
Psicología de la liberación en la poesía centroamericana: Martín-Baró en la obra poética de Dalton, Rugama y Debravo

Liberation Psychology in Central American Poetry: Martín-Baró in the poetics of Dalton, Rugama and Debravo

DIEGO MORA

University of Cincinnati, EE.UU.
diegomora.costarica@gmail.com

Resumen: El presente artículo analiza el papel de la psicología de la liberación en la poesía centroamericana de los años sesenta y setenta del siglo XX a partir de las propuestas metodológicas de Martín-Baró (recuperación de la memoria histórica, desideologización del sentido común y potenciación de las virtudes populares), y plantea, desde la perspectiva de tres poetas centroamericanos –Leonel Rugama, Roque Dalton y Jorge Debravo–, una poética de la liberación.

Palabras clave: Centroamérica, psicología de la liberación, poesía de la liberación, memoria histórica, Martín-Baró, Leonel Rugama, Roque Dalton, Jorge Debravo

Abstract: This article analyzes the role of the Psychology of Liberation in Central American poetry during the 1960's-1970's based on Martín-Baró's methodological proposals (recovery of historical memory, de-ideologization of common sense and empowerment of popular virtues), from the perspective of three Central American poets: Leonel Rugama, Roque Dalton and Jorge Debravo, propositioning new Poetics of Liberation.

Keywords: Central America, Liberation Psychology, Poetics of Liberation, historic memory, Martín-Baró, Leonel Rugama, Roque Dalton, Jorge Debravo

Recibido: septiembre de 2018; **aceptado:** noviembre de 2018.

Cómo citar: Mora, Diego. "Psicología de la liberación en la poesía centroamericana: Martín-Baró en la obra poética de Dalton, Rugama y Debravo". *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos* 36 (2018): 163-179. Web.

La historia latinoamericana de la segunda mitad del siglo XX se vio marcada violentamente por la dicotomía ideológica de la Guerra Fría, a tal punto que el intervencionismo estadounidense, los periódicos golpes de Estado y las dictaduras constituyeron una parte integrante del “folklore latino” (Martín-Baró, *Psicología* 75). Centroamérica fue parte de este intervencionismo, provocando una “injusticia estructural, guerras revolucionarias y la ‘satelización’ nacional” (166). Sin embargo, en muy pocos lugares, aún en Latinoamérica, la poesía ha jugado un papel tan dominante como en Centroamérica (Zimmerman 273). Muchos poetas centroamericanos se afiliaron directa o indirectamente a los movimientos de izquierda, entre ellos el salvadoreño Roque Dalton, el guatemalteco Otto René Castillo y el nicaragüense Leonel Rugama, todos asesinados, así como otros que, aunque no fueron ultimados, como el costarricense Jorge Debravo o el nicaragüense Ernesto Cardenal, también escribieron con un claro enfoque de izquierda. Paralelamente, el psicólogo Ignacio Martín-Baró coincidió ideológicamente con estos poetas desde su trabajo en El Salvador, en el compromiso con los oprimidos, el cual también le costó la vida. Su frase “No se puede hacer psicología hoy en Centroamérica sin asumir una seria responsabilidad histórica” le llevó a desarrollar un nuevo enfoque teórico y metodológico al que denominó Psicología Social de la Liberación. Para él, el psicólogo centroamericano debe replantearse la imagen de sí mismo como profesional:

No se puede continuar con la inercia de los esquemas teóricos ya conocidos o de las formas de actuar habituales; nuestro saber psicológico debe ser confrontado con los problemas nuevos de los pueblos centroamericanos y con las interrogantes que a ese saber plantean. El caso de las víctimas de la guerra es quizá el más agudo y urgente, pero no el único y quizá ni siquiera el más radical (*Psicología* 176).

