

DOSSIER

Ernesto Cardenal

POESÍA ENCARNADA: CARDENAL, ENTRE VALLEJO Y ZURITA

INCARNATED POETRY: CARDENAL, BETWEEN VALLEJO AND
ZURITA

Diego Bentivegna

Universidad de Buenos Aires – Universidad de Tres de Febrero - CONICET

Realizó estudios en las universidades de Buenos Aires y Venecia y en la Scuola Normale Superiore de Pisa. Es docente de grado y posgrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA (donde obtuvo su doctorado en Letras) en la Maestría en Análisis del Discurso de esa misma Universidad y en la Maestría de Estudios Literarios Latinoamericanos de la UNTREF. Es director del Observatorio Latinoamericano de Glotopolítica (UNTREF) y miembro fundador del Anuario Latinoamericano de Glotopolítica. Es autor de libros de ensayo y poesía. Sus últimos libros son La eficacia literaria y Rubén Darío: Caupolicán y la caza de la lengua, ambos de 2018.

Contacto: dbentivegna@untref.edu.ar

RESUMEN

PALABRAS CLAVE

*Teología-política**Encarnación**Resurrección**Comunidad*

En este trabajo me centro en la cuestión de las articulaciones poéticas entre discursos liberatorios, de impronta fuertemente política, y discursos de matriz religiosa, con especial referencia a cuestiones teológico-políticas que remonto a tradiciones presentes desde el período de la conquista y de la colonización y de los imaginarios apocalípticos que emergen en el continente durante ese período. Concretamente, me centro en un conjunto de poemas de Ernesto Cardenal, que pongo en correlación con otras dos series poéticas: una anterior, constitutiva de lo que hoy entendemos como poesía en castellano de América, como la del peruano César Vallejo, sobre todo en sus últimos poemas (recogidos en el volumen España, aparte de mí este cáliz, 1939) y otra mucho más cercana en el tiempo, la del chileno Raúl Zurita, en especial en su poemario Inri (2003). Me detengo en mi lectura en una serie de conceptos presentes en la poesía de estos autores -la encarnación, la resurrección, la caridad, lo comunitario- en los que lo político y lo religioso aparecen explícitamente entrecruzados y en los que rastreo las huellas de un "socialismo crístico" de especial peso en las tradiciones culturales latinoamericanas.

ABSTRACT

KEYWORDS

*Political-theology**Incarnation**Resurrection**Community*

In this work I focus on the question of the poetic articulations between liberatory discourses, strongly political imprints, and religious matrix discourses, with special reference to theological-political questions that I bring to traditions that were present since the period of conquest and colonization and the apocalyptic imaginaries that emerge in the continent during that period. Specifically, I focus on a set of poems by Ernesto Cardenal, which I correlate with two other poetic series: an earlier one, which constitutes what we understand today as poetry in Spanish in America, such as that of the Peruvian César Vallejo, especially in his latest poems (collected in the volume España, aparte de mí este cáliz, 1939) and another one that is much closer in time, that of the Chilean Raúl Zurita, especially in his collection of poems Inri (2003). In my reading, I dwell on a series of concepts present in the poetry of these authors -the incarnation, the resurrection, charity, the communal- in which the political and the religious appear explicitly intertwined and in which I track the traces of a "christic socialism" that has particular weight in Latin American cultural traditions.

Fecha de envío: 20/06/202

Fecha de aceptación: 15/07/2020

Los diarios de a bordo de Cristóbal Colón, ya en un principio, aparecen mechados de referencias apocalípticas, inscribiendo de este modo el viaje en la búsqueda de un territorio señalado por la tradición y por la cultura del occidente cristiano. Américo Vespucio, por su parte, menciona en su controvertida carta sobre el Nuevo Mundo los célebres versos del Purgatorio referidos a las nuevas constelaciones que se abren al viajero Dante en el hemisferio sur, las cuatro estrellas no vistas jamás por persona viva (Pur, I: 23-25). El nombre mismo de “Nuevo Mundo” remite a un imaginario apocalíptico y se recorta en un contexto europeo signado por la dimensión del cambio y por cierto agotamiento del gobierno secular de la Iglesia (Prosperi, 2003). El imaginario que surge de los escritos de los exploradores es el de un viaje a un territorio desconocido, sí, pero también es la convicción de que se ha llegado a una “clausura” del mundo. Es la ilusión de su ocupación total y de la expansión en verdad universal del mensaje cristiano: el cumplimiento pues de un destino prefigurado en algunos de los textos en los que occidente se ha detenido con mayor insistencia, como los versos de la *Divina Comedia* o la revelación de Juan de Patmos.

El período de la conquista es, también, un período de relectura del corpus de textos bíblicos en términos de figura, es decir, en términos de una lectura que no restringe su interpretación a los hechos referidos a la historia de Israel y de los primeros cristianos, sino también a hechos históricos posteriores que de alguna manera – se hipotetizaba– se hallan preconfigurados en los textos.

Las lecturas de un texto particularmente proyectado hacia el futuro como el Apocalipsis ocuparon en este sentido un lugar fundamental. Milenarismo, escatología, mesianismo –las obsesiones que atraviesan las lecturas del Apocalipsis– forman un bloque de sentidos que se despliegan con particular fuerza en ciertos momentos críticos de la historia latinoamericana.

Se trata de términos que, aunque ligados entre sí, exigen algún tipo de singularización. La *escatología* hace referencia a los “sucesos últimos”. Según la traición apocalíptica, en los últimos días de la humanidad se producirán hechos que preanuncian la llegada de Cristo. Tendrá lugar el reinado del Anticristo y la lucha final, la lucha

escatológica, entre las fuerzas del bien y del mal, que serán definitivamente derrotadas (Cfr. al respecto, la interpretación teológica tradicional en Ratzinger, 1992). La escatología, por ello, es inseparable de un *ethos* agónico, de una concepción del devenir histórico que privilegia el conflicto, sustentada en el *pólemos*. Por milenarismo, a su vez, se suele entender una teoría desarrollada en los primeros años del cristianismo a partir del capítulo XX del Apocalipsis de Juan. Dicha concepción sostiene que, una vez vencido el Anticristo en la lucha *escatológica*, tendrá lugar en la tierra redimida un reino de mil años (de ahí el nombre de milenarismo) en el que los justos gozarán de los privilegios que a lo largo de la historia les fueron negados. Se trata, en este sentido, de un período de resarcimiento por los males padecidos por aquellos que dieron testimonio: por los mártires, los testigos que sufrieron la persecución y la muerte por causa de Cristo. Entendemos por mesianismo, por su parte, un modo de concebir el estar del hombre en el tiempo histórico como un tiempo del fin (Dupuy, 1986). La concepción mesiánica afecta sustancialmente a lo temporal: es, como afirma Giorgio Agamben en su estudio sobre la *Carta a los Romanos*, un modo de contracción del tiempo histórico y un tiempo de la espera.

