monstruo grotescamente adornado por esqueletos de flores silvestres.

Ante el Cristo del Cerrito se arrodilló Jesucristo Gómez mientras Pedro Simón y los hermanos Zepeda se tendían a la sombra de un aguacate enorme, agotados por el ascenso. Pasaron horas y el maestro seguía en el mismo sitio, como rezando. Lo más que hizo fue ponerse en pie y comenzar a increpar a la imagen monstruosa. En ese momento se soltó un viento fuertísimo en la cima del cerro, y con la tormenta de aire, de polvo, de ruidos, se amplificó la voz de Jesucristo Gómez hasta volverse parte del vendaval.

Pedro Simón y los hermanos Zepeda se asustaron. Ahora el maestro se había dado la vuelta para quedar frente a ellos, y a ellos lanzaba sus gritos, su cólera. La verdad, parecía un monstruo, como la imagen: tenía el rostro congestionado, tierroso, y con los brazos extendidos lanzaba puñetazos al cielo. El viento le abombaba la camisa, le volaba el cabello.

-¿Qué te pasa?

De la ira pasó Jesucristo al entusiasmo. (134-135)

Antes de hacer una reflexión más o menos profunda de este fragmento, es necesario considerar algunos conceptos.

Breve nota sobre religiosidad popular y sincretismo

El sincretismo es definido por M. Marzal como “la formación, a partir de dos sistemas religiosos, de otro nuevo, cuyas creencias, ritos, formas de organización y normas éticas son producto de la interacción dialéctica de los dos sistemas en contacto” (198). Este se dio en América a partir de los procesos evangelizadores de las órdenes católicas, los cuales toleraron la persistencia de las creencias indígenas a través de procesos de yuxtaposición y síntesis. Marzal distingue tres tipos de reinterpretaciones que se dan en el sincretismo: 1) Aquella donde se acepta el rito cristiano y se le da un significado indígena; 2) se conserva un rito indígena y se le da un significado cristiano y 3) se acepta el rito cristiano y su significado pero se le añaden otros significados. Es así como nace el catolicismo de las masas o catolicismo popular: como una fusión de la religiosidad católica y la religiosidad popular. L. Maldonado ha realizado un detallado estudio de esta última identificando los

siguientes elementos clave: lo mágico, lo simbólico, lo imaginario, lo místico, lo festivo, lo farsesco, lo teatral, lo comunal y lo político. Como ya lo comenté, para Bastian el lazo que unía estructuralmente a ambos catolicismos se quebró en la década de los 50, por lo que los catolicismos populares se asentaron y comenzaron a tomar caminos tan variados como las identidades en donde se gestaban. En México Jesús Malverde, el santo de los ladrones de caminos y más recientemente de los narcotraficantes, y la Santa Muerte, venerada sobre todo por comerciantes informales o delincuentes, son solamente un par de ejemplos. Por lo tanto no es un fenómeno que ocurra sólo en las comunidades rurales sino que ocurre también en los centros urbanos, mayormente en las clases sociales de la parte baja de la pirámide. Sí cabe decir, pues, que es un fenómeno de las periferias.

El sincretismo está presente también en religiones distintas al cristianismo, tal es el caso de los judíos sefarditas o de los musulmanes latinoamericanos quienes practican una religiosidad propia, según su marco socioeconómico en el que viven. Es un fenómeno que opera a nivel comunitario, que es duradero y busca defender todavía una *verdad* religiosa a diferencia del eclecticismo que se construye en y a partir de sujetos individuales, que es precario y privilegia más la funcionalidad, es decir, el valor de consumo.

El sincretismo forma parte del proceso de la construcción de las identidades; de acuerdo al esquema planteado en 2.1, correspondería al principio de integración de que habla Moscovici. Así ha aparecido en la novela de la tierra y ha adquirido su mayor representación estética, creo yo, en lo *real maravilloso* que pondera Carpentier (*El reino de este mundo*) donde inciden también las creencias africanas y posteriormente en la narrativa de José María Arguedas (*Los ríos profundos*), de Demetrio Aguilera Malta, (*Siete lunas y siete serpientes*) y de una manera tangencial en *El fiscal* de Roa Bastos sin olvidar la influencia previa de la obra de Miguel Ángel Asturias. De los elementos mencionados por

L. Maldonado es sin duda lo mágico y lo simbólico los que han sido utilizados con profusión en estas novelas y ponderados incluso como rasgos de defintorios de la identidad latinoamericana en oposición a los demás pueblos. Baste que el lector recuerde la relación entre Ti Noel y Mackandal, los personajes principales de *El reino de este mundo*.

En el principio de *El evangelio*, en torno al personaje de Juan San Juan se establece una disputa entre el catolicismo jerárquico y el catolicismo de masas que no es sino una lucha entre el pensamiento racional, moderno, increativo de las instituciones y el pensamiento mágico, crédulo, del pueblo. El padre Jiménez, después de saber que Juan San Juan había curado al hijo de engracia de un mal de ojo, lo acusa de andar haciendo pactos con el diablo y no sólo eso sino que lo denuncia a Salubridad. Pero es gracias al brebaje que Juan San Juan le da a Isabel que consigue embarazarse. Juan San Juan es una especie de curandero, de esos que abundan hoy todavía. Pensamiento racional 0 – Pensamiento mágico 1.

Como ya vimos en el fragmento de la curación de la suegra de Pedro Simón la intervención de la hierbera no había resuelto nada y Jesucristo Gómez sabía que las pócimas no funcionarían para calmarle el cólico. Si los médicos habían dicho que nada más una operación la salvaría, habría que operarla. Pensamiento racional 1 – Pensamiento mágico 1. Marcador final: empate: coexistencia de la catolicidad jerárquica y el catolicismo de masas: sincretismo.

Al monumento del Cristo del Cerrito, santuario del catolicismo popular, Jesucristo Gómez no subió a rezar, subió “como a rezar”. La utilización del nexa comparativo es fundamental a lo largo de la novela pues permite solamente la insinuación de una realidad

distinta a la racional y desmitificadora que se explicita en el “Prólogo”. Así también María David cuando sabe que está embarazada tiene el rostro “como iluminado” (20).

Pero ni María estaba iluminada ni Jesucristo estaba rezando, *increpaba* a la imagen monstruosa. Jesús de Nazaret, en cambio, sí oraba y a él se le aparecieron Moisés y Elías “con quienes hablaba de su partida” (Lc. 9.28-31). Increpar es una acción violenta. Uno increpa cuando discute, cuando está indignado o no está de acuerdo. Y Jesucristo Gómez cuando increpaba a la imagen, más que increpar a Dios, “maldecía a un mundo sordo y cobarde” (135)¹³. Luego se suelta el viento y acontece el *mysterium tremendum*, el único en todo el libro, el que sí provoca el *stupor* en los hombres del que habla Otto. Es casi una hierofanía porque en las hierofanías los lugares quedan consagrados y éste en cierto modo ya lo estaba. Es más un hecho mágico donde hay un proceso de asimilación entre la parte y el todo, el hombre se asimila a la imagen gracias a la naturaleza, los tres se manifiestan indivisos. Contigüidad simpatética, llama Maldonado a este efecto en su libro *Religiosidad popular* (71). El viento comienza a soplar fuerte, le alcanza a levantar la camisa y le llena el rostro de tierra, como a la imagen. Jesucristo Gómez llega a ser por un momento el Cristo del Cerrito, el objeto de la fe religiosa del pueblo. Y tanto este hecho como la confesión de Pedro deben mantenerse en el silencio. Como el personaje de Borges cuando ha mirado el aleph. Y cuando alguien más lo intenta definir no lo logra. Tal ocurre con el preso chimuelo que acompañaba a Jesucristo Gómez en la camioneta en la que muere. Sólo puede decir, después del temblor y de la fuga del otro preso, que: “[p]arece que este tipo fuera como no sé qué” (301).