El presente trabajo analiza tres poemas de escritores centroamericanos: “La tierra es un satélite de la luna” del nicaragüense Leonel Rugama; “Poema de amor” del salvadoreño Roque Dalton y, “Hombre”, del costarricense Jorge Debravo. Estos textos se enlazan con las aproximaciones teóricas de la psicología de la liberación, por su carácter neo-paradigmático (Montero 17) que integra otras corrientes latinoamericanas de la liberación (pedagogía, teología, filosofía) y que Martín-Baró sintetiza en tres tareas urgentes: la recuperación de la memoria histórica, la desideologización del sentido común y de la experiencia cotidiana, y la potenciación de las virtudes populares (*Psicología* 99).

Cambio de paradigmas en Centroamérica

El período que inicia en los años sesenta tuvo una fuerte impronta internacionalista y un interés por los asuntos públicos que desbordó los horizontes nacionales (Gilman 28). Esta coyuntura provocó una ola modernizadora entre los escritores centroamericanos, quienes identificaron una nueva ética que podía constituir derechos plenos. Sin embargo, a los procesos revolucionarios sobrevino la “comicidad infinita”, y donde debía estar ese sujeto, “retoñaron los monstruos, atravesados entre Ego y Ley, entre Mito y Ética” (Delgado 55). Po-

dría insinuarse que el sueño revolucionario centroamericano se derrumbó el 16 de noviembre de 1989 con el asesinato de Ignacio Martín-Baró por parte de la Fuerza Armada de El Salvador y no con la firma de los Acuerdos de Esquipulas, que –entre otros errores históricos pendientes por corregir– otorgó el Premio Nobel de la Paz al costarricense Óscar Arias (quien ni siquiera era presidente de su país cuando se realizó la convocatoria) ni con la caída del Frente Sandinista de Liberación Nacional en las elecciones presidenciales nicaragüenses del 25 de febrero de 1990. Fue más bien el Acuerdo de Oslo (firmado por el Congreso de la República de Guatemala el 29 de marzo de 1990) y los Acuerdos de Paz de Chapultepec (firmados el jueves 16 de enero de 1992 entre el Gobierno de El Salvador y el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional) los que representaron un auténtico alto al fuego en la región, y con éste el triunfo irrefutable e irrefrenable del neoliberalismo, pues como señalan Petras y Veltmeyer:

The ascendancy of neoliberalism occurred through a series of interconnected transformations that began with the economic turmoil of the 1970s, the rise of neoconservative government administrations and neoliberal policy regimes in the 1980s, and the extension and deepening –and reform– of the neoliberal model in the 1990s (2).

Así, el paradigma “liberador” es sustituido por el del “desencanto”, instaurado en la etapa tardía del capitalismo, sustituyendo el marxismo al que apelaba la poesía centroamericana, convertida en una metanarrativa de la Modernidad, ahora obsoleta. Esta generación del desencanto, conformada por muchos de los intelectuales y combatientes que sobrevivieron a las luchas armadas, ven con impotencia la involución de sus dirigentes, ahora a cargo de gobiernos más bien de orientación populista. El caso más evidente es el regreso al poder del sandinismo en Nicaragua, pero que, desmantelado de sus principios sociales no es más que una máscara del despotismo que ellos mismos criticaron en sus años guerrilleros. Como señala Urbina: “El gobierno sandinista rápidamente se reveló como una dictadura de izquierda altamente militarizada, en cuyo seno no se permitía la menor disensión” (913). Esta multiplicidad de elementos discursivos –siguiendo a Foucault– pueden actuar en estrategias diferentes según quién hable, su posición de poder y el contexto institucional en que se halle colocado: “con lo que trae, también, de desplazamientos y reutilizaciones de fórmulas idénticas para objetivos opuestos” (123). Petras y Veltmeyer señalan una serie de paradojas que presentan los gobiernos de izquierda latinoamericanos, entre ellas unas clases subordinadas y sectores populares que ganan elecciones, pero pierden poder social, regímenes populistas que priorizan el pago de deudas extranjeras en vez de programas sociales y tratados regionales que no son más que integración al mercado global. Es evidente que el neoliberalismo ha absorbido a las izquierdas latinoamericanas, pues,

Practically all the regimes ruling Latin America, both those on the centre-left (populism) and those on the centre-right (pragmatic neoliberalism) attacked ‘neoliberalism’ as the source of ‘maldevelopment’ in the run-up to elections. But once in power and confronted with the growth of world demand for export commodities and windfall profits, they have all embraced globalization and the turn to primary goods exports,

the pursuit of reciprocal free trade agreements and the massive importation of finished goods (29).

