

UC Merced

TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World

Title

El realismo mágico y la teología de la liberación: Una agenda en común frente a los discursos europeos de secularización y secularismo

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/234449pf>

Journal

TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World, 5(2)

ISSN

2154-1353

Author

Poggi, Alfredo Ignacio

Publication Date

2015

DOI

10.5070/T452027738

Copyright Information

Copyright 2015 by the author(s). All rights reserved unless otherwise indicated. Contact the author(s) for any necessary permissions. Learn more at <https://escholarship.org/terms>

Peer reviewed

El realismo mágico y la teología de la liberación: Una agenda en común frente a los discursos europeos de secularización y secularismo

ALFREDO IGNACIO POGGI
GEORGETOWN UNIVERSITY

Dentro de la producción intelectual latinoamericana, sin lugar a dudas, el realismo mágico y la teología de la liberación son dos de las articulaciones discursivas más importantes de la historia del continente. Sus originalidades y semánticas seductoras siguen aún hoy adoptándose alrededor del mundo, especialmente por las llamadas culturas marginales como la africana, la asiática y las minorías étnicas en Europa y Estados Unidos.

Desde sus inicios, a mediados del siglo veinte, se han escrito abundantes publicaciones en distintas lenguas sobre el realismo mágico y la teología de la liberación, algo que reafirma la resonancia internacional de ambas corrientes y que ha brindado herramientas teóricas para abordarlas críticamente. No obstante, los trabajos que analizan la relación entre ambos fenómenos latinoamericanos son casi inexistentes, aun cuando a primera vista, en un plano descriptivo, se puede apreciar un paralelismo espacio-temporal muy estrecho entre los dos. Solo pensadores como Enrique Dussel colocaron a estos dos movimientos dentro de una misma tendencia descolonizadora, junto con la revolución cubana, el Boom literario, la teoría de dependencia y su filosofía de la liberación. Este grupo de movimientos sociales interconectados se lo identificó como segundo giro descolonizador (Maldonado-Torres *Enrique Dussel's 2*).

Al adentrarse más aún en las semejanzas, ya desde un plano discursivo, se puede percibir cómo el realismo mágico y la teología de la liberación se originan en las décadas de los cincuenta y sesenta y cuestionan no solo el orden político y económico mundial, como los marxistas latinoamericanos de la época, sino que se erigirán como un proyecto alternativo frente al marco inmanente secular desde donde se piensa el hombre moderno, e incluso, el postmoderno y el postcolonial.

Es cierto que el realismo mágico y la teología de la liberación mantienen diferencias marcadas entre ellas. La primera surge como una propuesta estética, una modalidad literaria (López-Calvo xxix), llevada a cabo por artistas que buscaban una originalidad latinoamericana y sin ningún tipo de marco institucional ni tradición sistematizada. En cambio, la teología de la liberación se planteó desde dentro de la Iglesia católica, intentando seguir los parámetros bíblicos y documentos eclesiales, y teniendo como finalidad última el cambio social. No obstante, al colocar ambos fenómenos dentro de los discursos de la secularización occidental, es posible

distinguir una agenda común. Tanto el realismo mágico como la teología de la liberación se constituyen como unas estrategias discursivas generadas en los años cincuenta y sesenta, que responden al imaginario religioso de las clases populares de Latinoamérica, es decir de los grupos menos favorecidos económica y culturalmente, y agujerean así el marco inmanente de los movimientos europeos como el realismo, el surrealismo y el marxismo, entre otros.

A través de un enfoque principalmente sociológico, en este trabajo se investigarán las semejanzas entre ambos discursos, que si bien tienen diferencias marcadas, comparten un contexto socio-histórico similar y plantean una agenda común frente a la secularización y el secularismo europeo. Primero, se establecerán las categorías teóricas centrales para el abordaje de los discursos de secularización, basado en los trabajos del sociólogo José Casanova y el filósofo Charles Taylor. Segundo, se describirá las semejanzas espacio-temporales de ambos fenómenos como marco contextual. Tercero, se examinará la estrategia común de articulación discursiva de ambos proyectos constituida desde el imaginario social de América Latina. Cuarto, se analizará la importancia de la religiosidad popular latinoamericana de la época, especialmente en los conceptos de fe, comunidad y tradición. Quinto, se examinará el rol de la historia y la praxis política liberadora dentro de los dos movimientos. Y finalmente, se reconocerá el denominador común en las críticas que recibieron ambas articulaciones desde los años 80, tomando en cuenta los señalamientos de Ramón Grosfoguel y Nelson Maldonado-Torres sobre las estructuras institucionales de la modernidad eurocéntrica y su impacto en la secularización latinoamericana.

Por otro lado, debido a la abundante variedad de fuentes primarias en ambos movimientos y para evitar debates sobre las clasificaciones de género y corrientes, este trabajo se limitará solo a algunos textos considerados claves en el desarrollo de las mismas, identificados con tres momentos: la gestación, la cumbre y la crítica/declive de ambos en Latinoamérica. En cuanto al realismo mágico, se tendrá como base *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier como obra de gestación en 1949, *Cien años de soledad* como texto cumbre del movimiento en 1967, y un ensayo de Antonio Skármeta sobre la literatura “novísima” y el prólogo al libro *McOndo*, como condensación de dos generaciones latinoamericanas que a partir de los 80 intentaron alejarse de esta articulación realista mágica, predicando el declive de la misma en el continente. Con respecto a la teología de la liberación, se tendrá como contenidos básicos de análisis los dos escritos de Carlos Mesters y Paulo Freire sobre las comunidades de base en Brasil en una etapa de gestación desde 1950, el documento de la Segunda Conferencia General de Obispos latinoamericanos en Medellín y el texto “Hacia una teología de la liberación” de Gustavo Gutiérrez como obras cumbres en 1968, y finalmente el documento oficial que critica este movimiento, elaborado por el cardenal Joseph Ratzinger, futuro papa Benedicto XVI, a través de la Congregación de la

Doctrina de la Fe en 1984. Además de ello, el análisis se enriquecerá con las fuentes secundarias de la crítica literaria y reflexiones teológicas que se han hecho sobre ambos discursos a través de los años.

Discursos europeos de secularización y su marco immanente

Los fundadores de las ciencias sociales, con excepción de Alexis de Tocqueville, Vilfredo Pareto y William James, predijeron la desaparición de lo religioso en las sociedades modernas, como si se tratara de un movimiento histórico natural del progreso humano, que descartaba el constructo artificial e irracionalidad de la religión y lo sobrenatural (Casanova, *Genealogía* 21-22). Por siglos, esta suposición estuvo presente en las teorías sociales de Occidente y recién se comenzó a cuestionar tímidamente desde la sociología en los años 60, por ejemplo con el trabajo de Peter Berger (Casanova, *Genealogía* 22). Aun cuando en los países europeos y Estados Unidos, muchos filósofos, escritores y teólogos celebraban la muerte de Dios y la ciudad secular, el panorama global sobre lo religioso y lo sobrenatural por esos años comenzó a cambiar. Y sin lugar a dudas, el realismo mágico y la teología de la liberación son dos de los principales agentes de ese giro en el imaginario global, que irrumpieron desde Latinoamérica, en un debate dominado hasta esos momentos por Europa y Estados Unidos. De hecho, los teóricos de este nuevo cuestionamiento de la ideología ilustrada en la crítica de lo religioso encontraron en la teología de la liberación una inspiración y un caso concreto de rebeldía frente a la idea tradicional de secularización.