¹³ Las oraciones imprecatorias están también presentes en el texto bíblico, especialmente en los Salmos. Un ejemplo claro es el Salmo 109 donde, no obstante, el salmista le sigue hablando a Dios.

Es cierto que la sociedad en la que le toca vivir a Jesucristo Gómez, su estrato social, es sincrético en su creencia en Dios y en los santos: es un catolicismo de masas. No obstante, la labor de Gómez no tiene nada que ver con despopularizar ese catolicismo; en mi interpretación, a Jesucristo Gómez poco le importa eso. Su labor profética, concientizadora, está orientada no a la fe sino a la *praxis* de esa fe, a la búsqueda de la justicia. Con la muerte de Jesucristo Gómez nos damos cuenta de que no era Jesucristo encarnado, se le parecía en sus acciones, era el cumplimiento del *tipo* de Jesucristo que configura una posibilidad de actuar en el hombre latinoamericano, y esa es la enseñanza que Leñero nos quiere legar, sin tanto bombo institucional: el mensaje bíblico de Jesucristo aún es capaz de desencadenar cambios intrahistóricos. Todo hombre que asuma el tipo que configuran las acciones de Jesús de Nazaret tendrá algo numinoso, algo inexplicable, se estará apartando de la borregada, por medio de sus obras sus obras estará alumbrando a los hombres, *reflejándoles* la luz del Cristo.

N. García Canclini emplea el término hibridación para señalar que en nuestras tierras “no funciona la oposición abrupta entre lo tradicional y lo moderno, tampoco lo culto, lo popular y lo masivo están donde nos habituamos a encontrarlos” (14). El sociólogo argentino-mexicano niega la existencia de objetos puros. Señala también que los países latinoamericanos son “el resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas, del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicaciones modernas” (71). La novela de *El evangelio* encaja mejor en estas categorías que en las de posmodernidad de R. L. Williams o la de posvanguardia de J. Amícola. El de *El evangelio* es un mundo de ficción sincrético donde coexisten la catolicidad jerárquica y el catolicismo de las masas, donde conviven lo sagrado y lo profano sin problema, donde se evidencian los grados de modernización en las sociedades

latinoamericanas. Es una novela de encuentros: la poesía, la religión, la creencia en Dios, la increencia en el diablo. La novela evidencia como pocas de su época el estatuto híbrido de la sociedad.

La novela de Leñero innova en su carácter de rescritura ficcional de un libro. Al mismo tiempo, recupera la representación de la identidad crística del latinoamericano y la realización de transfiguraciones ficcionales de Jesucristo, algo que solamente pocos autores, como Revueltas en *El luto humano*, habían hecho. Otra transfiguración ficcional importante me parece que es la novela del paraguayo Roa Bastos *Hijo de hombre*. Mi sospecha es que los ejemplos escasean aún viendo la situación desde hoy. En México, en 2010 apareció *Aparta de mí este cáliz* de L. H. Crosthwaite que retoma este rasgo crístico colocando a Jesucristo en un ámbito casi pandillero, barrial. Tres años antes salió *Recursos humanos*, segunda novela del jalisciense A. Ortuño que retoma la estructura mítica del sueño de Jacob combinándola con la imagen del Cristo crucificado para desarrollar su trama oficinesca. Es una secularización absoluta. Desconozco el fenómeno hispanoamericano en su totalidad. Puedo mencionar las obras de Aguilera Malta que novelan el catolicismo popular y recientemente las obras de Fernando Vallejo, Laura Restrepo y Mario Mendoza que conservan únicamente la imagen del Jesucristo abandonado en la cruz por el Padre para transmitir la soledad dolida del individuo y de la sociedad entera; y, en el caso de Vallejo, culpar a Dios por el estado de descomposición en que hemos anegado. En todo caso, al menos en México, el texto de *El evangelio* es único y ha tenido pocos seguidores quizá por el ahogamiento de las generaciones siguientes de escritores en lo absurdo, la apatía y el desencanto.

El evangelio de Lucas Gavilán: la novela como parábola

El evangelio de Lucas Gavilán es una rescritura ficcional cuya organización textual proviene del texto que es rescrito: el evangelio de San Lucas. Lucas Gavilán lo explicita en el “Prólogo”: “En mi trabajo seguí la versión castellana de la *Biblia de Jerusalén* ateniéndome a su división y titulación de capítulos y párrafos, y consignando siempre los versículos referidos” (10). Así, la novela se divide en 113 episodios aglutinados en 7 capítulos. Hay dos capítulos breves al principio y al final que enmarcan el centro de la narración: el ministerio, las parábolas, cuya distribución responde al lugar donde son dichas en el relato bíblico: Galilea y Jerusalén. Los capítulos flancos abordan el nacimiento, el bautismo y la tentación; la pasión y la resurrección. Es, por ende, una estructura episódica. M. Baquero señala que este tipo de novelas son unificadas en función de un protagonista, del esquema de viaje y de la intercalación de novelas cortas. Los tres rasgos confluyen sin ningún problema en *El evangelio*.

El hilo conductor es el protagonista Jesucristo Gómez, quien realiza un viaje por el estado de México, Michoacán, Guanajuato, Querétaro y llega a la capital. Es en este viaje, en este ir y venir del personaje donde entran en contacto con nuevas gentes y al mismo tiempo “con nuevas posibilidades novelescas, con seres que suponen otras tantas historias” (Martínez 32): intercalación de novelas cortas, subtextos, que poseen una estructura propia: unos poseen una estructura dramática, elaborada a partir de diálogos (*El evangelio* 286); algunos son sólo monólogos de un personaje (293), y otros más contienen mayores elementos narrativos (114) o introducen otros géneros discursivos (89). La forma episódica es antigua, proviene de la épica, y el relato bíblico la comparte, de ahí que Leñero la imite. En la literatura es continuada por Dante, Boccaccio y Chaucer y de ahí pasa ya formalmente

a la novela de caballerías y a la picaresca hasta concretarse con éxito total en *El Quijote* y *Tom Jones*. El desplazamiento físico en estas novelas es tan importante tanto como lo es la carretera en las *road-movie*. Es una forma de exteriorizar la evolución psíquica del personaje, sus transformaciones. A esta estructura episódica unificada a través del esquema de viaje es a lo que se refiere C. Caufield cuando señala que *El evangelio* posee una forma picaresca. Durante ese viaje Jesucristo Gómez va ayudando personas, concientizando a la gente a través de discursos. Gran parte de ellos son parábolas.

Según A. Cruz en los evangelios sinópticos hay un total de 43 parábolas distintas, de las cuales 33 se encuentran en Lucas siendo 17 exclusivamente suyas. Es el evangelista que más parábolas presenta. En *El evangelio* aparecen poco más de 20 parábolas como tal dada la aglutinación temática que el narrador realiza en varias ocasiones. Una quinta parte de la novela. Sin embargo, y es mi propuesta, la novela entera puede ser considerada como una parábola constituida por múltiples subtextos que a veces son parábolas. En los párrafos que siguen trataré de proveer argumentos que sostengan esta hipótesis y de paso analizaré dos elementos que confluyen en la novela: la inculturación de un mensaje y la transculturación de un lenguaje.