Uno de los más importantes conocedores de la tradición religiosa judía, Gershom Scholem, ha distinguido de manera esquemática el mesianismo judío, que confía en la realización comunitaria de la promesa divina, del mesianismo cristiano, encauzado más bien hacia una concepción espiritualista y, en última instancia, más refractaria de lo comunitario (Rowland, 1998). Sin embargo, en diferentes momentos de la historia del mundo cristiano, ambas perspectivas aparecen entrelazadas. En efecto, las perspectivas mesiánicas fueron históricamente objeto de sospecha y, en algunos casos, de condena, por parte de los poderes eclesiásticos constituidos, tanto en la tradición rabínica como en la tradición cristiana (Agamben, 2007). A lo largo de la historia, como lo ha demostrado Norman Cohn en su clásico recorrido por el milenarismo del medioevo y el renacimiento, los impulsos milenaristas, escatológicos y mesiánicos se asociaron con proyectos políticos más o menos convencidos por la inminencia de un cambio radical de las estructuras culturales, económicas y sociales, percibido como un acontecimiento cercano en el tiempo (Cohn, 1992). El tiempo escatológico de la lucha entre las fuerzas del bien y del mal, en muchas ocasiones, fue entendido como un momento cuya

cercanía era inminente y, en muchos casos, como un acontecimiento que en algún sentido ya había comenzado.

La sensación de estar *en la inminencia* de los tiempos nuevos constituyó, así, una experiencia que se reitera en diferentes zonas del mundo americano en los años de la conquista y de la colonización, hasta las puertas de los sucesos revolucionarios de las primeras décadas del siglo XIX que condujeron a la constitución de los Estados hispanoamericanos. Si los primeros frailes franciscanos que llegan a las costas de México reinterpretan algunos de los hechos de la conquista a partir del milenarismo político del abad calabrés Joaquín da Fiore, particularmente influyente en la formación de la espiritualidad de las órdenes menores, con sus ideales de comunidad y de pobreza como modos de hacer real la experiencia cristiana, en los siglos sucesivos varias de las rebeliones que se producen en los valles andinos asumen cierto tono apocalíptico y cierto impulso reconstructor de una unidad política perdida (el imperio incaico).

Es en relación con las órdenes menores, dominicos y franciscanos, que surgen en los siglos de dominio español diferentes movimientos de inspiración milenarista y mesiánica, como el de Juan de la Cruz en Perú (1578) o, ya en el siglo XVIII, la rebelión de Túpac Amaru, por cierto el más conocido de estos movimientos. En esos mismos años de cierre del siglo XVIII el jesuita chileno Manuel Lacunza escribe en Italia, donde se había instalado luego de la expulsión de la orden decretada por la monarquía borbónica de España, el tratado *La venida de Cristo en gloria y majestad* que reactualiza la lectura en términos políticos del Apocalipsis de Juan. El texto, recordamos, fue publicado en Londres en 1816, presumiblemente a expensas de Manuel Belgrano y de su hermano:¹ las posiciones de Lacunza legitimarían desde un punto de vista teológico los movimientos independentistas en los distintos países americanos (Castellani, 1976).

En el siglo XX, cierto impulso apocalíptico, mesiánico y milenarista se plantea en algunas propuestas poéticas particularmente intensas, relacionadas casi siempre con acontecimientos políticos que apelan a la liberación y a la redención. En general, los movimientos de matriz milenarista tal como aparecen elaborados en algunas experiencias poéticas latinoamericanas contemporáneas han planteado una doble remisión. En principio, el milenarismo poético

¹ Sobre la difusión del libro de Lacunza en otro ámbito americano, México, cfr. Raimundo Lida y Emma Speratti, "Lacunza en México" (ahora en Lida: 1988).

ha apelado a hechos históricos cercanos en el tiempo o contemporáneos a la escritura de los textos, como la guerra civil española, en el caso de Vallejo, la lucha armada revolucionaria en el caso de Cardenal o la represión política perpetrada por las dictaduras del sur del continente, en el caso de Zurita. En un segundo movimiento, el milenarismo poético se ha apropiado de uno de los rasgos más potentes de la imaginación milenarista: la capacidad de recapitular los acontecimientos históricos, en un pasado que en algunos casos permanece en el plano de lo mítico.

Vallejo: lo mítico y lo crístico

Se ha hablado de un cierto “mesianismo” o “milenarismo” andino en los versos de César Vallejo, en una concepción del tiempo que no sólo remite –sobre todo en su primer poemario, *Los heraldos negros* (1919– a un pasado andino, indígena y mestizo, que puede asumir los rasgos de un mito, sino que se abre hacia ciertas formas de apertura al futuro. Este futuro, en el caso de Vallejo, se articula por cierto con un programa político concreto, el proyecto de revolución comunista vivido como un cambio redentor, pero lo hace también como una reconsideración de cierta religiosidad andina, refractaria tanto a los cánones de la religión instituida como de la refutación de lo religioso asociado con el marxismo. El modo de situarse de Vallejo en relación con el proceso revolucionario de matriz secularizante y su consideración negativa de la religión, en este punto, exhibe aristas fuertemente diferenciadas.