A pesar de las políticas de renacionalización (revertir la agenda privatizadora de los estados neoliberales), lo que ocurrió en muchos países latinoamericanos fue una continuidad de las estructuras y condiciones formadas durante el desarrollo capitalista en la región, de ahí que el entusiasmo y optimismo con que se suelen presentar estos gobiernos no concuerda con lo que sucede, pues “Nor are these new regimes at all what they are portrayed to be” (Petras y Veltmeyer 1). Este cambio de paradigmas no desmerita el esfuerzo realizado por una generación que, en el contexto de la Guerra Fría, entregó incluso su vida por convicciones ideológicas, las cuales estuvieron marcadas por diversas corrientes de liberación latinoamericanas que se analizan a continuación.

Corrientes de liberación latinoamericanas

Las corrientes latinoamericanas de la liberación surgen amparadas en la doctrina social de la Iglesia católica, que incluye ideas marxistas, promoviendo una opción por los pobres cuyos principios emanan directamente de la II Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) realizada en Medellín en 1968, y que toman en cuenta los problemas de los pueblos latinoamericanos para la promoción de la justicia y la educación, fundamentados en dos encíclicas: *Gaudium et spes* (del Concilio Vaticano II, finalizado en 1965) y *Populorum Progressio* (1967), donde la posición de parte de la Iglesia católica global da un significativo giro hacia el compromiso social, asumiendo un papel activo en el mejoramiento de las condiciones de vida de los pobres. Con una lucidez asombrosa, exponen la urgencia de dar reconocimiento y ejercicio efectivo del derecho personal a la cultura:

Cada día es mayor el número de los hombres y mujeres, de todo grupo o nación, que tienen conciencia de que son ellos los autores y promotores de la cultura de su comunidad. En todo el mundo crece más y más el sentido de la autonomía y al mismo tiempo de la responsabilidad, lo cual tiene enorme importancia para la madurez espiritual y moral del género humano. Esto se ve más claro si fijamos la mirada en la unificación del mundo y en la tarea que se nos impone de edificar un mundo mejor en la verdad y en la justicia. De esta manera somos testigos de que está naciendo un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia (*Gaudium et spes*).

Esta encíclica plantea un nuevo humanismo con responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia, palabras de una profunda resonancia en todos los discursos liberadores latinoamericanos que se verán materializadas principalmente en la pedagogía de la liberación (Freire), la teología de la liberación (Gutiérrez), la filosofía de la liberación (Dussel) y la psicología de la liberación (Martín-Baró), conjunto al que llamo ‘estudios de la liberación’, siguiendo posiciones similares como los estudios culturales, los estudios poscoloniales y más específicamente con el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, al que se adscriben centroamericanistas como Beverley y Zimmerman.