5.1 La parábola como género literario en El evangelio de Lucas Gavilán

Para la genología una parábola es una forma elemental o simple. A. Jolles, citado por K. Spang, señala que estas formas simples son “el fundamento de la ciencia de la literatura, aquella parte de la ciencia de la literatura que se sitúa entre la lengua como tal y aquellas configuraciones en las que se plasma algo definitivamente como forma artística” (45). Una forma intermediaria entre la oralidad y la literatura, en otras palabras. Spang complementa la idea diciendo que en las formas simples “a través del lenguaje en sus unidades

indivisibles se condensa y se configura la multiplicidad y la riqueza del ser y del suceder” (46). Formas simples pero no sencillas. De ahí la amplitud de significación que pueden poseer. Allí categoriza a las parábolas. Son formas simples porque no aparecen independientes sino que forman parte un texto. En ese sentido, son similares a los *exempla* medievales. Spang señala que el gesto básico del lenguaje que subyace en la parábola es el de la comparación, de ahí que J. R. Donahue en su artículo “Las parábolas de Jesús” dentro del *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo* no dude en definir las simplemente como un “símil desarrollado donde el objeto de comparación es la totalidad de la situación imaginada” (1149). H. Beristain en su multicitado *Diccionario* remarca su carácter didáctico “mediante el cual suele hacerse crítica de las costumbres y de los vicios locales o nacionales, pero también de las características universales de la naturaleza humana en general”. A. Cruz ya hablando específicamente de las parábolas de Jesús, destaca su parentesco más con el *mashal* judío que con el *parabolé* griego. Para él “toda parábola es una analogía narrativa que está al servicio de un argumento espiritual” (34) y señala cuatro requisitos: 1) son historias en movimiento que incluyen escenas sucesivas donde generalmente hay un contraste entre dos personajes, 2) son realistas en el sentido de que utilizan símbolos sencillos tomados del mundo cotidiano 3) evocan siempre una verdad más elevada de lo que a primera vista parece y 4) conducen siempre al oyente a la comprensión de conceptos difíciles produciendo sorpresa y a veces una enseñanza paradójica.

El evangelio de Lucas es el que contiene la mayor cantidad de parábolas, tal vez esa sea otra razón por la que Leñero haya escogido este libro y no otro para su interpretación reproductiva. No sólo eso sino que Lucas, en la interpretación de A. Cruz, tiene el objetivo de “resaltar el efecto ejemplar de cada relato para que la comunidad cristiana reflexione y

llegue a asumir un estilo de vida cristocéntrico” (72-73). En armonía con este comentario, J. Sobrino comenta que las parábolas son una sacudida de las conciencias de los oyentes. Si Jesús habló por parábolas hay que ver cómo se relaciona Jesucristo Gómez con estas formas discursivas. Varias de las veces es a través de citas o de alusiones al texto bíblico, haciendo referencia explícita a él o no. Ejemplo de esto último es la “Parábola del sembrador” la cual expone a los líderes del Consejo Agrarista Mexicano casi textualmente sin siquiera decir que proviene del Evangelio (109), a lo mejor no lo sabe. En otras ocasiones la reelaboración es menor, diríase que es casi una paráfrasis donde solamente se adapta el lenguaje, como en la “Parábola del grano de mostaza” que les narra a los discípulos intentando explicarles qué es eso de la llegada de la justicia (181). La reelaboración aumenta un poco en la “Parábola del buen samaritano” y en la parábola de “El rico malo y Lázaro el pobre”. En la primera solamente la geografía es actualizada y los oficios de los personajes: en vez de que un samaritano descienda de Jerusalén a Jericó, un campesino asciende a su rancharía situada en lo alto de una loma, el levita es ahora un comerciante, el samaritano “un viejo camionero que tenía fama de mujeriego y de borracho a quien acusaban de comunista y comecuras” (153) y la mesonera una vieja amante. A esta *contemporaneización* es a la que se refiere A. Cruz cuando apunta que las parábolas utilizan símbolos tomados de la cotidianidad. En el caso de “El rico malo y Lázaro el pobre” (204-206) no sólo la geografía y los oficios son traducidos, aquí Jesucristo Gómez cuenta una historia verídica situándola incluso en un tiempo específico: el alzamiento de los hombres de Emiliano Zapata. Las parábolas de Jesús carecen de temporalidad específica y son relatos verosímiles que parten de la observación de la vida diaria, pero no son hechos que hayan ocurrido realmente. Lo que el narrador hace en esta rescritura ficcional de la parábola es ir minando las fronteras entre el texto y el subtexto.

Las parábolas que merecen mayor análisis son aquellas que además de ser reelaboradas totalmente ya rompen los límites diegéticos entre el texto y el subtexto ya que el subtexto pasa a constituir un hecho simultáneo y comprobable a los hechos del texto. Es el caso de la parábola de “El rico necio” (Lc. 12.16-21) donde Lucas aclara que la historia que comienza a narrar Jesús sobre el hombre que acumuló riquezas es una parábola. Sin embargo, Lucas Gavilán introduce dentro del mismo universo diegético la historia de don Filemón Zenteno y el pleito a causa de la repartición de la herencia entre sus hijos. No obstante, Jesucristo Gómez puede utilizar un acontecimiento verídico para aplicar una reflexión moral: “Así les pasa luego a los que sólo viven para hacer dinero. Por eso les repito a cada rato: no anden preocupados pensando qué vamos a comer o cómo vamos a vestirnos; [...] ustedes preocupense por la justicia y yo les garantizo que no les faltará lo indispensable” (172-173). Lo mismo pasa con la reelaboración de la “Parábola del administrador infiel” (Lc. 16. 1-9) donde los protagonistas son dos personajes cuyas actitudes son contrastadas: Rosendo, el dueño del establo, y Calixto Jiménez, su administrador, cuya historia se “había convertido en la comidilla del municipio” (200).

Para A. Cruz las partes de la parábola consta de cuatro secciones: la introducción del hecho, la aparición del conflicto, la solución y la sentencia final. Es la estructura de toda narración: introducción-nudo-desenlace. En *El evangelio* los subtextos conservan la estructura inalterada.

J. Jeremias considera que “las parábolas son armas de combate” que nacen de la necesidad que tiene el pueblo de comprender lo que representa la llegada del Reino. También lo son para Jesucristo Gómez, sus parábolas son utilizadas sobre todo para ejemplificar la llegada de la justicia a un mundo injusto, y paralelamente provee modelos de comportamiento. Tal es el caso de la reelaboración de la “Parábola del buen samaritano”

donde Jesucristo le dice categóricamente a Trejo Santibañez, su principal oyente: “Si de veras busca aplicaciones prácticas al Evangelio, no se haga tonto y actúe como el camionero de mi cuento, por más ingenuo y esquemático que le parezca... No sé si me entienda, señor Trejo” (154). Si Trejo hizo caso, no es algo que aclare el texto. He ahí el carácter abierto de la parábola, su contigüidad con el enigma.

Lo que hace Jesucristo Gómez con las parábolas de Jesús es *inculturar* su mensaje. La inculturación M. Marzal la define como “la reflexión sobre el modo de presentar el mensaje cristiano universal, para que pueda ser entendido con las categorías y vivido con las símbolos de todas las culturas” (*Tierra*, 200), de ahí las equivalencias de los elementos que hace Jesucristo Gómez. Este concepto es el que nos permite llevar la categoría de parábola a un nivel mayor.

En el “Prólogo” Gavilán señala que busca “una traducción de cada enseñanza, de cada milagro y de cada pasaje al ambiente contemporáneo del México de hoy” (9) y más adelante que está dirigido a los cristianos “con el ánimo de acrecentar las enseñanzas que hemos recibido y fortalecer y depurar nuestra fe” (11). La parábola, veíamos, retoma elementos de un universo cotidiano y busca provocar un efecto reflexivo en el oyente. Así pues, podemos decir que *El evangelio de Lucas Gavilán*, además de ser una rescritura ficcional del evangelio según San Lucas y una transfiguración ficcional de Jesucristo, es también una parábola donde lo que se busca es volver a presentar a Jesucristo a los cristianos de la época.

5.1.1 La participación del lector

W. Iser escribió que la “clave en la lectura de toda obra literaria es la interacción entre la estructura de la obra y su receptor” (cit. en Rall 351). Si consideramos, pues, a la novela de *El evangelio* como una parábola entonces requerirá de la presencia del lector para resolver el enigma. J. R. Donahue afirma que “las parábolas son invitaciones abiertas que esperan una respuesta” (*Nuevo comentario* 1153) y A. Cruz señala que las parábolas “no se muestran impacientes por ofrecer soluciones fáciles e inmediatas, sino que se permiten el lujo de la incógnita” (32). Primero hay que preguntarnos ¿cuál es ese enigma o esa paradoja que nos presenta la novela?