Pocos proyectos poéticos del siglo XX latinoamericano han sido tan marcadamente crísticos como este proyecto poético. De hecho, el título del último de los poemarios de Vallejo, escrito en los años en los que la guerra civil española se había inclinado de manera inexorable hacia el triunfo de las fuerzas de Franco, reelabora en su título una frase extraída del evangelio de Lucas (Lc, 22: 42). En el primer Vallejo, el de *Los heraldos negros*, a pesar de la referencia catastrófica del título (los heraldos de la muerte, los jinetes del Apocalipsis) insiste en una cierta concepción de temporalidad que podemos pensar más bien como mítica, en el sentido en que lo plantea Karl Löwith en *Historia del mundo y salvación*, uno de los más lúcidos discípulos de Martin Heidegger (Löwith, 2006). Frente a la temporalidad lineal y, al mismo tiempo, catastrófica del monoteísmo judeocristiano, Löwith reconoce una temporalidad mítica, caracterizada por la ruptura de la evolución temporal y por la compulsión del retorno, del regreso circular de lo mismo. En el

primer poemario de Vallejo esta temporalidad mítica se plantea en una serie discursiva que remite de manera directa al mundo arcaico de una cultura fuertemente arraigada en los Andes, un universo perdido que manifiesta múltiples facetas. Por un lado, es un mundo perdido en términos de catástrofe histórica y comunitaria: el mundo incaico, que, lejos de ser completamente destruido por la conquista española, aparece como un mundo transfigurado e híbrido, como se enfatiza en las dos series de sonetos que Vallejo tituló “Nostalgias imperiales” y “Terceto autóctono”, cuyo primer poema termina con el terceto: “Luce el Apóstol en su trono, luego;/ y es, entre inciensos, cirios y cantares,/ el moderno dios-sol para el labriego” (Vallejo, 1988).

Al mismo tiempo, el mundo mítico que Vallejo construye en *Los heraldos negros* es el mundo del inicio del amor, de los amores adolescentes, el mundo simple de la vida aldeana en su natal Santiago de Chuco, que se contrapone al mundo complejo y moderno de Lima. En tercer lugar, el mundo mítico de *Los heraldos negros* es el mundo de la infancia, el mundo de un núcleo familiar originario y desarmado por el tiempo y por la muerte, que la escritura poética intenta conservar a través de formas lingüísticas que parecen pueriles, añidadas, que regresan con fuerza en todo un grupo de poemas de *Trilce* (como el III, el XXIII, el XXVIII o el LII), el segundo de los libros poéticos de Vallejo. Entre los poemas de *Los heraldos*, el que más claramente plantea a la poesía como un ejercicio de preservación de ese mundo infantil primigenio es “A mi hermano Miguel”, escrito en memoria del hermano muerto: “Me acuerdo que jugábamos esta hora, y que mamá/ nos acariciaba: Pero, hijos...”

Sin embargo, paralelamente a este sustrato mítico, al mismo tiempo comunitario, erótico y familiar, existe en la poesía de Vallejo un componente que entendemos como encarnado, más ligado con una poética del acontecimiento y de la espera que con una poética de la repetición. Se trata de una dimensión que se mueve en una temporalidad diferente, e incluso contrapuesta a la temporalidad mítica: que se mueve en una temporalidad que podemos pensar como una temporalidad histórica. Es lo que Löwith ha caracterizado como una temporalidad pensada como historia de la salvación, articulada en torno a un acontecimiento al mismo tiempo histórico y teológico: la *encarnación*, un concepto que la teología de la liberación latinoamericana (por ejemplo, el brasileño Leonardo Boff, 1985) leyó en términos de inmanencia, como irreductible tanto a las posiciones teologicistas como a las secularistas de lo humano. Es decir, que

cumple un rol análogo al que el marxismo crítico de autores como Mariátegui, atento como se sabe a la poesía de Vallejo, estaban en esos mismo elaborando, en tensión no solo con el idealismo, sino también con la visiones mecanicistas, positivistas y orgánicas del marxismo de la época (Bentivegna, 2016).

La poesía de Vallejo, sobre todo en su último período, el de *Poemas Humanos* y el de *España, aparta de mí este cáliz*, publicados póstumamente en 1939, es sustancialmente una poesía encarnada, en la que el elemento mítico se va desdibujando, se sepulta en un pasado ya irrecuperable. “Todos han muerto”, dice el comienzo de “La violencia de las horas”, uno de los textos en prosa de *Poemas Humanos*. En el mundo perdido en que habita, la palabra poética se hace entonces carne, adopta la forma de un cuerpo. Asume una materialidad que se aleja tanto de la palabra mítica, si se quiere, de *Los heraldos* y de la palabra transgresiva de *Trilce*. Sin embargo, la concepción histórico-escatológica se manifiesta con fuerza ya en el primer poemario, en el que es posible encontrar algunos trazos de la tensión entre el sustrato mítico que caracterizamos más arriba y la recurrencia de elementos culturales, cultuales, que provienen de lo crístico, presente ya en el epígrafe latino del poemario, extraído del Evangelio.

La dimensión crística –que no identificamos con “cristiana”– de *Los heraldos* es una dimensión radicada en el amor y, en este punto, conectada a uno de los componentes de la dimensión mítica. Sin embargo, mientras la dimensión mítica señala fuertemente hacia una pasado preservable pero en última instancia inaprensible (“la andina y dulce Rita”), el elemento crístico se articula en el mismo poemario con la dimensión temporal del presente. Una dimensión que supone la presencia palpable, sufrible, de lo corporal:

Amada, en esta noche tú te has crucificado
sobre los dos maderos curvados de mi beso;
y tu pena me ha dicho que Jesús ha llorado
y que hay un viernes santo más dulce que ese beso.

La poesía encarnada del primer Vallejo es una escritura de la pasión en la que el momento de la muerte parece predominar por sobre lo salvífico: una poesía que vuelve de manera obsesiva a los ritos y los misterios de la Semana Santa, y a la “microfísica” barroca del cuerpo sufriente de Cristo (Cfr. Niola, 1997). Se trata de un cúmulo de elementos que articula a la poesía de Vallejo con formas tradicionales

de religiosidad mestiza de los pueblos andinos y que, al mismo tiempo, proyecta su escritura poética hacia un tiempo futuro, un tiempo que se entrecruza en *Poemas humanos* y en *España*, aparta de mí este cáliz, con luchas políticas concretas. El último poemario de Vallejo está atravesado, en efecto, por escenas de resurrección, desde los muertos de los cementerios bombardeados que “reanudaron sus penas inconclusas, / acabaron de llorar, acabaron de esperar...” hasta el cadáver “lleno de mundo” de Pedro Rojas, que vuelve a escribir con su dedo en el aire.

Uno de los grandes críticos de la poesía de Vallejo, el italiano Roberto Paoli, ha leído en el último libro de Vallejo un trabajo sobre la visión bíblica cristiana “que no ha sido superada, sino incorporada profundamente al cuerpo del humanismo cristiano” (Paoli, 1975: 348). Quizá uno de los poemas característicos de esta dimensión ligada con la resurrección de la carne sea el que lleva el número XII en España, titulado “Masa”: una masa, en el sentido tal vez de una carne abandonada a sí misma, de alguien que es herido de muerte y que, a lo largo del poema, va muriendo a pesar de que primero sus compañeros, luego un número mayor de personas, lo exhortan a vivir.