La pedagogía de la liberación, también conocida como pedagogía del oprimido, es una propuesta del brasileño Paulo Freire iniciada en su libro *La educación como práctica de la libertad* (1967) y consolidada en *Pedagogía del oprimido* (1970). Se fundamenta en la alfabetización crítica, donde la lectura del mundo precede a la lectura de la palabra, sustituyendo radicalmente el tradicional sistema educativo de reproducción por el de producción cultural. Por su parte, la teología de la liberación debe su nombre al sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez en su conferencia “Hacia una teología de la liberación”, presentada en el II Encuentro de Sacerdotes y Laicos realizado en Chimbote, Perú en 1968, y se fundamenta en la preferencia por los pobres, concepto central de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla en 1979 (donde se terminan de definir los aspectos iniciados una década atrás en Medellín). La teología de la liberación es indudablemente la corriente latinoamericana de la liberación más difundida y con más adeptos, principalmente en Brasil (ver Montero). Rubem Alves es considerado el padre intelectual de esta corriente, gracias a su tesis de doctorado defendida en 1969 en Princeton, bajo el título de *La Teología de la Esperanza Humana*, trabajo pionero que sería fundamental para otros teólogos de la liberación como los hermanos Boff. Paralelamente nace la filosofía de la liberación como un acercamiento poscolonial, desmitificando la filosofía eurocéntrica al incluir todas las dimensiones de la acción histórica, llevando de esta forma la filosofía al pueblo. Los argentinos Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel son los representantes más conocidos, el primero desde la teología del pueblo; el segundo a través de la analéctica (método enfocado en la praxis) como compromiso por la liberación “práctica” del Otro.

Psicología de la liberación

En este intenso panorama ideológico surge la psicología de la liberación, amparada en un cuerpo teórico eminentemente latinoamericano como marco para su desarrollo. El sacerdote Ignacio Martín-Baró es considerado su fundador, cuando, en 1986, utiliza por primera vez el término en el *Boletín de Psicología de El Salvador*. En dicho documento, el autor plantea los tres fundamentos esenciales de su tesis: un nuevo horizonte (ontológico, una psicología no *para* sino *desde* los oprimidos); una nueva epistemología donde “sólo desde el mismo pueblo oprimido será posible descubrir y construir la verdad existencial de los pueblos latinoamericanos”; y, una nueva praxis, a través de la investigación-acción participativa, metodología utilizada en ciencias sociales (*Hacia una psicología* 219). Para Martín-Baró se trata de un proyecto liberador con una gran carga utópica, la cual él mismo reconoce:

Sé que asumir como horizonte de la Psicología latinoamericana la construcción de una Psicología popular que encauce la liberación histórica de nuestros pueblos contiene una alta dosis de utopía. Pero me atrevo a decir que se trata de una utopía de vida en cuya búsqueda los psicólogos nos encontraremos con teólogos y campesinos, con “inventores de fábulas” [...], que mantienen obstinadamente la esperanza de un mañana diferente (*Psicología* 341).

Dada la importancia de poner este paradigma en conversación con la poesía centroamericana, es importante tener noticias generales del desarrollo de la psicología de la liberación, tanto en sus ejes ideológicos, sus debates y bibliografías relacionadas. Desde la perspectiva de conjunto, Martín-Baró reconoce que el aporte de la psicología a la historia de los pueblos latinoamericanos, como ciencia y como praxis, ha sido extremadamente pobre (*Hacia una psicología* 219). En este sentido, señala las tres principales causas de la miseria histórica de la psicología latinoamericana: su mimetismo cientista, su carencia de una epistemología adecuada y su dogmatismo provinciano (180). Sin embargo, reconoce como antecedentes la “tecnología social” de Jacobo Varela y los planteamientos psicoanalíticos de Enrique Pichon-Riviere, pero principalmente a Paulo Freire y su concepto de “concientización” desde la teología de la liberación. Para Martín-Baró, Centroamérica posee cuatro rasgos distintivos: 1) una estructura económica subdesarrollada, dependiente, desigual e injusta; 2) regímenes políticos de carácter autoritario represivo, cimentados sobre la oligarquía económica y dirigidos por militares o por fachadas civiles; 3) un control hegemónico de los Estados Unidos; 4) importantes movimientos de oposición popular que van de los sindicatos costarricenses a la insurgencia político-militar salvadoreña (*Psicología* 178). A partir de ello, desarrolla tres tareas urgentes e imprescindibles para la psicología de la liberación: la recuperación de la memoria histórica, la desideologización del sentido común y de la experiencia cotidiana, y la potenciación de las virtudes populares (*Psicología* 99), tareas que se desarrollarán más adelante en el contexto de la poesía centroamericana.