J. M. Lipski han acertado en identificarla: “En *El evangelio de Lucas Gavilán* la paradoja radica en el hecho de que la vida de Cristo se relata en dos momentos históricos distintos, evidentemente separados, y, sin embargo, los personajes de la segunda “encarnación” se encuentran ya dentro de la época cristiana de México y conocen la vida del Jesucristo original” (cit. en Nigro 122). Esto tiene que ver con que los personajes de *El evangelio* guardan una relación ambigua con su hipertexto. El lector evidentemente conoce los vínculos pero ellos los desconocen. Ni identifican plenamente a Jesucristo Gómez como Jesús ni ellos se reconocen como las reencarnaciones que son a pesar de que sí demuestran poseer un conocimiento de la vida del nazareno. Ése es el principal enigma que ocurre dentro de la novela que el lector debe resolver. Y el mismo J. M. Lipski ha dado una respuesta: “Los que ignoran la historia se ven condenados a repetirla, y aun los que afirman poseer un conocimiento pasivo de algunos detalles históricos pueden titubear cuando les llega la hora de efectuar los cambios necesarios para evitar la circularidad histórica” (127). La naturaleza del texto como parábola exige de los lectores una respuesta, una acción, la cual es rozada por Lipski: el cristiano debe salir de esa pasividad en la que se encuentra,

ponerse a leer la historia de Jesús de Nazaret, interpretarla e imitarla empezando a trabajar para conseguir una sociedad más justa y equitativa.

El carácter fragmentario de la novela nos permite también hacer otras observaciones respecto a la manera en la que el lector puede leer *El evangelio*: después del “Prólogo”, puede procederse como uno lo prefiera. La crítica ha omitido que el “Prólogo” es una guía de lectura semejante al tablero de direcciones en *Rayuela*. El narrador, Lucas Gavilán, se dirige a sus lectores y los orienta en la manera en la que hay que leer y entender el libro e incluso postula un lector ideal: el cristiano. Para nada es el erudito que conoce el proceso de formación de los evangelios como lo señala J. L. Martínez, sino un cristiano con el deseo de hacer que su sociedad sea un lugar más vivible, menos injusto. No obstante, hay que destacar que en América Latina casi cualquier lector empírico posee, como rasgo identitario, la competencia literaria mínima para leer *El evangelio* debido al contexto en el que se inserta: todos en México, acotando la geografía, cuentan con el esquema de la vida de Cristo como parte de su horizonte y al saber que Lucas Gavilán escribe una paráfrasis del evangelio atenido estructuralmente al relato bíblico, conoce ya cuál será la historia, el orden cronológico, y presupone el argumento, el orden causal¹. El “lector implícito” que cuenta ya con la lectura del texto base que es el evangelio de Lucas deberá entender que el acto de lectura puede ser semejante. Esto es algo nuevo en la novela hispanoamericana. La rescritura ficcional no determina sólo el texto sino también su lectura. Todo lector de la Biblia sabe que la división en apartados, que dista en ocasiones de la división capitular,

¹ Sobre este punto, I. Rodríguez ha afirmado que el argumento de la novela ya no es la vida de Jesucristo Gómez pues el lector ya la presupone desde el inicio de la novela, sino que “el argumento está en el paralelo que se crea entre ambos documentos, en el suspenso que crea el paralelo distante” (“El problema del hombre...”, 35). Considero inadecuado el término de argumento y propongo sustituirlo por el de la expectativa de lectura. Siendo así, el argumento es la vida de Jesucristo Gómez pero la expectativa de lectura está centrada en cómo será rescrito cada fragmento, cada hecho. En este sentido, D. Anderson acierta en decir que la novela requiere del lector “*imaginative understanding as a process of repetition and mime*” (132).

responde a núcleos narrativos o enseñanzas específicas que por sí mismas son capaces de transmitir un mensaje. Así es posible leer respetando o no el orden. Lo mismo ocurre con *El evangelio*. El lector elige sabiendo que cada fragmento posee unidad, cohesión y un núcleo propio. La experiencia de lectura rompe la novela. Entonces no sólo el texto es una parábola, sino que cada subtexto –sin importar su estructura propia– es también una parábola que incultura el mensaje cristiano al México de los 70.

5.2 *El lenguaje en El evangelio*

Uno de los elementos que es constantemente reelaborado en *El evangelio* es el lenguaje. Los personajes en su mayoría forman parte de las clases sociales bajas y por lo tanto poseen un registro lingüístico popular. Ya Vicente Leñero había recreado este tipo de lenguaje en *Los albañiles*. Y es que en ambas novelas el objetivo básico del autor es la representatividad de una clase social oprimida. A. Rama en *Transculturación narrativa en América Latina* señala que el resurgimiento de este criterio en la narrativa latinoamericana se da con la novela regionalista entre los años de 1910 y 1940, mismo que “fue animado por las emergentes clases medias que estaba integradas por buen número de provincianos de reciente urbanización” (15). Estos autores provenientes de la clase media hacían suyas las demandas de los estratos inferiores y las introducían como elementos medulares de los mundos de ficción que creaban. Así, desde estos años quedó establecida entre gran cantidad de narradores del continente que “las obras literarias no están fuera de las culturas sino que las corona y en la medida en que estas culturas son invenciones seculares y multitudinarias hacen del escritor un productor que trabaja con las obras de innumerables hombres” (19). El escritor se erige como un portavoz y –por qué no– como un profeta.

Vicente Leñero, como antes Juan Rulfo o José Revueltas, no es ajeno a esta conciencia social. Es un hombre interesado en su entorno y en la misión que posee tanto el escritor como su obra en el mundo real. En el caso de su novelística, su intención no es la expresión de una conciencia indígena como en los textos de Rosario Castellanos o Carlos Montemayor; sus novelas son ante todo urbanas, centradas en la representatividad de los oprimidos en las ciudades, de los residuos humanos de la modernización.

En obras regionalistas como *Doña Bárbara* se registra una ambigüedad lingüística que, según A. Rama, “es reflejo fiel de la estructura social y del lugar superior que dentro de ella ocupa el escritor” (41). De ahí que la lengua de los narradores diste mucho de ser la lengua de los personajes y viceversa. Pero el proceso de asimilación va progresando y poco a poco la distancia entre el habla del personaje y del narrador va desapareciendo. Ya en escritores como Roa Bastos cuando los personajes son indígenas “se procura forjar una lengua artificial y literaria” (41). No se trata simplemente de remedar un dialecto, es una estetización de la lengua del “otro” que permite también la unificación lingüística del texto literario. El narrador-escritor se identifica completamente con la clase oprimida a la que representa. Esta evolución es la que A. Rama denomina transculturación narrativa cuyo tránsito es análogo a los principios de Moscovici a los que nos hemos venido refiriendo a lo largo de todo el trabajo. En México, Rulfo es el prototipo y el ejemplo cimero; además la influencia que ejerció sobre Leñero es innegable. Veamos la manera en la que el lenguaje narrador-escritor de *El evangelio* y el de los personajes está unificado.

Al principio de la novela vemos cómo el narrador demuestra la deixis afectiva e ideológica de la que hablamos en el capítulo 3 a través de la asimilación de su léxico con el de Juan Bautista.

Juan Bautista no tenía *pelos en la lengua*. Al principio lo confundieron con un merolico protestante, luego con un líder de la oposición, pero al fin se dieron cuenta de que el hijo del sacristán no obedecía consigna alguna de la iglesia, grupo o partido cuando se lanzaba a gritar sus verdades a cuanto funcionario, cacique, o sacerdote se le *ponía al tiro*. A todos los *riquillos y explotadores* les echaba su cantaleta, y usando malas palabras por cierto, porque Juan Bautista era muy mal hablado.