En los últimos años, hay un fragmento de Vallejo que regresa en los escritos de Giorgio Agamben. Retorna, por ejemplo, en escritos breves, como “¿A quién se dirige la poesía” (Agamben, 2015). Lo hace, también, en el volumen *El fuego y el relato* (Agamben, 2014). Concretamente, la figura del ágrafo, “el analfabeto a quien escribo” que el poema nombra en el “Himno a los milicianos de la república” que abre el volumen final puede ser entendida por el pensador italiano como la figura de fondo donde se juega la poética vallejana como una poética del testimonio, así como también de la voz y del gesto. En un detenido y minucioso estudio de la poesía de Vallejo, Enrique Foffani, refiriéndose a los poemas finales, dice que el peruano escribe para los ágrafos del mundo, los “pobres por antonomasia”. Es una poesía marcada, sostiene Foffani, por el “donativo” y el “dativo”: “siempre está el otro a quien ofrecer el poema” (Foffani, 2018: 41), en las instancias apelativas que constituirían lo esencial del poema vallejiano (no de uno singular, se entiende, sino de la condición misma del poema). Es en esa relación con la otredad donde se juega algo de orden sacro y a la vez político.

El poema de España concluye con aquello que *Los heraldos* – libro asolado por la muerte de Dios (como ha subrayado Rafael

González Girardot, 2000)– habían elidido: la resurrección de la carne:

Entonces, todos los hombres de la tierra
le rodearon; les vio el cadáver triste, emocionado,
incorporóse lentamente
abrazó al primer hombre: echóse a andar.

No se trata aquí, como en lo mítico, de preservar un mundo a través de la palabra poética, sino de propiciar a través de ella el acontecimiento: de pensar a la palabra encarnada en formas de lo agónico, en el doble sentido de lucha y sufrimiento, a través de las cuales se espera el cumplimiento de una redención completa.

Ernesto Cardenal: escatología y teúrgia

La poesía del nicaragüense Ernesto Cardenal explora el tiempo del pasado, el tiempo mítico, en términos de utopía. No se trata, como en el caso de Vallejo, de una poesía que roza lo mítico y que en ese roce lo preserva, sino de una exploración de una zona imaginaria que funciona como un pasado utópico modélico. La poesía de Cardenal no señala tan sólo hacia el pasado: más bien, lee en ese pasado una clave interpretativa de los sucesos del presente y de los sucesos del futuro. La sociedad futura está en gran parte prefigurada en ese pasado mítico.

Los ovnis de oro, de 1988, concebido como un extenso homenaje a los indios americanos, recorre diferentes dimensiones de ese pasado mítico, distribuido en torno a un suceso vivido como traumático: la conquista española y el fin de las civilizaciones indígenas. En principio, el libro reconstruye diferentes momentos de la historia de los pueblos americanos en los que es posible pensar una prefiguración de lo que será una sociedad futura. Tomemos, por ejemplo, en “Economía en Tahuantinsuyu”. En el extenso poema, encontramos la reconstrucción de los aspectos económicos del antiguo imperio incaico y, en general, del antiguo mundo andino peruano en el que, como había señalado José María Arguedas en 1953, en contraposición al mundo mercantil europeo, primaba una concepción “colectivista y religiosa” (“El trabajo –señala Arguedas– constituía para el antiguo peruano un acto religioso que era celebrado”, cit. en Lienhard, 1990: 253). Se trata, en definitiva, de dos mundillos (Link, 2019), el europeo y el andino, diferentes, y

hasta irreductibles. Esta exploración poética del antiguo mundo peruano se articula en el poema con una reflexión sobre el dinero y la avaricia como motores de destrucción de lo humano con evidentes ecos de las teorías económicas de Ezra Pound –por cierto, el poeta moderno que más claramente se halla presente en la poética de Cardenal, como en la de su compatriota José Coronel Urtecho–.

El anuncio salvífico se presenta en otro de los poemas de *Los ovnis* dedicados al mundo incaico, en este caso a Machu Pichu, que retoma la leyenda mesiánica de la germinación de la cabeza del Inca, proceso por el cual se produciría la reconstrucción del cuerpo mismo del Inca y, en última instancia, la restitución a partir de un proceso que ha sido puesto en contacto con la prédica cristiana de la resurrección de los muertos, del imperio perdido (Bernard, 2000). Asimismo, en esta serie se insertan los cantos sobre los pueblos indígenas de América del Norte y el canto “La arcadia perdida”, sobre las misiones jesuíticas en la América meridional, percibidas como un modelo político posible de integración de arte colectivo, justicia social y equidad administrativa. Además de estos recorridos por diferentes momentos de la historia americana, en *Los ovnis de oro*, que comienza a escribir a inicios de la década del 60, Cardenal se detiene ampliamente en un caso específico: el de la historia de los pueblos indígenas de México, que le permite describir diferentes aspectos de formas históricas, y al mismo tiempo míticas, de comunitarismo. Así, Cardenal refiere en los “Cantares mexicanos” la historia de los toltecas caracterizados como un pueblo eminentemente comunitarista, para el que la propiedad colectiva de la tierra, la supresión de los sacrificios humanos y la inexistencia del dinero es nota dominante. Del mismo modo, y en relación con el comunismo originario del pueblo tolteca, los “Cantares mexicanos” se cierran con la narración de la historia de Quetzalcóatl: la serpiente emplumada, el ser divino que sacrifica y que no exige sacrificios humanos y cuyo regreso se espera para la reinstauración de un reino de justicia. Quetzalcóatl remite así a la figura de Cristo y a la figura de Netzahualcóyotl, el soberano poeta con el que se inician los “Cantares mexicanos”:

Mi canto es amistad, hermanos.
Sólo en las flores hay Hermandad.
Abrazos
Sólo en las flores (...)