Poética de la liberación centroamericana

A lo largo de los años sesenta y setenta, la política constituyó el parámetro de la legitimidad de la producción textual y el espacio público fue el escenario privilegiado donde se autorizó la voz del escritor, convertido así en intelectual (Gilman 29). La poética de la liberación centroamericana surge en un contexto histórico más amplio, cuyos momentos claves de lucha política se remontan, de acuerdo con Zimmerman a: la guerra antiimperialista de Sandino, la insurrección campesina salvadoreña en 1932 y la Revolución de Octubre de 1944 en Guatemala, que “condujeron al sistema poético que habría de desarrollarse en la década de los sesenta” (279). La última etapa de desarrollo de esta poesía centroamericana incluye precisamente el surgimiento de la psicología de la liberación, de gran importancia ante la proliferación de aquellos poetas que “han construido un modo de producción cultural y literario que ha representado un fuerte activo en la lucha revolucionaria” (276). La convicción de estos escritores los llevó a cambiar la “torre de marfil” de la literatura por la lucha armada, para “causar un impacto considerable en la formación social total y en particular en el dominio político” (Zimmerman 273).

La discusión acerca del papel de los intelectuales y sus relaciones con los sectores populares fue muy delicada en este período, incluso de vida o muerte (como el caso de Dalton, ajusticiado por sus propios compañeros de partido).

Para Martín-Baró se trata de un compromiso crítico que no puede entenderse fuera del lugar social que ocupa el intelectual en sus relaciones concretas, y su posicionamiento ante las relaciones de poder existentes, puesto que este compromiso “implica la criticidad ante los proyectos populares (movimientos, partidos, programas), pero desde una perspectiva situada, de compromiso con las víctimas” (Dobles 6). De esta visión general sobre debates intelectuales y constelaciones ideológicas y culturales en que se movían los poetas aludidos se desprende la idea de aglutinar a los poetas centroamericanos de la década del sesenta y setenta como un grupo, que suele confundirse con la Generación comprometida, eminentemente salvadoreña.¹ Siguiendo los planteamientos de Góngora (1991) es preferible hablar de una “poética de la liberación” (186), creando así “an ideological signifier that could be transposed from its original class location to a new, popular-democratic and revolutionary context” (Beverley y Zimmerman 15); poética que se refleja en la obra de Roque Dalton (El Salvador, 1935-1975), Jorge Debravo (Costa Rica, 1938-1967) y Leonel Rugama (Nicaragua, 1949-1970). La escogencia de estos autores se ve justificada por Sergio Ramírez, quien en *Puertas abiertas: Antología de poesía centroamericana* le llama “poesía comprometida” (19) o “poesía social” (20), y menciona cuatro poetas: Debravo, Dalton, Rugama y Otto René Castillo. La exclusión de este último en el presente trabajo busca ampliar la visión centralizada en los poetas guerrilleros caídos en combate, así como la focalización investigativa en la poesía salvadoreña, nicaragüense y guatemalteca (Ramírez 21). De ahí la selección de Jorge Debravo, pionero en la poesía social centroamericana en términos cronológicos, “primer ejemplo de poesía social” (19). Las investigaciones académicas se han enfocado principalmente en el pensamiento humanístico, en el recuento bibliográfico o, solo superficialmente, en la justicia social². Por último, la obra de Ernesto Cardenal, asociada a la teología de la liberación, se ha omitido del análisis pues cuenta con una considerable bibliografía secundaria enfocada en su obra³.

La psicología de la liberación conecta sus postulados con la poesía social centroamericana entendida como “un arma para la liberación” (Góngora 176) y para contrarrestar la ideologización cotidiana: “Basta asomarse a la vida latinoamericana de cada día, desde el río Bravo hasta la Patagonia para saber que la imaginación literaria no ha hecho más que depurar un hecho esencial de

¹ Véase Alvarenga, Luis. “La generación comprometida de El Salvador: problemas de una denominación”. *Istmo* 21 (2010); y Martín-Hernández, Inmaculada. “Roque Dalton y la Generación Comprometida. Literatura e historia”. *Cartaphilus* 6 (2009): 129-142.