–¡Hijos de la chingada! –les gritaba frente a las oficinas públicas, en las plazas, en los atrios, en pleno mercado–. ¡Un día de éstos les va a llegar su hora, y ya verán!

También *la agarraba* contra los humildes que no sabían sino quejarse:

–¡Bola de pendejos, defiéndanse, no se dejen explotar! (45-46)

Esta serie de mexicanismos propios del habla popular van contagiando al lector del ánimo de la novela, lo van permitiendo simpatizar con la perspectiva y los propósitos de Lucas Gavilán, lo van inclinando hacia el lado del oprimido.

Igual que el narrador, Jesucristo Gómez también sabe adaptar su lenguaje en función de sus oyentes, sabe hablar en sus términos. Así lo demuestra en el episodio de “La pecadora perdonada” (Lc.7. 36-50) donde va a cenar con don Ventura Felguérez a un restorán a orillas de la carretera y se encuentran con una prostituta a la que el narrador llama “la morena”. Entre los tres se establece un fragmento unificado lingüísticamente pero donde el lenguaje de cada personaje es perfectamente identificable.

Como decía la otra vez la pobrecita aquella de la telenovela, ¿sabe qué decía?; la pobre pendeja decía chille y chille que andaba buscando un poco de amor. Eso mero, maestro. Lo único, la verdad. Y usted me entiende, yo estoy segura, porque usted es así como otra clase de hombre, no porque tenga un pio más grande, eso yo ni sé, ni me importa, sino porque ahorita que me oye y me ve con esos ojos de santo sabe que yo no soy tan puta como soy y de veras le digo la verdad cuando le digo que ando en busca de un poco de amor.

[...]

-Es putísima, maestro... Uh, si yo le contara.

[...]

-¿No tiene otra opinión de las mujeres, don Ventura?

-¡Cómo dice? –se descontroló el comerciante.

-¿Qué si no tiene otra opinión de las mujeres?

-Esta es una puta.

-Por eso. Para usted sólo hay mujeres que son puitas y mujeres que no lo son (105-106).

Algo semejante ocurre cuando habla con Toribio el protestante quien interrumpe las quejas que hombres y mujeres ponían delante de Jesucristo Gómez.

–El maestro es un hombre religioso, no es un político. Él vino a platicar con nosotros de las cosas de Dios. ¿No es cierto, maestro?

–¿Qué son para ti las cosas de Dios? –preguntó Jesucristo.

–Las cosas de Dios son las cosas de Dios –respondió Toribio-. A mí me interesaría saber, por ejemplo, que piensas tú de diferenciales doctrinales con los católicos.
Jesucristo dejó abierta una pausa mientras extraía de su bolsa trasera el pequeño libro desempastado y amarillento. Luego dijo:
–Vamos leyendo un pasaje del Evangelio, ¿les parece?
–¿Para qué?- preguntó Toribio.
–Para contestar a tu pregunta –aclaró Jesucristo, y abrió de golpe, al azar, el pequeño libro. No dio tiempo a que el aleluya protestara porque se echó a leer de corrido (257).

Lo que vemos en estos dos ejemplos es la habilidad de Jesucristo Gómez para adaptarse a su auditorio, utilizar sus mismas palabras encaminándolas hacia una enseñanza relativa a la justicia. En el episodio de la morena Jesucristo Gómez provoca en don Ventura la reflexión sobre los motivos que orillaron a la mujer a prostituirse, la desigualdad de género, el machismo la manera obtusa en la que fue sociologizada. Con Toribio, Jesucristo se aprovecha de que haya mencionado “las cosas de Dios” para de ahí conducir al oyente a notar su incapacidad de vivir el evangelio dentro de un horizonte histórico, la necesidad de ir a los oprimidos aunque no te reconozcan y te maten. Después de haber dicho eso no tiene nada más qué decir y se va, entre empujones y empujones se va. Los ejemplos en cuanto a la *pertinencia* del lenguaje de Jesucristo Gómez son numerosos, a los pepenadores les dice que serán “pepenadores de hombres”, a don Filiberto, el presidente municipal electo le habla en términos de justicia social, dos palabras que había empleado en su discurso de victoria, etcétera. Su lenguaje es pertinente y su mensaje es oportuno de la misma manera que hablar buscando la instauración de la justicia siempre será oportuno y apropiado.

El efecto que se genera en la narración es la unificación lingüística. No hay distancia en el lenguaje del narrador y de los personajes; asimismo, el protagonista Jesucristo Gómez sabe también eliminar las distancias entre su lenguaje y el de sus oyentes. Se superan las diferencias dentro del texto literario, no afuera.

La teología de la liberación fue una reflexión surgida a partir de una *praxis* popular. G. Gutiérrez señala, en un tono apologetico, que

es equivocado sostener que esta inteligencia de la fe partió de los sectores medios, y que sólo años más tarde se abrió la experiencia propia a los pobres; la verdad es que sus compromisos, intentos de organización, la fe estuvieron presentes desde el inicio de acuerdo con el nivel que ellos tenían en ese entonces (32-33).

Entonces, podríamos concluir que es el desarrollo de esa inteligencia de fe del pobre el que corresponde a los teólogos que sí provienen de una clase media. En el caso de Leñero, él tampoco es un pobre en el sentido material del término, sigue más bien la tradición de los autores regionalistas provenientes de la clase media que se ubican como intermediarios entre los oprimidos y las clases dominantes. *El evangelio* logra con éxito la inculturación² del mensaje de Jesús de Nazaret a la sociedad contemporánea a través de un lenguaje cuya efectividad reside en el extrañamiento que provoca. El término „extrañamiento“ proviene del formalismo ruso y es V. Shklovski quien mejor lo aborda. Para él, el arte tiene la misión de “impartir la sensación de las cosas como son percibidas y no como son sabidas (o concebidas)” (cit. en Todorov 12). Busca proveer al lector de una nueva perspectiva en oposición a la habitual visión de la realidad que sostenemos. En el caso de Leñero, es a través de la rescritura ficcional donde cada elemento es inculturado al México de los 70 que se consigue el efecto de renovar –desautomatizar– el mensaje de Jesucristo: dotarlo de la fuerza que la costumbre, el tedio, la capacidad in creativa de las jerarquías eclesiásticas y el olvido inconsciente, le arrebatan. Así que una vez leída la novela, “el lector ideal” deberá

² En la encíclica de 1990 *La misión del Redentor* Juan Pablo II señala la urgencia de la inculturación del evangelio en las diferentes sociedades. Es una tarea que califica de la siguiente manera: “urgente, por la sensibilidad actual ante la diversidad cultural, global, porque debe abarcar todo el mensaje cristiano, y difícil porque no puede poner en peligro la unidad de la fe” (Marzal 200). La novela de Leñero, publicada 11 años antes, gracias a la teología de la liberación ya había notado esa urgencia, logra ser global porque abarca lo más importante del mensaje cristiano y supera la dificultad señalando que más que la unidad e la fe importa la unidad en la lucha por la justicia.

volver al texto bíblico y habrá adquirido ya un nuevo horizonte, una nueva perspectiva para interpretar y *vivir* las palabras y las acciones del Cristo.

El evangelio se inserta en la tradición literaria relacionándose claramente con la novela social o de protesta cuyos antecedentes están en la novela regionalista de los 30 y de los 40. Ya lo había hecho en *Los albañiles* y lo retoma explícitamente 15 años más tarde. Es un situar otra vez sus mundos de ficción en las clases sociales bajas, ya no en la clase media como lo hizo en *El garabato* y en *Estudio Q*. Continúa en ese sentido con lo hecho por Rulfo y Revueltas. En Hispanoamérica están narradores como Roa Bastos y Asturias que cultivan una veta semejante. Es una novela donde la transculturación narrativa se ha dado por completo.