Desde la sociología, José Casanova, con su libro *Public Religion in the Modern World*, generó un cambio paradigmático en la evaluación de las sociedades de Occidente y la teoría de la secularización. Según Casanova, lo que los sociólogos y pensadores generalmente concebían como una única teoría de la secularización, estaba compuesta por tres suposiciones diferentes (*Public* 7). La primera era que la secularización es el desarrollo socio-histórico de diferenciación, en el que las esferas de la sociedad, como la política, la cultura y la economía, se independizan del control de la religión (*Public* 20-27). La segunda era que la secularización es el proceso en el que la religión se privatiza, dejando atrás su intervención en los ámbitos públicos (*Public* 25-35). Y la tercera suposición era la de que la secularización es el declive de lo religioso en todos los sectores de las sociedades modernas (*Public* 35-39). Como explica Casanova, dichas suposiciones no actúan necesariamente de forma simultánea (*Public* 7). Por ejemplo, algunas sociedades como la de Estados Unidos e India pueden tener una secularización en el sentido de privatización o diferenciación, pero no de declive.

En un escrito posterior, siguiendo los debates actuales, Casanova advierte que la secularización o secularizaciones se conciben muchas veces conjuntamente con las categorías de secularismo y lo secular (“Secularization”). Y, aunque los tres conceptos interactúan constantemente, es preferible identificarlos por separado, al menos conceptualmente. Para Casanova, la secularización es usualmente asociada a la conceptualización analítica de los procesos históricos modernos del mundo, que responde a unas experiencias concretas y que tiende a naturalizar la ausencia de creencias religiosas (“The Secular”). Con raíces en el medioevo para clasificar las relaciones espacio-temporales, lo secular, por otro lado, puede identificarse actualmente con una categoría epistémica moderna central que se constituye en relación binaria con lo religioso (“The Secular”). Normalmente, se entiende lo secular como elemento residual de la eliminación de lo religioso. Finalmente, los secularismos serían un conjunto de visiones del mundo e ideologías que portan una concepción teleológica, universalista y normativa de la historia humana, que va desde lo primitivo, irracional y religioso hacia lo racional, lo moderno y el progreso (“The Secular”).

La teología de la liberación y el realismo mágico, como veremos más adelante, cuestionan las tres suposiciones de los discursos de secularización, el secularismo europeo y la distinción entre secular y religioso, ya que en dichas articulaciones, lo sobrenatural impregna toda la sociedad, tiene una composición política y se constituye desde el intercambio interpersonal de las clases populares latinoamericanas. De hecho, Casanova reconoce en la teología de la liberación un fenómeno crucial dentro del mundo moderno, ya que absorbe construcciones seculares como el proletariado y le da un valor religioso, algo que se va a extender por todos los continentes e incluso por distintas religiones (*Public* 3-4).

Charles Taylor, por otro lado, en su libro *A Secular Age*, examina las narrativas de la secularización en el Atlántico Norte con el fin de responder la primera oración de su obra: ¿Qué significa vivir en una edad secular? (1). En su recorrido socio-histórico, Taylor utiliza varias categorías de análisis que serán útiles para este trabajo. Una de ellas es la distinción entre imaginario social y teoría. Para Taylor, el imaginario social es la manera colectiva pre-teórica en que las personas imaginan sus existencias sociales y están impregnadas de expectativas, imágenes y nociones normativas que sirven para organizar las experiencias (171-73). Los imaginarios sociales son compartidos por un gran número de personas y suelen encarnarse en historias, imágenes, leyendas, entre otras (Taylor 171-73). Por otro lado, las teorías son articulaciones de experiencias realizadas por un pequeño grupo de personas, a través de una intelectualización. En ellas, se conectan las ideas con las experiencias de vida y se les provee a las personas que operan en el imaginario social un cuerpo conceptual para filtrar sus percepciones de la realidad (556-58).

Para Taylor, nuestra edad secular es el producto histórico de un proceso dentro de la Cristiandad Latina, que comenzó desde los nominalistas con su distinción entre lo natural y lo sobrenatural con el fin de proteger este último (542), y con las reformas protestantes y católicas que llevaron a cabo condenas y controles estrictos de todo tipo de magia y sacramentos, y enfatizaron la fe y las devociones personales e interiores como elementos centrales del cristianismo (76). Luego, el proceso de desencantamiento prosiguió con el Deísmo y el orden moral moderno, que enfatizaba la disciplina desde el individuo y cuestionaba las organizaciones religiosas (446-47). Todo esto produjo lo que denomina Taylor como un *buffered self*, capaz de pensar un mundo sin la intervención divina o lo sobrenatural (540-41).

No obstante, lo que caracteriza la edad secular para Taylor es que esa concepción del universo, de estar articulada en un humanismo exclusivista solo por una élite a finales del siglo XVIII, se logró masificar en el siglo XIX y se introdujo en el imaginario social (423-24). La edad secular será para el filósofo canadiense entonces un tiempo en donde creer en Dios es una opción entre muchas otras (3). Pero que a su vez, nos empuja hacia un marco inmanente a la hora de manifestar nuestros discursos y organizar nuestra realidad. En este marco, las personas se piensan en un orden natural autónomo, desencantado e inmanente, regulado por la causa y el efecto, y se perciben a sí mismos como agentes individualizados y disociados entre el mundo interior y el exterior, entre la mente y la naturaleza, entre lo personal y lo social (Taylor 29-41; 539-41).

El realismo mágico, por una parte, se puede percibir como un discurso que supera la dicotomía sobrenatural/natural y vuelve a encantar el mundo no desde una realidad puramente mental, sino más bien desde una vida comunal y social. Este re-encantamiento a nivel textual parte de una realidad social que los autores perciben en la población latinoamericana, la cual acepta la intervención sobrenatural como algo cotidiano. Por ejemplo, en el prólogo de *El reino de este mundo*, se puede leer cómo Alejo Carpentier se aleja del surrealismo ya que para él lo maravilloso emerge desde la realidad y no desde el interior del individuo (3-4).

El crítico Christopher Warnes afirma que el realismo mágico naturaliza o normaliza lo sobrenatural, de modo que queda coherentemente representado en un estado de equivalencia con lo natural (3), dejando así atrás el paradigma de causalidad del mundo moderno (11). También, Wendy Faris asegura que en el realismo mágico lo maravilloso crece orgánicamente dentro de lo ordinario, borrando la distinción entre ellos (1). Y en la misma línea argumentativa, Amaryll Chanady sostiene que, a diferencia de la narrativa fantástica, en la que lo sobrenatural es inaceptable y amenazante en el mundo de la razón y requiere explicación, el realismo mágico

yuxtapone los dos mundos sin establecer jerarquías, relativizando el paradigma racional occidental (141).