² Véase Rodríguez Cascante, Francisco. “La poesía de Jorge Debravo y el pensamiento humanístico”. *Comunicación* 6 (2007): 67-73; Retana, Edmundo. “Imágenes liberadoras de dios en la poesía de Jorge Debravo”. *Pasos* 125 (2006): 45-51; y Araya Fonseca, Evelyn. “La poética debraviana y su legado a la literatura costarricense”. *Káñina* 38 (2014): 15-29.

³ Véase Eriksson, Sanna. *El espacio del silencio. Su presencia y significado en Salmos de Ernesto Cardenal*. Lunds University, 2015; Bertelli, Getúlio Antônio. “Dangerous Memory and Solidary Fate: The Contribution of Thomas Merton and Ernesto Cardenal to the Spirituality of the Latin American Liberation”. *Ciberteología* 34 (2011); Royston, Kathryn. *Identity, time, and liberation in Aldo Leopold and Ernesto Cardenal*. University of Georgia, 2010; y Chen Sham, Jorge. “La expresión himnica en el salterio: el caso de Ernesto Cardenal”. *Káñina* 33 (2007): 21-32.

nuestra realidad” (*Psicología* 74). El corpus literario de la poética de la liberación centroamericana se vincula directamente con las tres tareas urgentes de la psicología de la liberación propuestas por Martín-Baró, a tal nivel que pueden considerarse paradigmáticos en su poesía, al recuperar la memoria histórica, desideologizar la cotidianidad y potenciar las virtudes populares.

Este compromiso revolucionario de los escritores centroamericanos de la época se refleja con claridad en el texto “Mi posición”, donde Jorge Debravo entrega inseparablemente de la mano su postura política y poética. Aquí, encontramos una suerte de arte poética mezclada con panfleto político desde la primera oración: “Tengo fe en el hombre. De siglo en siglo ha venido ascendiendo por una interminable rampa de progreso” (541). Surge aquí el leitmotiv de la obra debraviana: su fe inquebrantable en la humanidad. Es evidente la similitud terminológica con los discursos políticos de la época (Ernesto Che Guevara, por ejemplo), referencias que serán características en toda esta poética centroamericana. De hecho, Beverley y Zimmerman la definen como “party literature”, en el sentido de que “its finality as art is to activate, mobilize, and maintain revolutionary consciousness and organizations” (9). En el texto debraviano encontramos claras conexiones con el oficio del poeta cuando dice “No creo que haya temas vedados para la poesía. Todos los temas son buenos para ella” (541). Posteriormente aparecen imágenes withmanianas: “Soy poeta de un tiempo terrible y maravilloso”, para dar paso a una de sus frases clásicas: “La poesía es un arma”, que remite al poema de Gabriel Celaya, “La poesía es un arma cargada de futuro” (542). Otro reflejo de este ímpetu revolucionario se evidencia cuando Debravo indica: “Siempre la poesía ha estado unida a las luchas sociales, religiosas, políticas y económicas, el cuento sobre la poesía no comprometida, lo inventaron y mantienen los interesados en que no se comprometa” (543). De esta forma coincide con la Psicología de la liberación cuando denuncia la falta de compromiso en muchas esferas sociales: “¿Qué conciencia sería aquella que ocultara o separara al hombre y a la comunidad precisamente de aquellas fuerzas, factores, mecanismos y estructuras que determinan la organización de su vida y la dirección de su destino?” (*Psicología* 141).