La fragmentación narrativa de *El evangelio* tiene sus antecedentes en la novela mexicana del siglo XX en *Cartucho* de N. Campobello aunque es con *Pedro Páramo* y *La feria* donde consigue una cima. La novela de Arreola tiene un referente como hilo conductor, a saber, el evento que está por celebrarse, por lo tanto cuando éste concluye, acaba la novela. En torno a él giran las voces y las acciones. Cada fragmento posee, en efecto, independencia, baste recordar los diálogos que sostiene uno de los personajes con el sacerdote en el confesionario. No obstante, me parece que hay ciertos rasgos del texto que sólo se consiguen a través de la interconexión con el resto de la obra. Con *El evangelio* esta interrelación es menor, casi nula. Cada fragmento es capaz de proveer una enseñanza al igual que en el texto bíblico y es posible comprender el mensaje de cierto episodio sin recurrir a la novela entera. Se diría, dentro de la semiótica del texto, que estamos en *La feria* ante secuencias o “fragmentos que responde a uno de los tópicos parciales que se

resumen en el tópico textual”; y en *El evangelio* ante subtextos, definidos por Martínez Fernández como “fragmentos del texto dotados de autonomía y completez” (26).

La utilización de formas menores o géneros menores como formas condicionantes de la novela entera; y los procesos intertextuales e interdiscursivos que se establecen dentro del texto son parte de una técnica cultivada con profusión durante la década de los 70 sobre todo por M. Puig en Argentina. Leñero había elaborado con éxito una novela policiaca en *Los albañiles* trastocando la estructura inspirado a lo mejor en Borges y en la novela *Les gommés* (1953) del francés A. Robbe-Grillet. En *El evangelio* recupera esta técnica utilizando la parábola que es una forma simple como una forma rectora de la novela y de su lectura. M. Puig incorpora a sus novelas el género folletinesco sentimental en *Boquitas pintadas* y en *El beso de la mujer araña* intercala ensayos enteros dentro de la obra produciendo fenómenos interdiscursivos de gran interés. También hay influencia del discurso cinematográfico (el montaje) en obras como *Pubis angelical*. En México está la refuncionalización de la forma picaresca que hace L. Zapata en *El vampiro de la colonia Roma* y, anteriormente, el trabajo de Arreola con la fábula y los bestiarios.

Últimas consideraciones

i. El hombre en el camino

El proceso de liberación es un camino muy transitado. No en vano los cristianismos liberacionistas encuentran en el éxodo narrado en el Pentateuco un paradigma. El pueblo judío es esclavo de Egipto, vive oprimido, alienado de su condición de hombre, es el *no persona*. Clama a Dios y Él atiende a sus súplicas. Escoge a Moisés, líder y profeta, y lo envía a ellos. Este hombre de 80 años, con la ayuda de Aarón, Josué y otros hombres, conduce a su pueblo hacia la liberación. Aunque el trayecto es largo y lleno de contratiempos. Dura 40 años. Al final alcanzan Canaán, la promesa. Gracias a Dios. Pero el tiempo pasa y pasa y se multiplica el estado de postración de la humanidad. Ser-para-la-liberación. Los oprimidos son tan vastos como las estrellas en el cielo. La raíz de toda esa opresión es el egoísmo, es el germen de las desigualdades. A partir de él se ramifican innumerables males: el ansia –la obsesión– con el poder, el excesivo apego a los bienes materiales, el ensimismamiento. Y el egoísmo vuelto actitud, *modus vivendi*, se encarna en todas las estructuras humanas, las va cubriendo como si fuese una plaga, pervirtiéndolas. El resultado son colectividades explotadas, pueblos oprimidos. En la periferia sobre todo: en las orillas, en los cinturones. África, América latina y Asia son colonizados y situados al margen de la civilización occidental, como las piedras que pueden pulirse y luego desecharse. Consecuencia del proyecto de la modernidad como perpetuo diseño. Entonces nos queda mirar atrás, buscar salidas, encontrar modos de acción útiles y suficientes acordes a cada horizonte.

No muy lejos, enclavado en una cruz, sangrante, con los cabellos húmedos, un hombre: INRI. A él lo mataron, injustamente. No era algo que *mereciera*. No había sido un

homicida ni un saqueador. Simplemente fue un hombre cuyos hechos repercutieron en una vida mejor –más digna, más en paz– para quienes lo oían y presenciaban sus milagros; para quienes lo necesitaban. Un hombre, entonces, diferente. Dios *hecho* hombre: Dios encarnado. Pero lo apresaron y le hicieron cargar una cruz por todo el camino que llevaba al Gólgota. Un hombre más en tránsito: vía crucis. Y luego le ataron las manos y los pies y lo erigieron como si fuera la serpiente de bronce del Pentateuco. Y, expuesto allí en el altar, quinientos, dos mil años más tarde, mira con rostro sufriente a los resignados. Porque los seres humanos, animales de costumbres, se resignan a la condición que les tocó, como si fuese un sino inviolable. Vagan por el desierto en círculos y los zapatos y el alma se les desgastan. Por eso Cristo se baja de la cruz a removerles la conciencia. Se encarna (aunque si miramos bien nunca ha dejado de obrar en la historia). Y entonces les dice que la vida puede ser distinta en este lado –intrahistóricamente. Que la justicia puede comenzar a vislumbrarse si nosotros empezamos a atizar las manos, los pies, la boca; si los echamos a andar. Que no hay que esperar –inmóviles, dolidos– hasta que se agote el tiempo y el Creador use la criba y todo lo ordene. Pero no es Jesucristo, el de hace dos mil doce años, quien concientiza, es alguien que se le parece, un hombre de carne y hueso, un cumplimiento del *tipo*, del modelo ontológico que legó el nazareno. Y entonces el camino, aunque siga siendo doloroso, parece adquirir un sentido. Alguien ha encendido un candil.

El pueblo latinoamericano, en su realidad de opresión, es un pueblo crucificado (dependiente, sometido, esclavizado, colonizado, dominado). Se percibe también con esperanza de alcanzar la bienaventuranza prometida: la liberación como meta. Aquí, aunque no ahora; mañana. Porque el Pentateuco finaliza y el pueblo de Israel está muy cerca de Canaán pero aún no ha atravesado los muros. ¿Escatología frustrada? No:

persistencia de la fe intrahistórica, necesidad de permanencia de la acción liberadora. Necesidad de un Jesucristo Gómez, de varios.

ii. Hacia una taxonomía de lo divino: hipótesis

Si como escribió el narrador borgiano, hay en algún rincón de la geografía una biblioteca donde existen todos los libros –como en un presente eterno, en una Babel de alfabetos conocidos–, los escritos y los que están por escribirse; entonces este centenar de páginas constituye apenas un capítulo de un libro que estudia con detalle las representaciones de lo divino en la llamada <<nueva novela hispanoamericana>>, señalando que hay tendencias que se hacen explícitas con el paso de los años y que es posible catalogar para facilitar su estudio. El libro identifica 4 grandes categorías que explica a partir de una novela o un corpus de narraciones considerados paradigmáticos:

Uno. El dios *aquel* o la metaficción de lo divino: Borges, a partir de sus múltiples lecturas de filosofía, metafísica, mitología y literatura; es el primero que configura dentro de sus cuentos un dios colocado en un plano superior –tal vez ficcional– cuyo orden es distinto al del hombre pero que ocupa algún sitio del infinito.

Dos. El dios terrenal o la secularización absoluta de lo divino: En *Sobre héroes y tumbas* de Ernesto Sabato se atestigua un desplazamiento total de los rasgos de lo divino hacia elementos profanos y seculares convirtiendo la novela misma en una búsqueda metafísica y epistemológica: el arte como bálsamo, como mecanismo de redención y al mismo tiempo –dentro del mundo de ficción– disolución de las fronteras entre lo sagrado y lo profano: jerarquías variables, imprecisas.