Por otra parte, la teología de la liberación evangelizó el cuadro inmanente de las categorías marxistas y le dio una dimensión religiosa. Además, criticó la devaluación del mundo material por gran parte de las teologías europeas de la época, intentando traer la reflexión teológica a un plano histórico concreto y bajo una espiritualidad social, no solo individualizada e interior. Por ejemplo, en el documento de la Segunda Conferencia General de Obispos latinoamericanos de Medellín, la cual sentó las bases de la teología de la liberación, se puede leer cómo hay una exhortación clara a superar el dualismo reinante en el catolicismo europeo y a concebir la fe desde la comunidad social (99; 104).

En este sentido, si bien el realismo mágico como la teología de la liberación son dos discursos con diferencias marcadas, en ambas articulaciones lo natural y lo sobrenatural se sostienen armónicamente y se integran en un mundo social que rompe con la atomización de los individuos. A diferencia del proceso de secularización en Europa en el que una élite logró masificar sus teorías a través de revoluciones y programas educativos, en el realismo mágico y la teología de la liberación, los escritores y teólogos comienzan con la absorción del imaginario social religioso del latinoamericano de esa época, para luego articularlo en discursos literarios o teóricos. En términos sociológicos, ambos discursos son productos de las prácticas intersubjetivas que dotan de sentido y organizan a la realidad, comunicándonos un orden social determinado y sus imaginarios constitutivos.

Trayectorias socio-históricas paralelas

En el plano meramente descriptivo, al contrastar ambos movimientos, llama la atención sus similitudes espacio-temporales. Por ejemplo, las obras cumbres de ambos discursos que penetraron en el imaginario global se dieron en el mismo territorio y casi al mismo tiempo. Por un lado, *Cien años de soledad* se publica en 1967, fecha que representa, para muchos críticos, el momento en el que el realismo mágico entra en el mapa literario internacional (Faris 29; López-Calvo xviii). Además, como Gabriel García Márquez lo mencionaría en repetidas ocasiones, su novela estuvo inspirada principalmente en las vivencias y tradiciones de su pueblo colombiano (ctd. en Warnes 77). En el mismo país, pero un año después, en 1968, se escribe durante la Segunda Conferencia de Obispos latinoamericanos en Medellín el documento que marcaría la penetración de la teología de la liberación en el escenario mundial. La sesión fue inaugurada por el papa Pablo VI, siendo la primera vez que un pontificio romano pisaba el suelo del Nuevo Mundo (Hennelly 89).

Las repercusiones de ambas obras y sus posteriores aliados motivaron, a su vez, al estudio de sus génesis históricas y en éstas también los dos discursos se aproximaban. En el caso del realismo mágico, si bien el término fue utilizado por primera vez por Novalis y desarrollado por el crítico alemán Franz Roh en 1925, muchos académicos comenzaron a encontrar la particularidad de esta percepción estética latinoamericana en *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier como también en *Los hombres de maíz* de Miguel Ángel Asturias, publicadas en 1949.¹ Por otro lado, los estudiosos de la teología de la liberación identificaron el año 1950 como la fecha de gestación de dicho movimiento, con las comunidades eclesíásticas de base en Brasil, los trabajos pedagógicos de Paulo Freire y las reflexiones teológicas indígenas en Latinoamérica (Hennelly 3).

En la misma línea de similitudes, los fundadores de ambos movimientos residieron, por distintas razones, en Francia por algunos años donde se expusieron a los movimientos de una Europa de post-guerra y experimentaron una cultura francesa que promovía la *laïcité*. También, desde esa Europa, estos autores comenzaron una búsqueda de la identidad latinoamericana que la distinguiera del viejo continente. Ambos movimientos percibieron que esa diferenciación se había generado desde la colonización, en los viajes de los exploradores a un territorio exótico y en la defensa de lo indígena y lo mestizo (Dussel, *Teología* 25; Carpentier 4).

Los dos movimientos a su vez encontraron buena acogida entre los intelectuales y escritores europeos de las décadas de los setenta y ochenta, pero además crearon un impacto insospechado en las llamadas sociedades postcoloniales como África y Asia, y en las minorías de los países desarrollados, como los afroamericanos y los chicanos en Estados Unidos (Faris 1, 164; Hennelly 176; Casanova, *Public* 3; Dussel, *Teología* 80).

Finalmente, ambos movimientos enfrentaron críticas desde mediados de los 80, por grupos u organizaciones que buscaban articulaciones acordes al nuevo orden mundial, regido por un mercado global y además veían la síntesis entre lo sobrenatural y lo natural, y entre lo religioso y lo político, con sospecha por considerarla artificial o peligrosa. En el caso del realismo mágico, dicha crítica se puede encarnar en muchos escritores del Post-Boom o de la literatura novísima, como también más adelante en los grupos *McOndo* y el *Crack* (González Echeverría, *Modern* cap. 6, Juan De Castro 18-34). Con respecto a la teología de la liberación, la crítica vino desde teólogos conservadores como Boaventura Kloppenburg, que veían con recelo sus acercamientos a los movimientos de izquierda (Dussel, *Teología* 92). Pero las críticas con mayor resonancia se produjeron desde el mismo Vaticano, en los documentos del cardenal Joseph Ratzinger y las políticas del papa Juan Pablo II que desconfiaban de este movimiento por el acercamiento de algunos de sus miembros a la lucha armada (Hennelly 263-65).

Articulaciones textuales desde el imaginario popular latinoamericano

En repetidas ocasiones, hablando sobre el realismo mágico de sus novelas, Gabriel García Márquez sentenció que todas las líneas de sus escritos estaban basadas en la realidad, en la forma en que el latinoamericano experimentaba su cotidianidad (ctd. en Warnes 77). Según García Márquez, las personas de Latinoamérica no se sorprendían por ejemplo con la historia sobre un niño que nacía con cola de cochino, ya que así es, según él, cómo pensaban la gente (ctd. en Warnes 77). De hecho, el escritor colombiano reconoce que su novela *Cien años de soledad* estuvo basada principalmente en las historias que le contaba su abuela en Aracataca (ctd. en Wilson 231-32). En este sentido, basado en la apreciación de García Márquez, pareciera que el origen del realismo mágico se gestó desde la experiencia cotidiana y popular del latinoamericano, quien aceptaba la presencia de lo sobrenatural como parte de su vida. Y luego, el escritor la recogía y la articulaba en un discurso literario.

Wendy Faris, en su análisis del realismo mágico como fenómeno internacional, asegura que una de sus cinco características principales es que se constituye desde el mundo de los fenómenos y los detalles cotidianos, igual que el realismo literario (15). Con lo que se podría afirmar que los escritores del realismo mágico, con origen en Latinoamérica, encontraron en el imaginario social de las personas del continente un elemento distintivo frente a los discursos europeos, y lo articularon con formatos del viejo continente que le permitieron difundir sus textos mundialmente.