Yo ando siempre cantando. No ando
 En Propagandas
 Tú estás en estos cantos Dador de la Vida.
 Distribuyo mis flores y mis cantos a mi pueblo.
 ¿Les riego poemas, no tributos.
 (Cardenal, 2007: 325)

“El poeta profetiza, vaticinador –afirma Cardenal en su *Cántico cósmico* (1989)– como los monos congos que aúllan cuando va a llover”. La concepción teológica, más que sacra, del poeta como profeta resulta en este aspecto particularmente relevante en la medida en que Cardenal elabora en ciertas secciones de su poesía una reflexión acerca del lugar de la poesía y de los poetas en conexión directa con el imaginario escatológico y apocalíptico. De esta manera, el poeta es caracterizado en los cantares como un sujeto en condiciones de expresar una voz colectiva, una voz si se quiere alejada de todo estilo individual y de toda idea de obra orgánica, como una intervención que se despliega en diferentes registros discursivos y en diferentes órdenes del lenguaje. Al mismo tiempo, la actividad poética se inserta en la lucha escatológica en la medida en que es capaz de pensarse como una actividad que anticipa el mundo futuro que la propia poesía materializa.

El tiempo mítico, reiterativo, se presenta no como un tiempo opuesto al de la consumación de los tiempos de la tradición judeocristiana, sino como su complemento. El mundo redimido no es sólo el mundo que se espera, sino que es en parte un mundo realizado y perdido, como el mundo del mito, y un mundo que en parte existe en el presente, materializado, por ejemplo, en el arte como trabajo liberado. La poesía de Cardenal reafirma así la idea de que la comunidad mesiánica existe en el presente, al menos en términos de poder proyectar en el arte un tipo de trabajo cualitativamente diferenciado del trabajo alienado capitalista. Se trata, en este punto, de un trabajo “liberado”, de una “teúrgia” entendida como construcción ontológica de un ser nuevo de la que hablaba el filósofo ruso Nicolás Berdiaev en *El destino de la creación*, publicado pocos años antes de la revolución rusa y que en 1978, en plena dictadura en la Argentina y en el tiempo de las luchas civiles en Nicaragua, se publica en Buenos Aires en traducción de Ramón Alcalde (Berdiaev, 1978).² En este tratado, la creación, cuya especie

² La editorial es la de Carlos Lohlé, en la que se publican en la primera mitad de la década del 70 en la Argentina -al calor de los debate sobre el rol de los intelectuales, la lucha armada y las relaciones entre

más potente es la artística, anticipa para el filósofo ruso la segunda venida de Cristo y, con ella, la constitución del hombre como una entidad absolutamente libre. En este punto, crear artísticamente implica instalarse en una postura activa, implica construir ontológicamente la redención, que se distingue de este modo del mero “esperar” o “estar alerta” de la tradición mesiánica.

En la poesía de Cardenal, la lucha escatológica como condición del milenio de justicia ocupa un lugar determinante. Por un lado, se trata de una lucha entre entidades políticas concretas que, en la América latina del siglo XX, encuentra un momento de síntesis en las luchas revolucionarias de la segunda mitad del siglo, en especial, por supuesto, la lucha del Frente Sandinista de Liberación contra el régimen de Somoza, en Nicaragua. Se trata, en este sentido, de una lucha escatológica encarnada en actores histórico-sociales concretos, como se plantea de manera directa en el poema “Apocalipsis”, incluido en *Oración por Marilyn Monroe y otros poemas*, de 1965. En este texto, donde las catástrofes reveladas en el Apocalipsis del Nuevo Testamento se reescriben en términos contemporáneos, se hace evidente la reinterpretación figural del texto canónico de Juan de Patmos. El poema constituye una lectura del Libro de la Revelación que reintroduce el estatuto político del texto del Nuevo Testamento como un texto de oposición a la opresión y a la construcción de un orden político universal, imperial.

Al orden de la opresión técnica y política se opone apocalípticamente algo que se enraíza en lo salvífico: la redención que, como afirma Berdiaev, viene desde abajo, del mismo modo que la escatología política sostenida muchos años más tarde por Jacob Taubes.³ Frente a esta “universalidad de arriba”, los textos poéticos de Cardenal reconstruyen otro tipo de relación universal, un tipo de universalidad subterránea que se conecta con una concepción panteísta del universo y de la divinidad. Así, en varios momentos del *Cántico Cósmico*, concebido como una monumental construcción poética inspirada en la *Comedia* dantesca y en los cantares de Pound,

religión y lucha revolucionaria- varios de los libros de Ernesto Cardenal: *Vida en el amor* (1970), *El estrecho dudoso* (1972), *Antología* seleccionada y prologada por Pablo Antonio Cuadra (1972), *Epigramas* (1973), *Oráculo sobre Managua* (1973), *Canto Nacional* (1973), *En Cuba* (1974), *Poesía nueva de Nicaragua* (1974).

³ “Carl Schmitt piensa en términos apocalípticos, pero desde arriba, desde las potencias; yo pienso en términos apocalípticos pero desde abajo. Pero los dos tenemos en común la experiencia del tiempo y la historia como plazo, como plazo perentorio. Y esta es, en su origen, una experiencia cristiana de la historia”. (Taubes, 2007: 169)

el evento mesiánico que representa la llegada de Cristo es puesto en relación con un corpus de obras clásicas (la famosa *Bucólica cuarta* de Virgilio, Platón, fragmentos de los presocráticos) y con leyendas de la espera del “deseado” de diferentes pueblos y latitudes; pero sobre todo la perspectiva escatológica de la poesía de Cardenal se fundamenta en los elementos apocalípticos del Evangelio, en la afirmación crística de que “el reino está cerca” y en la afirmación paulina del “hombre nuevo” cristiano, que anuncia: “El antiguo sueño de un mundo sin pobres,/ como armoniosa lluvia sobre el prado./ Un trabajo creador en bien de todos” (Cardenal, 1992: 339).

De esta manera, el Apocalipsis, en la tradición del milenarismo revolucionario, funciona en la poesía del nicaragüense como un texto de oposición, inseparable, como lo ha establecido José Severino Croatto, una autoridad en la exégesis de los textos bíblicos particularmente influyente en los movimientos de liberación de matriz cristiana, como una intervención al mismo tiempo teológica y política. El género apocalíptico, desde la perspectiva de Croatto, se encuentra insoslayablemente arraigado en un período crítico de la historia del pueblo de Israel, signado por el dominio político y militar de la potencia romana y por la construcción de una suerte de culto oficial funcional a este dominio (Croatto, 1990).