Tres. El dios encarnado o la sociologización de lo divino. Aquí, junto a *Hombres de maíz* de Miguel Ángel Asturias e *Hijo de hombre* de Augusto Roa Bastos, aparece *El evangelio*

de Lucas Gavilán de Vicente Leñero. En esta trilogía se observa perfectamente cómo los narradores de la <<nueva novela hispanoamericana>> tienden a representar el fenómeno de la encarnación de lo divino explorando sobre todo su humanidad, su historicidad y su popularización.

Cuatro. El dios desarraigado o la perversión de lo divino: Las novelas *Satanás* y *La virgen de los sicarios* de los colombianos Mario Mendoza y Fernando Vallejo parten del vacío, un estado de ánimo producto de una Colombia que se extingue entre la impunidad, la crueldad y el inminente decaimiento de todas las instituciones. Dios aquí aparece como un interlocutor directo, un hueco con nombre aunque lejano, quien es también el culpable de los horrores actuales. Es el dios-diablo, el padre que ha abandonado a su hijo.

iii. Literatura y signos de los tiempos: pistas

Con motivo de la entrega del Nobel a Vargas Llosa hace ya dos años, el teólogo peruano Samuel Escobar publicó una nota en el sitio de internet *Protestante digital* donde cuenta que de su maestro Juan A. Mackay aprendió que “para entender las señales de los tiempos en un país o en una región las buenas obras literarias eran imprescindibles”. Y es que más que una lectura cristiana de las novelas, conviene una lectura teológica, entendida ésta como una lectura que conciba a la realidad como un lugar teológico. Así, la literatura se convertirá en una herramienta utilísima para entender los signos de los tiempos que no son sino las preguntas que plantea el hombre actual, sus necesidades, sus inquietudes, sus dolores, su caos, sus expectativas. Es una lectura desde un horizonte de fe, sí, pues es capaz de percibir la obra de Dios –el moverse de su Espíritu– en el tiempo y en el espacio. Es una lectura complicada, expuesta al riesgo de la charlatanería, de la interpretación falsa. No pretende ser adivinatoria precisamente porque se fundamenta en el constante cotejo con el

texto bíblico donde se narra la historia de la salvación en el pasado, en el presente y en el futuro. Es, por ende, una lectura con posibilidades escatológicas que debe despertar la vocación profética del creyente.

El evangelio de Lucas Gavilán de Vicente Leñero es una novela que rescata como pocas los rasgos identitarios crísticos que posee el pueblo latinoamericano: la condición de oprimidos y de pueblo crucificado que enarbolan los teólogos liberacionistas. Por ello es más propensa a una lectura teológica, que es la que a lo largo de todo el trabajo he intentado desarrollar. El México que me ha tocado vivir, el del siglo XXI, ha padecido mucho, es como si se estuviera acercando al polvo. Es un México que no puede quedarse como está. Entonces la novela de Leñero se manifiesta al lector de hoy como un documento vigente. Más allá de ser una rescritura ficcional del evangelio lucano, una transfiguración ficcional de Jesucristo, una parábola; el texto continúa siendo una invitación a hacer de la fe una praxis vital que repercuta en una sociedad más justa y digna.

iv. Final

Dentro de la ciencia ficción, o muy cercana a ella, ha surgido un subgénero literario denominado post-apocalíptico. En él los personajes se sitúan en un mundo, más que vacío, disperso: el último escalón en el proceso de alienación y enajenación: el individuo aislado, temeroso, pero con esperanza, una mayor quizá que en personajes de otros subgéneros. Han sobrevivido una catástrofe: un apocalipsis. Se han dado cuenta de que quizá el final definitivo no exista. Por eso la búsqueda de las maneras de alzar los hilos, el intento desesperado de edificar nuevos barandales, nuevos ejes del mundo.

La justicia que nos es posible alcanzar en la tierra será mínima en comparación a la que sea instaurada en el tiempo extra-histórico, hecho que no exime al creyente de su responsabilidad como agente de cambio. Porque, por más mítico que parezca el futuro, la historia habrá de llegar a su consumación y se nos revelará el uso definitivo de las cosas, el lugar definitivo de los hombres. La esperanza dejará de existir pues verá su cumplimiento después del apocalipsis. Para nada un mundo solo, lleno de ceniza como el que nos representan las novelas post-apocalípticas. En vez de ello, un mundo con el mar congelado, sin necesidad de focos, sin necesidad de concientizadores, ni de profetas. Liberación consumada.

Novelas de Vicente Leñero consultadas

Leñero, Vicente. *Los albañiles*. Barcelona: Seix Barral, 1964.

----- . *Estudio Q*. México: Joaquín Mortiz, 1965.

----- . *El garabato*. [1967]. México: Lecturas Mexicanas, 1985.

----- . *La voz adolorida*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1971.

----- . *Redil de ovejas*. México: Joaquín Mortiz, 1973.

----- . *El evangelio de Lucas Gavilán*. [1979]. México: Joaquín Mortiz, 2007.

Bibliografía consultada sobre Vicente Leñero

Anderson, Danny. *Vicente Leñero. The novelist as critic*. New York: Lang, 1989.

Cuafield, Catherine. "The influence of liberation theology and the lucan hypertext on the fate of Jesucristo Gómez in Vicente Leñero's *El evangelio de Lucas Gavilán*", *Hispanic Journal*. Fall, 2000, 21:2, pp. 527-549.

Martínez Morales, José Luis. "Leñero: ficción de la realidad, realidad de la ficción", *Texto crítico*. Mayo-agosto, 1984, 10:29, pp. 173-187.

----- . "Vicente Leñero: de San Lucas a Lucas Gavilán". 8 de abril de 2012. <<http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/7614/1/2001v9p235.pdf>>.

Nigro, Kirsten (comp.). *Lecturas desde afuera: ensayos sobre la obra de Vicente Leñero*. México: El Milagro, 1997.

Pellicer, Juan. "Vicente Leñero: entre la fe y la parodia". 3 de abril de 2012. <<http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/4708/4708/pdfs/47pellicer.pdf>>.

Rodríguez, Israel. "El problema del hombre y Dios en dos novelas de Vicente Leñero: *Redil de ovejas* y *El evangelio de Lucas Gavilán*" en Rodríguez, Israel. *El hombre y las metáforas de Dios en la literatura hispanoamericana*. Miami: Ediciones Universal, 1991.

Bibliografía general

- Aguilera Malta, Demetrio. *Don Goyo*. Quito: Ediciones Antorcha, 1938.
- Amícola, José. *Camp y posvanguardia. Manifestaciones culturales de un siglo fenecido*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Aquino, Tomás de. *Suma Teológica*. versión de Leonardo Castellani. Vol. 1. Buenos Aires: Club de Lectores, 1994.
- Bastian, Jean Pierre. *La mutación religiosa*. México: FCE, 1997.
- Bauman, Zygmunt. *Vidas desperdiciadas*. trad. de Pablo Hermida Lazcano. Barcelona/México: Paidós, 2005.
- Baudrillard, Jean. *Cultura y simulacro*. trad. de Antoni Vincens y Pedro Rovira. Barcelona: Kairos, 1984.
- Berkhoff, Luis. *Teología sistemática*. trad. de Felipe Delgado. México: Antorcha de México, 1969.
- Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. trad. de Andrea Morales. México: FCE, 1981.
- Berryman, Phillip. *Teología de la liberación. Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina*. trad. de Sergio Fernández Bravo. México: siglo XXI, 1989.
- Boff, Leonardo. *Eclesiogénesis*. trad. de Juan Carlos Rodríguez. 4a ed. Santander: Sal Terrae, 1976.
- . *Jesucristo el liberador*. trad. de Jesús García Abril. Santander: Sal Terrae.
- Brown, Raymond, et al. *Nuevo comentario Bíblico San Jerónimo*. trad. de José Pedro Tosaus. España: Editorial Verbo Divino, 2004.
- Brueggemann, Walter. *Teología del Antiguo Testamento*. trad. de Francisco J. Molina de la Torre. Salamanca [España]: Sígueme, 2007.
- Brushwood, John. *La novela hispanoamericana del siglo XX. Una vista panorámica*. trad. de Raymond L. Williams. México, FCE, 1984.
- Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill, 1996.
- Chihu Amparán, Aquiles. *Sociología de la Identidad*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.