Este camino desde el imaginario social hacia la articulación con formatos europeos para encontrar una identidad latinoamericana se dio también en la teología de la liberación. Por ejemplo, Carlos Mesters, un misionero católico holandés que comenzó con la creación de nuevas comunidades eclesíásticas de base en Brasil desde los años 50, elaboró un método de evangelización y hermenéutica de la Biblia que comenzaba desde la realidad popular de las personas. Según Mesters, las personas comunes del Brasil leían la Biblia de forma diferente y por eso había que evitar europeizarlas (24-25). Además, casi no sabían leer, por lo que preferían una cultura oral, de historias y canciones (18). En la misma línea, Mesters reconoce que esas personas se manejaban por asociación de ideas y no por un razonamiento lógico, sistemático y abstracto, teniendo por ejemplo una concepción circular del tiempo (19-20).

Aunque estas características podían ser obstáculos para los misioneros europeos o educados en Europa, Mesters afirmaba que éstos se debían adaptar a esa realidad popular brasilera para lograr la comunicación del evangelio. De hecho, Mesters comenta que la Biblia fue creada en un ambiente rural y popular, lo cual la hacía más parecida a la concepción de esas

personas, y por ende, se debía evitar reducirla a conceptos (21; 28). Es decir, con estas afirmaciones, Mesters le estaba dando al imaginario social popular del Brasil un carácter hermenéutico superior frente al europeo ilustrado. Compartiendo la misma perspectiva, Paulo Freire elaboró un modelo pedagógico que comenzaba desde la realidad popular y su imaginario social, para de allí construir el método de educación. Este proceso era parte de lo que llamó concientización, que comenzaba con la experiencia de la realidad, especialmente de los pobres y los excluidos (499).

También el documento de la Segunda Conferencia de Obispos en Medellín le concede a la religiosidad popular latinoamericana el carácter de virtud, para desarrollarse y vivir cristianamente, frente a otros modelos venidos desde los centros del poder mundial (Dussel, *Teología* 64). Es así, que los teólogos de la liberación, al explicar sus diferencias con las teologías europeas de esa época, afirmaban que sus reflexiones eran posteriores a la experiencia del pueblo. Utilizando la idea de Michael Löwy, se puede afirmar que la teología de la liberación comienza desde las bases hacia la cima y no al contrario (352).

Por eso, en sus orígenes, tanto el realismo mágico como la teología de la liberación comenzaron programáticamente desde el imaginario social popular de Latinoamérica para luego articularse en formatos europeos, ya sean novelas o teorías teológicas, a través de escritores y pensadores ilustrados en el viejo continente o en sistemas educativos europeizados. Esta articulación va a ser una de las razones que le permitirá a ambos fenómenos internacionalizarse en los países desarrollados y, a su vez, en continentes como África y Asia.

Una fe porosa dentro de la comunidad y la tradición

En el prólogo de *El reino de este mundo*, Alejo Carpentier afirma que lo maravilloso presupone una fe y da el ejemplo de que los que no creen en santos no pueden ser curados por sus milagros (3). Basados en esto, varios críticos van a resaltar la importancia de la fe para definir la modalidad literaria del realismo mágico. Warnes, por ejemplo, utiliza la fe como la categoría de análisis central en su libro sobre el realismo mágico. Para Warnes, existe un realismo mágico basado en la fe y otro en la irreverencia (12-16), siguiendo la distinción hecha por Echeverría entre el epistemológico, en el que lo maravilloso emerge desde la visión del observador, y el ontológico, en el que la realidad en sí misma, en este caso América, es portadora de la magia (“Isla” 26-27).

Aunque aclara que ambos estilos se mezclan en las distintas obras, Warnes coloca a autores como Carpentier, Miguel Ángel Asturias y en gran medida Gabriel García Márquez, en un realismo mágico basado en la fe, mientras que a otros como Jorge Luis Borges o Salman

Rushdie los identifica con la irreverencia y su estrategia discursiva (12-16). Los textos dentro de esta categoría de irreverente presentan dificultades a la hora de ser clasificados como realismo mágico y suelen ser identificados por muchos críticos como literatura fantástica y postmoderna. Mientras que estos textos irreverentes introducen lo mágico en una narración realista para cuestionar las bases fundacionales de ambos ámbitos y se asemeja así a una postura postmoderna, el realismo mágico basado en la fe se apoya en la pertenencia a una cosmovisión integral de una cultura particular que no percibe una contradicción entre lo real y lo maravilloso (Warnes 11-12). Se podría afirmar entonces que el irreverente comienza desde una teoría, mientras que el realismo mágico basado en la fe se origina en el imaginario social y luego es articulado por escritores y pensadores educados igualmente en Europa.

En resumen, podríamos afirmar que hay consenso entre la mayoría de los escritores y los críticos: la fe es un elemento central para la constitución del realismo mágico. No obstante, la definición del concepto de fe es compleja y ha cambia a través del tiempo. En la actualidad, por ejemplo, el término fe puede ser usado sin referencia a una realidad trascendente o maravillosa. Sin embargo, dentro del proceso de secularización europea se identificó a la fe con lo religioso, lo tradicional y lo irracional que había que sustraer de la sociedad para lograr el progreso. Algo que Charles Taylor llamó *subtraction story*. Este secularismo europeo creía en un poder inagotable de la razón y promulgaba la visión de un universo inmanente explicado totalmente por la causa y el efecto, y los procesos mentales. La fe, por otro lado, era considerada ciega y estaba en contraposición con la luz de la razón; ya que creía en un universo encantado, en donde el yo poroso podía ser afectado por fuerzas sobrenaturales.

Esta dicotomía estuvo presente fuertemente en las ciencias sociales desde sus inicios, e llegó incluso hasta los años sesenta y setenta, penetrando las diferentes manifestaciones culturales de Occidente. En ese marco dicotómico, se puede apreciar la originalidad del realismo mágico y la teología de la liberación al apostar por la fe como medio de conocimiento y resistencia social. Si bien ambos discursos mantienen diferencias, estas no residen en la utilización de la fe, sino en el contenido de la misma, es decir, en la creencia. Mientras el realismo mágico recurre a la fe para creer en los ritos y los mitos populares latinoamericanos, la teología de la liberación lo hace para confiar en un contenido cristiano más sistematizado y delimitado por el dogma y los documentos conciliares. Sin embargo, es cierto también, que los mitos populares latinoamericanos están impregnados de las prácticas y la teología católica. Como reconocería el pintor haitiano André Pierre: “The Vodou religion is purely Catholic, apostolic, but not Roman” (ctd. en Estévez 126).

En la dicotomía del secularismo, la fe de ambos discursos se sostiene dentro de una comunidad y una tradición, y no solo en una aceptación individual y autónoma. Como afirma

Gabrielle Foreman, en el realismo mágico, a diferencia de lo fantástico y lo surreal, el individuo precisa de una conexión con la tradición y la fe de una comunidad (286), y Lois Parkinson Zamora ejemplifica esta característica en la utilización de fantasmas por parte del realismo mágico, ya que en repetidas ocasiones son portadores de la carga de la tradición y la memoria colectiva (497), como en la obra *La casa de los espíritus* de Isabel Allende. Entonces, el realismo mágico, al menos el identificado con el ontológico por Echeverría y Warnes, presupone una fe colectiva y conectada con una tradición. Para Faris, a su vez, esa conexión con la tradición comunitaria del realismo mágico es portadora de lo que denominan el Espíritu, una realidad orgánica que parece comunicarles a la comunidad fuerzas cósmicas y verdades trascendentes (63).