La obra del primer Cardenal no es ajena a un cierto momento de expansión del hispanismo, con la consolidación de instituciones de carácter transatlántico propiciadas por el estado español, en pleno franquismo. Es en España, en 1949 –y nada menos que en las Ediciones de Cultura Hispánica– donde se publica la antología *Nueva poesía nicaragüense*, que prepara junto con Orlando Cuadra Downing; es en España, también, donde se publica en 1963, en la editorial Aguilar, la primera edición de la antología de la poesía norteamericana que Cardenal prepara junto con José Coronel Urtecho y que hoy leemos como un hito continental; es en España, en fin, otra vez en las ediciones de Cultura Hispánica, donde se publica en 1966 *El estrecho dudoso*, seguramente el gran libro poético del nicaragüense.

Sin embargo, la colocación de Cardenal en el *continuum* hispánico es peculiar. Me parece importante leerla en relación con Bartolomé de las Casas, una figura no demasiado cómoda para las líneas más conservadoras del hispanismo (cfr. Bataillon y Saint-Lu, 1976). No es gratuito, en este punto, que el discurso de Las Casas ante el emperador Carlos V ocupe un lugar central en *El estrecho dudoso*, en un juego de identificaciones entre la voz profética y al

mismo tiempo política del fraile español defensor de los indios y el propio Cardenal, donde la pobreza como condición política potencia una lectura crítica y revolucionaria del presente latinoamericano:

(...). Son paupérrimos
 y no poseen ni quieren poseer bienes temporales
 y por eso no tienen soberbias ni ambiciones ni codicias.
 Su comida es pobre como la de los Padres del Desierto.
 Su vestido, andar desnudos, cubiertas sus vergüenzas
 o cuando mucho cubiertos con una manta de algodón
 (Cardenal, 2007: 279-280).

Y es que la poesía plantea una nueva torsión del proceso de articulación entre cristianismo y marxismo, que Paoli leía en la poesía del último Vallejo y que implica, para el crítico italiano, la "aportación espiritual, hispánica a una adhesión materialista" (Paoli, 1975: 348). Otro atento lector italiano de la poesía de Vallejo, Giovanni Meo Zilio había puntualizado en un análisis estilístico (de matriz spitzeriana) del último Vallejo la presencia de un "socialismo cristiano" que se acopla al "mero socialismo político" (Meo Zilio, 1960: 112). Ese "socialismo cristiano" acentúa, según Meo Zilio, valores como la "generosidad", la "perfección", la "fecundidad" y, sobre todo, la "cháritas", que puede traducirse también como "amor", como "cháritas". Estas lecturas atentas a las articulaciones entre estilo, lengua, sacralidad y política que emprendieron latinoamericanistas italianos como Paoli o Meo Zilio permiten explicar, tal vez, las huellas de Vallejo esparcidas en los escritos de Agamben.

Un tercer gran latinoamericanista italiano, Giuseppe Bellini, que ha estado atento durante años a la poesía nicaragüense del siglo XX, no inscribe de manera absoluta a Cardenal en un paradigma político marxista, del mismo modo que Paoli y Meo Zilio no habían inscripto a Vallejo en ese mismo paradigma de manera absoluta. Bellini señala, en cambio, sus "simpatías por el marxismo", "una suerte de marxismo cristiano, si así puede llamarse, o de cristianismo marxista" (1982: 22). Cristianismo y marxismo, en la poesía latinoamericana de Cardenal o Vallejo, plantean tensiones no resueltas, no superadas en un movimiento dialéctico y, en este sentido, irreductibles a lo uno.

"Construir la tierra. / La transformación de la tierra en una tierra humana / o la humanización de la naturaleza. / Todo, hasta el cielo, un hombrecito como decía Vallejo", leemos en la Epístola en

prosodia" (Agamben, 2006: 89). Los textos de Cardenal, en especial los reunidos en *Los ovnis* o *Cantico cósmico*, constituyen, como los grandes himnos de Hölderlin a los que se refiere Agamben, una suerte de cosmos en estado de expansión permanente donde la reiteración de la rima ha sido suprimida y donde ni las conexiones ni las medidas garantizan la previsibilidad del tiempo poético. Más que expresar una "ateología", quizá esas formas en expansión expresan una concepción de lo mesiánico que cuestiona la postura de Agamben. No se trata pues de la exploración poética de esa suerte de "mesianismo depurado" de toda contaminación apocalíptica y escatológica que plantea Agamben, sino de un mesianismo manifiestamente apocalíptico en condiciones de producir formas concretas de construcción comunitaria que funcionen no como lugares vacíos, como temporalidades contraídas o como marcas de la ausencia del Mesías, sino como modos de realización material de lo que se prefiguraba en las comunidades cristianas primitivas.

A través de una forma eminentemente moderna y expansiva como la del cantar de matriz poundiana, Cardenal reconstruye algunos de los aspectos de la historia de Amé-rica latina desde una perspectiva que contradice la linealidad evolutiva, que contradice el tiempo del progreso y de la acumulación y en la que algo del orden del tiempo mítico y algo del orden del tiempo escatológico parece coincidir, como en ciertas tradiciones andinas:

Ya en tiempos incaicos tenían una clara visión del mundo en cambio.
Le llamaron al milenio *Pachacuti*.
Cada mil años el mundo muere y vuelve a nacer.
Todo muda. Todo perece y vuelve a organizarse.
Pachacuti significa cambio.
Pachacuti era para los antiguos la esperanza colectiva,
la confianza en el cambio del mundo.

(Cardenal, 2007: 475)

La poesía de Cardenal conjuga mito y redención en la medida en que ambos se mueven en una dirección contraria a las del tiempo histórico y se instala en un punto de vista político que explicita: el punto de vista mesiánico, como lo había percibido Benjamin en su intrincado "Fragmento teológico-político", es el punto de vista de las víctimas, el punto de vista de los oprimidos por el peso de la historia. Como la escatología política de Taubes, para quien lo importante no es tanto saber qué es el reino del Dios sino saber que

ese reino está cerca, la escatología poética de Cardenal se plantea de manera radical la pregunta acerca de la construcción en el presente de lo comunitario.