Croatto, José Severino. *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas*. Buenos Aires: Nuevo Mundo, 1973.

----- . *Hermenéutica bíblica*. Buenos Aires: La Aurora, 1984.

Cruz, Antonio. *Parábolas de Jesús en el mundo posmoderno*. Barcelona: CLIE, 1998.

Drobner, Hubertus. *Manual de Patrología*. trad. de Víctor Abelardo Martínez de Lopera. 2a ed. Barcelona: Herder, 2001.

Echeverría, Bolívar. *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM/Equilibrista, 1994.

Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. trad. de Luis Gil. Madrid: Guadarrama, 1973.

Forster, E. M. *Aspectos de la novela*. versión castellana de Guillermo Lorenzo. Madrid: Debate, 1995.

Fountain, Thomas E. *Claves de interpretación bíblica*. 9ª ed. El Paso: CBP, 1985.

Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. trad. de Jorge Mellado. 8a ed. México: siglo XXI, 1973.

Fuentes, Carlos. *La nueva novela hispanoamericana*. México: Joaquín Mortiz, 1969.

Gálvez, Marina. *La novela hispanoamericana contemporánea*. Madrid: Taurus, 1987.

García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1990.

Gergen, Kenneth. *Realidades y relaciones aproximaciones a la construcción social*. Barcelona: Paidós, 1996.

Giménez, Gilberto. “La identidad social o el retorno del sujeto en sociología”, en Méndez Mercado, Irene (coord.). *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*. México: UNAM, 1996.

Goldmann, Lucien. *El hombre y lo absoluto*. trad. de Juan Ramón Capella. Barcelona: Península, 1985.

Gottwald, Norman K. *The hebrew bible. A socio-literary introduction*. Philadelphi: Fotress Press, 1985.

Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación*. 17a ed. Salamanca [España]: Sígueme, 2004.

- Habermas, Jürgen. *Entre razón y religión: dialéctica de la secularización*. trad. de Pablo Largo. México: FCE, 2008.
- Hendrikssen, William. *Comentario al Nuevo Testamento: Evangelio según San Juan*. trad. de José María Blanch. Michigan: Libros Desafío, 1981.
- Jameson, Fredric. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. [1984] trad. de José Luis Pardo Torio. Barcelona: Paidós, 1991.
- Küng, Hans. *Ser cristiano*. trad. de J. María Bravo Navalpotro. 3a ed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977.
- Lacueva, Francisco. *La persona y la obra de Jesucristo*. Barcelona: CLIE, 1979.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe*. [1974] trad. de Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte. 2a ed. México: FCE, 1985.
- Larrain, Jorge. *Identidad y modernidad en América Latina*. México: Oceano, 2004.
- Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. trad. de Joan Vinyoli y Michelle Pendanx. Barcelona: Anagrama, 1986.
- Löwy, Michael. *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. trad. de Josefina Anaya. México: siglo XXI, 1999.
- Luc-Marion, Jean. *El ídolo y la distancia*. trad. de Sebastián Pascual y Nadia Latrille. Salamanca [España]: Sígueme, 1999.
- Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*. trad. de Francisco Duque. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro, 1970.
- Lyotard, *La condición posmoderna*. trad. de Mariano Antolín Rato. Madrid: Cátedra, 1984.
- Maggi, Alberto. *Las bienaventuranzas*. trad. de Jesús Peláez. Córdoba: El Almendro, 1995.
- Maldonado, Luis. *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Madrid: Cristiandad, 1975.
- Mallea, Eduardo. *Todo verdor perecerá*. [1951]. Madrid: Cátedra, 2000.
- Marramao, Giacomo. *Cielo y tierra: genealogía de la secularización*. trad. de Pedro Miguel García Fraile. Barcelona/México: Paidós, 1998.
- Martínez Fernández, José Enrique. *La intertextualidad literaria: base teórica y práctica textual*. Madrid: Cátedra, 2001.

- Marzal, Manuel. *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta, 2002.
- Mateos, Juan. *El evangelio de Juan: análisis lingüístico y comentario exegético*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971.
- Mead, George. *Espíritu, persona y sociedad desde el punto de vista del conductismo social*. trad. de Floral Mazia. México: Paidós. 1993.
- Mignolo, Walter. *La idea de América Latina*. trad. de Silvia Jawerbaum y Julieta Barba. Barcelona: Gedisa, 2007.
- Moeller, Charles. *Literatura del siglo XX y cristianismo*. trad. de Valentín García. 5 vols. Madrid: Gredos, 1970-1999.
- Otto, Rudolf. *Lo santo*. trad. de Fernando Vela. Madrid: Alianza, 1980.
- Paz, Octavio. *Los hijos del limo*. Barcelona: Seix Barral, 1974.
- Pimentel, Luz Aurora. *El relato en perspectiva*. 2a ed. México: siglo XXI, 2002.
- Rall, Dietrich (comp.) *En busca del texto*. trad. de Sandra Franco y otros. México: UNAM, 2008.
- Rojas-Mix, Miguel. *Los cien nombres de América*. Barcelona: Lumen, 1991.
- Salinas, Adela. *Dios y los escritores mexicanos*. México: Nueva imagen, 1997.
- Schaeffler, Richard. *Filosofía de la religión*. trad. de José María Hernández Blanco y Fermín Cebrecos Bravo. Salamanca [España]: Sígueme, 2003.
- Sobrino, Jon. *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. México: Universidad Iberoamericana, 1994.
- . *Jesús en América Latina*. Santander: Sal Terrae, 1982.
- Theissen, Gerd. *El Nuevo Testamento. Historia, literatura y religión*. [2002]. trad. de María del Carmen Blanco Moreno y Ramón Alfonso Díez Aragón. Santander: Sal Terrae, 2003.
- Tillich, Paul. *Teología de la cultura y otros ensayos*. trad. de L. Wolfson y J. C. Orries. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.
- Todorov, Tzvetan (comp.). [1965]. *Teoría literaria de los formalistas rusos*. trad. de Ana María Nethel. México: siglo XXI, 1976.
- Vattimo, Gianni. *Crear que se cree*. trad. de Carmen Revilla. Barcelona: Paidós, 1996.

Weber, Max. *Economía y sociedad*. ed. de Johannes Winckelmann. 2 vols. México: FCE, 1969.

Williams, Raymond L. *The postmodern novel in Latin America. Politics, culture and the crisis of truth*. New York: St. Martins Press, 1995.

Xirau, Ramón. *Cuatro filósofos y lo sagrado*. México: Joaquín Mortiz, 1986.

Zambrano, María. *El hombre y lo divino*. México: FCE, 1965.

Ziolkowski, Theodor. *La vida de Jesús en la ficción literaria*. Caracas: Monte Ávila, 1982.

Biblias utilizadas

Biblia de Jerusalén. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975.

Santa Biblia. revisión de 1960. 10a ed. ed. de C. I. Scofield. Dalton [Georgia]: Publicaciones Españolas, 1976.

Artículos de revistas y textos consultados en Internet

Conferencia del Episcopado Latinoamericano. 11 de marzo de 2012. <http://www.vicariadepastoral.org.mx/5_celam/celam_index.htm>.

Documentos del Concilio Vaticano II. 13 de abril de 2012. <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm>.

Lustig, Wolf. “Cristo y los hombres en la novela hispanoamericana del siglo XX”. 9 de marzo de 2012. <<http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/literatura/lustig.htm>>.

Rousseau, Herve. “Posibilidades teológicas de la literatura”, *Concilium*, vol. 115, 1976, pp. 163-173.