Mientras el secularismo europeo fundamenta una postura de rígidas contraposiciones, que exalta la modernidad secular frente a la tradición sagrada (Casanova *Genealogías* 42), y la razón individual desencantada frente a los cultos comunitarios; el realismo mágico y la teología de la liberación apuestan por lo contrario. En el caso de la teología de la liberación, las nociones de fe, comunidad y una tradición portadora de un espíritu se buscan dentro del mismo cristianismo primitivo. Las tensiones con una cristiandad imperial y con algunas reformas protestantes y católicas desde el siglo XVI, generaron que varios movimientos dentro de la Iglesia Católica radicalizaran la importancia de una fe comunitaria frente a una individual, y de una vuelta a la tradición primitiva como autoridad hermenéutica. Los teólogos de la liberación, en esa línea, intuyeron que el catolicismo de su época se había atomizado y manifestaron así la necesidad de recuperar la dimensión social de la fe (Hennelly xx). De ahí que la teología de la liberación encontrara en las ciencias sociales herramientas teóricas cruciales para la formulación de su postura.

Carlos Mesters, en su enunciación del método para fortalecer la fe en las comunidades de base brasileras, reconoce que se debe comenzar con tres elementos: la Biblia, la comunidad y la realidad (17). Mesters advierte la peligrosidad de la interpretación subjetivista, abstracta e individualizada de la Biblia, y propone una hermenéutica desde una fe comunitaria (26-27). Igualmente, el documento de la Segunda Conferencia de Obispos en Medellín advierte la necesidad de retomar la dimensión social y comunitaria del cristianismo, opacada por una noción individualista (112). Este sentido comunitario, afirma Enrique Dussel, se puede ver en la misma composición de la teología de la liberación, que no se concibió como un grupo de teólogos aislados sino como un movimiento en conjunto dentro de la tradición católica (*Teología* 70). Algo que también resalta Michael Löwy (351).

La fe comunitaria y anclada en la tradición del realismo mágico que conecta con un espíritu u orden cósmico suele ser asociada por algunos críticos con concepciones indígenas del universo. No obstante, es verdad también que el cristianismo primitivo portaba esos mismos elementos y la teología de la liberación buscó resurgirlos en los años 50 y 60 frente a una espiritualidad cada vez más individualista y autónoma de la Iglesia Católica moderna europea. Ambos movimientos, entonces, presuponen una fe basada en la comunidad y en la tradición, portando a su vez un espíritu que conecta con los orígenes cósmicos y cuestionan así el marco inmanente desde donde se piensa el hombre moderno como también a la teoría de secularización asociada a la privatización de la religiosidad. Los discursos del realismo mágico y de la teología de la liberación vuelven a encantar al mundo, con lo que el catolicismo llama orden sacramental, y el hombre dentro de esas concepciones se conecta nuevamente con el cosmos y la sociedad.

Una agenda política y de liberación dentro de la historia

En la década de los 50, y especialmente en los 60 y 70, Latinoamérica experimentó dictaduras militares sangrientas y tensiones políticas constantes que impregnaron todo el acontecer social e influenciaron a los pensadores del continente. Desde diferentes disciplinas, se intentaba aportar herramientas para la justicia social y al mismo tiempo, reconocer una identidad latinoamericana común entre los distintos países. Estos grupos constituyeron lo que se identifica como el segundo giro post-colonial, mencionado anteriormente.

El realismo mágico y la teología de la liberación compartieron con éstos movimientos su énfasis en la historia, como el marco desde donde se gestan los discursos para denunciar injusticias concretas. Alejo Carpentier, por ejemplo, asevera que el estilo de lo real maravilloso se reafirma a través de la historia (8) y coloca como marco de *El reino de este mundo* a las revueltas de los negros en Haití, donde se perciben injusticias sobre un pueblo oprimido. También en *Cien años de soledad* se puede observar eventos como la masacre de los obreros de la compañía bananera, que remiten a hechos históricos concretos y el discurso se transforma de alguna forma en una denuncia. Eventos como éste, diseminados en la novela llevaron a muchos críticos como Gerald Martin (ctd. en Warnes 83) a reconocer que *Cien años de soledad* tiene una conexión clara con la historia de Latinoamérica. De hecho, García Márquez reconoce este compromiso histórico, manifestando que su realismo no es mágico sino social (en Zamora y Faris 4).

Para Faris, esa conexión entre historia y magia, como en otras obras del realismo mágico, conlleva un intento de sanar las heridas históricas de una comunidad, como si se tratara de un rito Chamán (105; 138). Un ejemplo de ello, según Zamora, es la constante utilización de fantasmas en las novelas del realismo mágico que sirven en muchas ocasiones para restablecer el balance histórico y devolver la justicia (497). Al realizar estas denuncias, a su vez, los autores

toman posición política e intentan realizar una praxis liberadora y justiciera. Como afirma Warnes, en el caso de *El reino de este mundo* se presencia un compromiso de Carpentier con la política concreta, del aquí y ahora, y de allí el título de la obra, que renuncia a dejar la justicia para un futuro celestial (80; 91).

En la teología de la liberación, por otro lado, la historia y la praxis política cobran un rol determinante en la reflexión teórica. Carlos Mesters, en su hermenéutica bíblica para las comunidades de base, defiende la necesidad de leer la Biblia como un espejo de la historia (23). Bajo esta perspectiva, los teólogos de la liberación comenzarán a interpretar la Biblia desde los oprimidos y los excluidos, ya que, para ellos, esa era la condición real de la mayoría de los latinoamericanos. El Éxodo, por ejemplo, pasa a jugar un papel central debido a que muestra cómo Dios liberaba a su pueblo de las estructuras opresivas de Egipto y ahí la necesidad de recorrer el mismo camino en Latinoamérica (Hennelly xx). De la misma manera, Paulo Freire afirma en su pedagogía que la finalidad educativa de la concientización implica una fase crítica de compromiso político, en el que los alumnos se perciben a sí mismos como seres oprimidos y realizan una reflexión liberadora que incluye la praxis frente a las estructuras deshumanizadoras (499).

Gustavo Gutiérrez, por su parte, en su primera formulación de la teología de la liberación, habla de la urgencia de encontrar a Dios en la historia, en el compromiso del aquí y el ahora, y de reconocer que la reflexión teológica se debe dar luego de la praxis (63). Incluso, Gutiérrez afirma que la fe en Jesucristo es mirar a la historia como una revelación progresiva del rostro humano de Dios (74), de allí que el concepto del Reino de Dios para Gutiérrez y los teólogos de la liberación cobra un sentido especial. Los cristianos se hacen partícipes de la construcción del Reino de Dios en este mundo, hallándose una similitud con la novela de Carpentier. Para los teólogos de la liberación, los cristianos están llamados a denunciar y luchar contra las estructuras del pecado social, que son reales y concretas en el mundo.

El documento de la Segunda Conferencia de Obispos en Medellín oficializa esta perspectiva, aseverando que su reflexión teológica se construye como parte de la historia de Latinoamérica, la cual está conectada directamente con la historia de la salvación (90-91). De esta manera, por ejemplo, la opresión en Egipto es un reflejo de la esclavitud en Latinoamérica y por eso la necesidad de una praxis liberadora que responda a un mandato divino (95-96).