Zurita: el dolor, lo resurreccional

En su lectura del libro bíblico de Job, Antonio Negri se detiene en la categoría de resurrección, una categoría que admite ser leída en términos de una teología de matriz política (Negri, 2003). Para Negri la categoría de resurrección, que –subraya el autor– tiende a ser ignorada en los modos más conformistas de experimentar la religión, implica un posicionamiento concreto en relación con los modos políticos de percibir lo religioso. En efecto, el énfasis en la carne, en la reconstrucción de la carne que se producirá en el fin de los tiempos, se opone a las consideraciones de matriz platónica, que ven en el cuerpo una mera cárcel o un mero recinto que contiene lo esencial: un alma incorruptible. Al mismo tiempo, el énfasis carnal de las concepciones resurreccionalistas implica acentuar los elementos que se relacionan con su sufrimiento: es a partir del triunfo que puede parecer locura para los gentiles, en palabras de Pablo, como tendrá lugar la futura comunidad mesiánica de los justos. La resurrección, en consecuencia, materializa, hace carne, el lugar del dolor en la historia humana. En las concepciones resurreccionalistas como las que aparecen en el escrito de Negri y en muchos autores ligados con la llamada “teología de la liberación” (por ejemplo, como ya dijimos, en Leonardo Boff), no se trata de pensar en términos de un trascendentalismo que apela al mundo del alma o de las ideas, sino de afirmar la existencia encarnada en términos de afirmación del ser: en términos de una ontología material.

“¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está tu aguijón”, dice desafiante Pablo en su anuncio de la resurrección de la carne (Cor. I, 15: 55), uno de los momentos más claramente apocalípticos de su mensaje que Agamben deja de lado. Desde esta perspectiva, el tiempo mesiánico es el tiempo de la resurrección, que es puesta en el centro del mensaje salvífico de los evangelios y de las cartas apostólicas. Como afirma con contundencia Pablo en la Carta a los Romanos, si Cristo no resucitó, entonces todo el mensaje de los que predicán la Cruz es vano.

En los diferentes movimientos apocalípticos y escatológicos, la resurrección ocupa un lugar determinante. En efecto, la resurrección, entendida como el triunfo definitivo sobre la muerte, es consecuencia de la segunda venida de Cristo a la tierra, y el reino de

los mil años del que habla el Apocalipsis no es sino el reinado de los justos que sufrieron persecución a causa de Cristo a lo largo de la historia. El momento milenarista recapitula y recompensa, así, la historia de sufrimiento y de persecución del pueblo de Israel y, luego, de los cristianos.

Ya desde su título, *Inri*, el poemario del chileno Raúl Zurita remite al sufrimiento como un acto de redención y de triunfo sobre la muerte (Zurita, 2003). El texto, que como *Los heraldos negros*, se abre como un seco epígrafe evangélico, recorre los diversos estados que el cuerpo sufriente asume en un tiempo de la redención y de lo mesiánico.

En *Inri*, se encara el recorrido del cuerpo sufriente desde la caída, desde el triunfo momentáneo del mal, hasta la redención leída como un conmovedor movimiento colectivo de reflorecimiento y de reconstrucción.⁴ En este sentido, en la poesía de Zurita, el elemento mítico, que veíamos presente en diferentes grados en Vallejo y en Cardenal, se borra por completo, como si la catástrofe que está en la base expulsara esa dimensión. El relato que sus versos construyen se fundamenta, en cambio, en una concepción puramente crística, una historia de caída, de dolor y de redención.

Zurita construye en *Inri* una historia pasional de la represión política en Chile a partir de tres momentos, que se entrecruzan con la historia de la pasión, el descenso y la resurrección de Cristo. La primera parte del poemario se centra en la caída. En la economía de la salvación cristiana, la caída es la condición de posibilidad de la encarnación de Dios en Cristo: la caída del hombre en el mal, que es la caída literal de los cuerpos asesinados en Chile, es lo que posibilita, en efecto, su redención, vivida en el final del texto como un largo canto de florecimiento.

En el poemario de Zurita la caída es la construcción de una naturaleza en estado de perdición: los cuerpos de los prisioneros arrojados en el Pacífico por la dictadura militar, su dispersión en el mar, en la nieve, en el desierto de Chile... Aquellos que caen son, en efecto, "los Cristo": una expresión gramaticalmente tensa que se reitera en los versos de Zurita. La pasión de los cuerpos es, en este punto, no la reiteración de una historia que se pluraliza (la historia de

⁴ Una lectura crítica (no crística) de la poética del sacrificio en Zurita puede encontrarse en Villalobos-Ruminott (2013). "El sacrificio del poeta-Cristo sublima la violencia ejercida sobre el pueblo de Chile, en nombre de una tierra prometida que ha sido anunciada y santificada por la sangre del cordero" (216).

“los Cristos”), sino una forma de singularización del ser a través del dolor y del martirio pensando lo crístico en el presente, alejado de la lógica mítica de la repetición y del ciclo: la muerte colectiva en Chile no reitera la historia en un ámbito diferente del originario, sino que es la historia de Cristo que sigue teniendo lugar.

La deglución de la carne humana por los elementos de la naturaleza es puesta en primer plano con las operaciones de construcción de sintagmas metafóricos en la que el léxico de la digestión es recurrente: “mar carnívoro”, “tumba carnívora”. Así, todo el territorio de Chile es visto como un desmesurado monstruo bíblico, como uno de los monstruos, el marino, que desvelan a Job, el justo. Es una suerte de Leviatán, de enorme pez alargado que devora las “carnadas de sal” de sus difuntos. Es, en este sentido, la construcción de una naturaleza atravesada por el mal, la construcción de una naturaleza triste –como diría Benjamin, una naturaleza dolida por la carencia de lenguaje–, signada por esa caída y por la devastación: una tristeza expresada en sintagmas signados por la tensión semántica (“hacia el mar ardiendo”, “el océano santo de Chile arde”). Se trata, en fin, de un mundo habitado por la catástrofe en el que la naturaleza irredenta o se hunde en el mutismo o, en todo caso, estalla en un sonido inhumano: “Todas las piedras gritan”; “Mireya/ se tapa los oídos para no oír el chillido/ del desierto”.

La resurrección vuelve a poner el rostro en su lugar. Regenera así el rasgo físico que hace de alguien, efectivamente, un otro. Si toda la poética del descenso se construye en torno a la centralidad del tacto, del acto de tocar, de palpar, el cadáver amado (“te palpo, te toco, y las yemas de mis dedos, / habitadas a seguir siempre las tuyas, sienten en/ la oscuridad que descendemos”, p. 83), el refloramiento de los cuerpos implica un canto a la plenitud vital de los sentidos, desde la vista al oído, desde lo táctil al olfato.

El momento de plenitud que construye Zurita en el cierre de *Inri* es una suerte de mundo liberado, de mundo reconciliado, en donde los elementos más fuertemente ligados con la lucha final y con la glorificación soberana de Cristo han sido suprimidos. La resurrección, como ha insistido recientemente Jean-Luc Nancy en su lectura de la aparición de Jesús resucitado ante María Magdalena narrada en el evangelio de Juan (Jn, 20: 17), “no es o no proviene de sí, del sujeto propio, sino del otro. El otro es el que se levanta y el que resucita en mí muerto” (Nancy, 2006: 33).