En este énfasis de la historia latinoamericana, el realismo mágico y la teología de la liberación vuelven sus rostros a la época de la colonización para encontrar no solo las raíces del continente, sino también de la injusticia histórica. Por un lado, Carpentier identifica la prueba de la constitución maravillosa de Latinoamérica en el proceso de colonización, en el cual los

exploradores se encontraron con paisajes exóticos, rituales indígenas y mitos que los empujaban a buscar las puertas del paraíso en estas tierras (4-5). También García Márquez, honrando lo maravilloso de Carpentier, afirmó en su discurso del premio Nobel que la primera obra maestra del realismo mágico era el diario de Cristóbal Colón (en Warnes 38). Por otro lado, la mirada hacia la colonia tiene una intención de recuperar el pasado indígena y africano que fue masacrado por los colonizadores. En Carpentier, como en Miguel Ángel Asturias, hay una búsqueda de las tradiciones originarias, tanto indígenas como africanas, las cuales fueron extirpadas por los colonizadores.

La teología de la liberación, en su determinación de ponerse del lado de los oprimidos, revisa la historia colonial latinoamericana y encuentra en figuras como Bartolomé de la Casas, Antonio de Montesinos, Pedro de Córdoba, entre otros, los fundadores de una manera de hacer teología diferente a la europea (Dussel, *Teología* 25). En otras palabras, la teología de la liberación surge con la defensa de lo indígena y en contra de las estructuras de pecado encarnadas en los colonizadores. Por ejemplo, se puede leer en el documento de la Segunda Conferencia de Obispos en Medellín un llamado contundente a la defensa de los amerindios (102).

De esta manera, el realismo mágico y la teología de la liberación comparten la misma génesis, la defensa de lo indígena y de los esclavos en suelo latinoamericano y la construcción del reino de este mundo en el contexto histórico concreto del continente. Además, encuentran en el pasado colonial latinoamericano las raíces de su tradición y de la cual se sienten herederas. Así, estos discursos buscan de alguna forma ser praxis liberadora para denunciar las estructuras de opresión y restablecer la justicia. Pero a diferencia de posiciones como las marxistas tradicionales, ambas narrativas no eliminan lo sobrenatural, sino al contrario, para ellas tiene un poder liberador y político que permite desafiar las articulaciones inmanentes europeas, el secularismo y la tesis de diferenciación como proceso inevitable de la secularización en Occidente.

No es que Carpentier, como sostiene Warnes, en la primera parte de su novela *El reino de este mundo*, sugiera la posibilidad de trascendencia y en la segunda no (79) sino que su perspectiva de trascendencia, como para los teólogos de la liberación, implica un reflejo en la historia concreta. La distinción entre inmanencia y trascendencia es cuestionada por ambos discursos, reconociendo que lo sobrenatural no solo tiene un poder opresor, como sostiene el marxismo tradicional, sino que puede generar una fuerza liberadora para irrumpir en el escenario político.

Críticas, globalización y neoliberalismo

Bajo el análisis de los discursos de la secularización, las críticas al realismo mágico y a la teología de la liberación en los años ochenta y noventa también se asemejan, aun cuando se

realizaron desde posiciones diferentes. En el caso del realismo mágico, González Echevarría aclara que a partir de los años ochenta, tomó fuerzas en Latinoamérica un movimiento literario que intentaba alejarse del Boom, y por ende se suele identificar como el post-Boom o literatura novísima (cap. 6). Éstos buscaban representar una Latinoamérica urbana, globalizada e influenciada por la cultura del mercado, especialmente proveniente de Estados Unidos (González Echevarría, *Modern* cap. 6). Como escribe Antonio Skármeta, uno de los escritores de dicha generación, en 1981:

Los nacidos alrededor de 1940 somos los primeros en América Latina en enfrentarnos masivamente con la elocuencia de los medios de comunicación de masas...

Cuando estas obras llegan -y otras de escritores de distintas edades bajo el sonoro efecto del boom- nosotros hemos avanzado ya en una dirección que en algunos casos entronca con la obra de ellos, en otros difiere, y en otros acepta la vertiginosa influencia de su éxito. Pero en nuestros inicios, los tratos con la literatura van, en el caso de la narrativa, por senderos muy alejados de los latinoamericanos. Al contrario, huíamos de ellos...

De la literatura norteamericana, del ritmo y los textos del rock y sus derivados, de las penetrantes imágenes del cine, y del trato intensivo con la cotidianeidad, se empezaba a alimentar nuestra prosa. (49-53)

A este movimiento variado y diverso que intentaba alejarse respetuosamente del Boom y del realismo mágico, le continúa una nueva generación más radical y enfrentada a la literatura de los cincuenta y sesenta, postura que se ejemplifica en los grupos *McOndo* y el *Crack* (González Echevarría, *Modern* cap. 6; Juan De Castro 19; Ignacio López-Calvo xxiii). Preocupados por la identidad individual, más que la social y la del continente, la mayoría de estos escritores se inclinó por historias realistas y rechazó el exotismo del realismo mágico que representaba un continente rural, plagado de fantasmas y dictadores (González Echevarría, *Modern* cap. 6). Como escriben Alberto Fuguet y Sergio Gómez, en el prólogo del libro *McOndo*: “El gran tema de la identidad latinoamericana (¿quiénes somos?) pareció dejar paso al tema de la identidad personal (¿quién soy?). Los cuentos de *McOndo* se centran en realidades individuales y privadas. Suponemos que ésta es una de las herencias de la fiebre privatizadora mundial” (6).

De esta forma, los escritores de ambas tendencias adoptan el marco inmanente y desechan la resistencia al mismo y a la secularización que el realismo mágico estaba ejecutando a nivel discursivo. Lo sobrenatural con su dimensión social, histórica y política queda opacada por individuos que intentan insertarse en un mundo globalizado y desencantado, en donde las tecnologías de comunicación y el mercado colocan a los latinoamericanos en las grandes urbes del planeta, como Nueva York. Por ejemplo, Skármeta afirma: “Creo que caracteriza a nuestra

generación... la convivencia plena con la realidad absteniéndose de desintegrarla para reformularla en una significación supra-real. En este sentido, nuestra actitud primordial es intrascendente” (56). En la misma línea argumentativa, pero una década después, Fuguet y Gómez escriben:

El nombre (¿marca-registrada?) *McOndo* es, claro, un chiste, una sátira, una talla. Nuestro McOndo es tan latinoamericano y mágico (exótico) como el Macondo real (que, a todo esto, no es real sino virtual). Nuestro país McOndo es más grande, sobrepoblado y lleno de contaminación, con autopistas, metro, tv-cable y barriadas. En McOndo hay McDonald's, computadores Mac y condominios, amén de hoteles cinco estrellas construidos con dinero lavado y malls gigantescos.

En nuestro McOndo, tal como en Macondo, todo puede suceder, claro que en el nuestro cuando la gente vuela es porque anda en avión o están muy drogados. (“Prólogo *McOndo*” 8)

En cuanto a la teología de la liberación, los ataques más contundentes vinieron desde la misma Iglesia Católica, de la mano de Juan Pablo II y el cardenal Joseph Ratzinger, futuro papa Benedicto XVI. Después de sacar dos comunicados advirtiendo desviaciones dogmáticas en la teología de Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff, Ratzinger elabora dos documentos oficiales en 1984 y 1986 con fuertes críticas a la teología de la liberación a través de la Congregación de la Doctrina de la Fe. En ellos, establece que la teología de la liberación tiende al inmanentismo ya que reduce el Reino de Dios a una categoría terrenal y temporal (Congregación 393; 405). Con ello, al estilo de los nominalistas, Ratzinger separa tajantemente la realidad divina de la histórica, con la finalidad de proteger la primera frente a las contingencias e imperfecciones de la segunda. Pero en esta fisura de las dos dimensiones, indirectamente y quizás sin intención, Ratzinger encauza curiosamente a la reflexión teológica dentro de los discursos de la secularización y el secularismo europeo.

Además, advierte el peligro de la teología de la liberación ya que politiza la fe y se acerca demasiado al marxismo y sus categorías de análisis sociales (Congregación 404). Frente a la tesis de la secularización que predecía la privatización y diferenciación de la religión en la esfera pública moderna, la teología de la liberación desafió a los discursos europeos y presentó un proyecto en el que lo religioso y lo sobrenatural estaban inmiscuidos en los asuntos políticos. De hecho, el ala más radical de la teología de la liberación llegó a asociarse incluso con grupos violentos y de guerrilla, lo que hizo que el Vaticano identificara en este movimiento un peligro real y elaborara represalias y críticas a través de sus documentos oficiales.

Estos documentos estuvieron acompañados por nombramientos de obispos en puestos estratégicos de la Iglesia Católica, que combatían los acercamientos del cristianismo a la luchas

sociales de izquierdas y por una centralización mayor de las decisiones desde Europa (Hennelly 459). Si bien tenía como finalidad aislar los grupos de religiosos que creían en la violencia y en la rebelión armada para fines sociales, al mismo tiempo e indirectamente, se alentó la religiosidad diferenciada del acontecer político nacional y se priorizó una espiritualidad individualizada e interior, algo que beneficiaría a la adaptación de las personas a un mercado global. Entonces, se puede decir que, mientras las críticas al realismo mágico estaban enfocadas a beneficiar un inmanentismo desencantado, las acusaciones hacia la teología de la liberación apuntaban a un trascendentalismo religioso con el fin de evitar que la reflexión y praxis cristiana se impregnaran de las contingencias históricas y políticas. No obstante, en ambos casos, las consecuencias fueron las mismas: una penetración del secularismo y la secularización europea en Latinoamérica y una promoción, intencional o no, del desencantamiento de su realidad cotidiana popular.

También es verdad que las críticas al realismo mágico y a la teología de la liberación se dieron en un marco histórico particular. La desaparición eminente de la Unión Soviética, la apertura de los mercados nacionales hacia un mundo global y las nuevas tecnologías, cambiaron la geopolítica internacional y afectaron las narrativas de los sesenta que iban perdiendo el ímpetu de sus dos primeras décadas. Esto supuso que las sociedades latinoamericanas se impregnaran de nuevos discursos de mercado, de consumo y de un hombre global que habitaba las grandes urbes. Para Warnes, por ejemplo, la secularización, la racionalización y el desencantamiento del mundo están conectados integralmente con el capitalismo y el realismo (y también se podría agregar un espiritualismo exacerbado y dicotómico) sirve como un aliado para erradicar las creencias y los comportamientos no productivos (33-34). Charles Taylor, en la misma línea, sostiene que en los años sesenta, en algunos países del Atlántico Norte, se dio un cambio en el imaginario social que se llamó “la Edad de la Autenticidad” y que patrocinó aún más la formación de la edad secular en el siglo XXI. A diferencia de la Edad del *Ancien Régime* y de la Edad de la Movilidad, las otras dos edades que identifica Taylor en la historia moderna occidental, la Edad de la Autenticidad representa el fin de las utopías y la configuración de un individualismo “expresivo”, que tiene al placer y a la libertad de elegir como sus dos mayores normas (473-79). Si bien comenzó a gestarse en el Romanticismo, para Taylor, se masificó en los años sesenta, especialmente en países como Estados Unidos (473-79).

Con la apertura de los mercados y los programas neoliberales en América Latina, este imaginario impregnó el continente y dio paso a una reacción frente a las posturas de los sesenta y setenta. En línea con lo que sostiene Grosfoguel, las estructuras político-sociales se consolidaron y atacaron los discursos alternativos, para eliminarlas o reintegrarlas a la modernidad o la postmodernidad (“Decolonizing” 13). El hedonismo cultural y la búsqueda de una libertad

individual que sirvieron de marco en las articulaciones de los sesenta y setenta en los Estados Unidos, poco a poco se fueron filtrando en otras sociedades, como la latinoamericana. Por ejemplo, se puede leer en Skármeta: “La sexualidad y su ejercicio pasará a ser un tema privilegiado de la generación: suprimidas las causas traumáticas, se entrega a una desenfrenada exploración del erotismo” (50).

Este proceso histórico no solo afectó al realismo mágico y la teología de la liberación, sino a la mayoría de los movimientos de los años sesenta, dentro de lo que se llamó segundo giro descolonizador (Maldonado-Torres, *Enrique Dussel's 2*). No obstante, aun cuando el marco sociopolítico de los sesenta y las críticas de los ochenta hayan unificado de alguna forma las distintas corrientes latinoamericanas en sus luchas contra el imperialismo político y cultural, la articulación del realismo mágico y la teología de la liberación tienen, desde el análisis sobre la secularización, una particularidad. La mayoría de las posturas latinoamericanas de izquierda de los sesenta seguían reproduciéndose dentro de un marco inmanente y se generaban desde élites intelectuales educadas en los discursos europeos que buscaban masificarlas, mientras que el realismo mágico y la teología de la liberación se constituyeron desde el imaginario social y en el intento de articular una visión popular religiosa más allá del dualismo entre lo sobrenatural y lo natural.

Mientras en los años sesenta, los post-estructuralistas y los postmodernos se rebelaron contra la razón moderna, cuestionaron la transparencia y neutralidad del lenguaje y apuntalaron la fragmentación de las metanarrativas, en Latinoamérica hubo otra rebelión que denunció el carácter colonialista de la modernidad y el imperialismo económico de las potencias. Pero también, desde el imaginario popular latinoamericano, el realismo mágico y la teología de la liberación, con sus diferencias, articularon discursos que desafiaron el marco inmanente, el secularismo, las tesis de secularización y la atomización de los individuos. Partiendo desde una fe comunitaria y anclada en la tradición, ambos discursos elaboraron una síntesis de lo sobrenatural y lo natural, partícipe de la historia y de la lucha política por la justicia desde la colonia hasta la actualidad. Esto llevó a que sociedades, como las africanas y asiáticas, se vieran reflejadas en dichos discursos y los adaptaron a sus contextos, convirtiendo al realismo mágico y a la teología de la liberación en lo que hoy son dos fenómenos globales.