Más que un canto de gloria, la resurrección es en Zurita un enorme canto de amor, entendido como una fuerza que plantea,

como afirma Taubes, que el sujeto no tiene el centro en sí mismo: que estoy necesitado. Somos comunidad, afirma el filósofo apocalíptico, en el cuerpo de Cristo, dado que somos seres que necesitan. El amor es, como en la reflexión paulina contenida en la epístola a los Romanos, aquello que pervive luego de la catástrofe, la fuerza vital de lo humano, el triunfo definitivo sobre la muerte. Leído en serie con los textos de Vallejo y de Cardenal, el poemario de Zurita rescribe en términos de un *pathos* sufriente puramente humano las tensiones entre lo crístico y lo mítico a favor del primero: a favor de ese “Cristo” entendido como lugar de condensación del sufrimiento y de triunfo sobre la muerte y, por ello, como lugar de la singularización del ser. Así, la naturaleza redimida y los cuerpos resurrectos con los que concluye *Inri* constituyen un largo canto a la dimensión plenamente humana: un acto de amor hecho carne, de reconstrucción de un rostro posible de lo humano después de la catástrofe: “Tú no morirás./ Y no moriremos nuevamente” (Zurita, 2003: 148).

Bibliografía

- AGAMBEN, GIORGIO. “El Mesías y el soberano. El problema de la ley en Walter Benjamin”, *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- . *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Madrid: Trotta, 2006.
- . *El fuego y el relato*. México: Sexto Piso, 2014.
- . “¿A quién se dirige la poesía?”. Disponible en: <https://ficcionalarazon.org/2015/06/12/giorgio-agamben-a-quien-se-dirige-la-poesia/>, 2015.
- BATAILLON, MARCEL Y ANDRÉ SAINT-LU. *El padre las Casas y la defensa de los indios*. Barcelona, Ariel, 1976.
- BELLINI, GIUSEPPE. “Tre poeti nicaraguensi: J. Coronel Urtecho, P. Antonio Cuadra, E. Cardenal”, *Rassegna Iberistica*, n. 13 (Venezia: 1982).
- BENJAMIN, WALTER. “Sobre el lenguaje en cuanto tal y el lenguaje del hombre”, *Obras, libro II, vol. I*. Madrid: Abada, 2007.
- BENTIVEGNA, DIEGO. “César Vallejo: praxis y filología viviente”, en *Filología*, n. 48 (Buenos Aires: 2016).
- BERDIAEV, NICOLÁS. *El sentido de la creación*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1978.

- BERNARD, CARMEN. "Milenarismos incas: construcciones nacionales y republicanas", en AA.VV., *En pos del tercer milenio: apocalíptica, mesianismo, milenarismo e historia*. Salamanca: Ediciones UNIVERSIDAD DE SALAMANCA, 2000.
- BOFF, LEONARDO. *El padrenuestro*. Florida: Ediciones Paulinas, 1986.
- BORGESON, PAUL. *Hacia el hombre nuevo: poesía y pensamiento de Ernesto Cardenal*. London: Tamesis, 1984.
- CARDENAL, ERNESTO. "Epístola a José Coronel Urtecho", en *Antología*, Buenos Aires: Nueva América, 1986.
- . *Poesía completa, Tomo I*. Buenos Aires: Editorial Patria Grande, 2007.
- CASTELLANI, LEONARDO. "Un clásico americano echado a las llamas y al olvido". *Nueva crítica literaria*. Buenos Aires: Biblioteca del Pensamiento Nacionalista Argentina, 1976.
- COHN, NORMAN. *Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Barcelona: Labor, 1992.
- CROATTO, JOSÉ SEVERINO. "Apocalíptica y esperanza de los oprimidos", *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, No. 7, 1990.
- DUPUY, BERNARD. "El mesianismo", en B. Laurent y F. Refoulé (eds.). *Introducción a la práctica de la teología*. Madrid: Cristiandad, 1986.
- FOFFANI, ENRIQUE. *Vallejo y el dinero. Formas de la subjetividad en la poesía*. Lima: Cátedra Vallejo, 2018.
- GUTIÉRREZ GIRARDOT, RAFAEL. *César Vallejo y la muerte de Dios*. Bogotá: Panamericana, 2000.
- LIDA, RAIMUNDO. *Estudios hispánicos*. México: El Colegio de México, 1988.
- LIENHARD, MARTIN. *La voz y la huella*. La Habana, Casa de las Américas, 1990.
- LINK, DANIEL. "Ficciones informales", en *Heterotopías*, vol 2, n. 4 (Córdoba: 2019).
- LÖWITH, KARL. *Historia del mundo y salvación*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- MEO ZILIO, GIOVANNI. *Stile e poesia in César Vallejo*. Padova: Liviana, 1960.
- NANCY, JEAN-LUC. *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*. Madrid: Trotta, 2003.
- NEGRI, ANTONIO. *Job. La fuerza del esclavo*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- NIOLA, MARINO. *Il corpo mirabile. Miracolo, sangue, estasi nella Napoli barocca*. Roma: Meltemi, 1997.

- PAOLI, ROBERTO. “España, aparta de mí este cáliz”, en Julio Ortega (comp.), *César Vallejo. El escritor y la crítica*. Madrid: Taurus, 1975.
- PROSPERI, ADRIANO. “América y Apocalipsis”, *Teología y vida*, vol. 44, Santiago de Chile, 2003.
- RATZINGER, JOSEPH. *Escatología. La muerte y la vida eterna*. Madrid: Herder, 1992.
- ROWLAND, CHRISTOPHER. “Los que hemos llegado a los fines de los tiempos: lo apocalíptico y la interpretación del nuevo testamento”, en Malcolm Bowl (comp.). *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- TAUBES, JACOB. *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta, 2007
- VALLEJO, CÉSAR. *Poesía completa*. Edición crítica a cargo de Raúl Fernández Novás. La Habana: Editorial Arte y Literatura – Casa de las Américas, 1988.
- VILLALOBOS-RUMINOTT, SERGIO. *Soberanías en suspenso. Imaginación y violencia en América Latina*. Lanús: La Cebra, 2013.
- ZURITA, RAÚL. *Inri*. Madrid: Visor, 2003.