Bibliografía

- Carpentier, Alejo. *El reino de este mundo*. Río Piedras, Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1994. Impreso.
- Casanova, José. *Genealogías de la secularización*. México D.F.: Anthropos, 2012. Impreso.
- . *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994. Impreso.
- . "The Secular, Secularizations, Secularisms". *Rethinking Secularism*. Ed. Calhoun, Craig J., et al. New York: Oxford University Press, 2011. Kindle file.
- Chanady, Amaryll. "The Territorialization of the Imaginary in Latin America: Self-Affirmation and Resistance to Metropolitan Paradigms". *Magical Realism: Theory, History, Community*. Eds. Lois Zamora and Wendy Faris. Durham, N.C: Duke University Press, 1995. 124-44. Impreso.
- Congregación de la Doctrina de la Fe. "Instruction on Certain Aspects of the 'Theology of Liberation'". *Liberation Theology: A Documentary History*. Ed. Alfred Hennelly Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1990. 393-414. Impreso.
- De Castro, Juan. "Magical Realism and Its Discontents". *Critical Insights. Magical Realism*. Ed. Ignacio López-Calvo. Massachusetts: Salem Press, 2014. 18-34. Impreso.
- Dussel, Enrique D. *Teologia Da Libertação: Um Panorama De Seu Desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1999. Impreso.
- Estévez, Ángela. "The Construction of the Magic and the Role of Popular Religion in the Caribbean Context". *Critical Insights. Magical Realism*. Ed. Ignacio López-Calvo. Massachusetts: Salem Press, 2014. 113-30. Impreso.
- Faris, Wendy B. *Ordinary Enchantments: Magical Realism and the Remystification of Narrative*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2004. Impreso.
- Foreman, P. Gabrielle. "Past-On Stories: History and the Magically Real, Morrison and Allende on Call". *Magical Realism: Theory, History, Community*. Eds. Lois Zamora and Wendy Faris. Durham, N.C: Duke University Press, 1995. 285-304. Impreso.
- Freire, Paulo. "Cultural Action and Conscientization." *Harvard Educational Review* 68.4 (1998): 499-521. Impreso.
- Fuguet, Alberto y Sergio Gómez.. "Prólogo libro McOndo. Presentación del País McOndo". University of Cambridge, 1996. Web. 17 junio 2014. Internet
- García Márquez, Gabriel. *Cien años de soledad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1967. Impreso.
- González Echevarría, Roberto. "Isla a su vuelo fugitiva: Carpentier y El Realismo Mágico". *Revista Iberoamericana* 86 (1974): 9-63. Impreso.
- . *Modern Latin American Literature. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2012. Kindle file.
- Grosfoguel, Ramón. "Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality." *Transmodernity*. 1 (1) (2011). Web. 01 Jun. 2014.
- Gutiérrez, Gustavo. "Toward a Theology of Liberation". *Liberation Theology: A Documentary History*. Ed. Alfred Hennelly. Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1990. 62-76. Impreso.
- Hennelly, Alfred T., Ed. *Liberation Theology: A Documentary History*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1990. Impreso.
- Llarena, Alicia. "Un balance crítico: la polémica del realismo mágico y lo real maravilloso americano". *Anales de Literatura Hispanoamericana*. 26.1 (1997): 107-17. Impreso.
- López-Calvo, Ignacio, ed. *Critical Insights. Magical Realism*. Massachusetts: Salem Press, 2014. Impreso.
- - -. "On Magical Realism as an International Phenomenon in the Twenty-First Century". *Critical Insights. Magical Realism*. Massachusetts: Salem Press, 2014. xvi-xxi Impreso.

- Löwy, Michael. "The Historical Meaning of Christianity of Liberation in Latin America". *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Eds. Mabel Moraña, Enrique Dussel and Carlos Jáuregui. Durham: Duke University Press, 2008. 350-59. Impreso.
- Maldonado-Torres, Nelson. "Enrique Dussel's Liberation Thought in the Decolonial Turn". *Transmodernity* 1 (1) (2011). Internet. 01 Jun. 2014.
- . "Secularism and Religion in the Modern/Colonial World-System: From Secular Postcoloniality to Postsecular Transmodernity". Ed. Mabel Moraña, Enrique Dussel, and Carlos A. Jáuregui. *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham: Duke University Press, 2008. 360-84. Impreso.
- Mesters, Carlos. "The Use of the Bible in Christian Communities of the Common People". *Liberation Theology: A Documentary History*. Ed. Alfred Hennelly Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1990. 14-28. Impreso.
- Roh, Franz. "Magic Realism: Post-Expresionism". *Magical Realism: Theory, History, Community*. Ed. Lois Zamora and Wendy Faris. Durham, N.C: Duke University Press, 1995. 15-31. Impreso.
- Segunda Conferencia General de Obispos de Latinoamérica. "The Church in the Present-Day Transformation of Latin America in the Light of the Council". *Liberation Theology: A Documentary History*. Ed. Alfred Hennelly Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1990. 89-119. Impreso.
- Skármeta, Antonio. "Perspectiva de 'Los novísimos'". *Hispanamérica* 10.28 (1981): 49-64. Impreso.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2007. Impreso.
- Warnes, Christopher. *Magical Realism and the Postcolonial Novel: Between Faith and Irreverence*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009. Impreso.
- Wilson, Rawdon. "The Metamorphoses of Fictional Space: Magical Realism". *Magical Realism: Theory, History, Community*. Ed. Lois Zamora and Wendy Faris. Durham, N.C: Duke University Press, 1995. 209-33. Impreso.
- Zamora, Lois Parkinson, and Wendy B. Faris, eds. *Magical Realism: Theory, History, Community*. Durham, N.C: Duke University Press, 1995. Impreso.

Notas

¹ Algunos críticos colocan a Jorge Luis Borges como uno de los precursores del realismo mágico junto a Asturias y Carpentier; pero otros críticos lo excluyen debido a su rechazo al realismo y su asociación con lo fantástico (López-Calvo xix). Incluso Gabriel García Márquez diría que no estaba interesado en Borges, ya que le parecía una literatura que tocaba puras realidades mentales, mientras que él trabajaba con las realidades concretas (ctd. en Warnes 92). Por otro lado, existe un debate constante entre los críticos literarios con respecto a las diferencias entre lo real maravilloso de Carpentier y el realismo mágico. Algunos los clasifican bajo una misma etiqueta y otro no. Para Alicia Llarena, por ejemplo, la distinción reside principalmente en dos características: la reflexividad y el espacio (116). Mientras el narrador del realismo mágico, como en *Los hombres de maíz*, se abstiene de valorar la realidad, Carpentier plantea un discurso narrativo desde la reflexividad para distinguir lo americano de lo europeo (Llarena 113). Además, para Llarena, el espacio de lo real maravilloso no es un lugar de coherencia magicorrealista, sino un lugar de contradicciones resueltas por los personajes (115). Aun consciente de éstas y otras posibles diferencias, este trabajo asumirá a lo real maravilloso como parte del discurso del realismo mágico para evitar entrar en el debate inagotable de dichas definiciones. Además, sus respuestas al secularismo europeo, tema principal de este ensayo, mantienen semejanzas indudables.