Roque Dalton también escribió textos de gran carga panfletaria, aún más intensos que los de Debravo. Basta echar un vistazo a su poema “Habría dicho Otto René Castillo pensando en Lenin” para darse cuenta de su compromiso absoluto con la causa socialista a tal nivel de llevarlo a fomentar la lucha armada, cuando señala que “Ir a la montaña es un acto político-militar y no una actitud poética tradicional” (520). Precisamente esta es la característica que acompaña a la poesía de la liberación, una amalgama entre lo político y lo poético, a tal nivel que no puede existir una en la ausencia de otra, pues ésta se volvió “an ideological signifier that could be transposed from its original class location to a new, popular-democratic and revolutionary context” (Beverley y Zimmerman 15). La incuestionable entrega de la vida por la causa revolucionaria en lucha armada es determinante en Dalton, no existe en ello titubeo, y si una promesa de gloria en caso de morir en combate: “[...] jugándose la vida, es la mayor grandeza del hombre” (511). Las conexiones con el cristianismo se presentan

constantemente en el sacrificio de una vida por la salvación del pueblo, y en las constantes alusiones a la fe y la esperanza, pues como explica Zimmerman:

La función y el lugar de la mayoría de la poesía centroamericana están caracterizados por la existencia de fuertes dictaduras militares y una postura oposicional que se centra en la presencia de Dios o una fuerza casi divina (frecuentemente presentada como la Teología de la Liberación o algún figuralismo cristianomarxista y encarnado en el pueblo, como los campesinos de Cardenal, los hermanos lumpen de Dalton, o los modernos Tecún-Umanes de Asturias) como fuerza liberadora (283).

Esta premisa fue llevada hasta sus últimas consecuencias por el joven Leonel Rugama, cuya poesía, escasa pero contundente, da muestras de su compromiso liberador. Precisamente su segundo “Epitafio” ya intuía su caída en combate y su futura investidura como mártir de la lucha armada. Es aquí más contundente la imperiosidad de combatir, cuando dice que se encuentra “sin más alternativa que la lucha” (56). Él mismo se ve consumado como sujeto “muy cerca de la muerte”, para luego aclarar “pero no del final” (ídem), refiriéndose a la continuidad de la lucha popular. Nuevamente se exalta la muerte con referencias bíblicas cuando afirma que “gozó de la tierra prometida”, en este caso de un modo violento, que el mismo Martín-Baró apoyó desde sus textos académicos al señalar que no bastaba con defenderse tozudamente, sino “combatiendo con todos los medios, incluso la violencia armada” (*Psicología* 258).

Recuperar la memoria histórica: la gente de Acahualinca al contrapoder

La primera tarea urgente de la Psicología de la liberación según los postulados de Martín-Baró es la recuperación de la memoria histórica de los pueblos oprimidos (*Psicología* 99). Como señalan Watkins y Shulman, la discusión de las artes de la liberación es inseparable de los asuntos memoriales, y en este sentido la poesía centroamericana aportó significativamente al recuperar no solo historias populares sino también espacios físicos de una poderosa carga simbólica. Uno de sus ejemplos es el poema de Leonel Rugama “La tierra es un satélite de la luna”:

El Apolo 2 costó más que el Apolo 1
el Apolo 1 costó bastante.
El Apolo 3 costó más que el Apolo 2
el Apolo 2 costó más que el Apolo 1
el Apolo 1 costó bastante.
El Apolo 4 costó más que el Apolo 3
el Apolo 3 costó más que el Apolo 2
el Apolo 2 costó más que el Apolo 1
el Apolo 1 costó bastante.
El Apolo costó un montón, pero no se sintió
porque los astronautas eran protestantes
y desde la luna leyeron la Biblia
maravillando y alegrando a todos los cristianos
y a la venida el papa Paulo VI les dio la bendición.

El Apolo 9 costó más que todos juntos
 junto con el Apolo 1 que costó bastante.
 Los bisabuelos de la gente de Acahualinca tenían menos
 hambre que los abuelos.
 Los bisabuelos se murieron de hambre.
 Los abuelos de la gente de Acahualinca tenían menos
 hambre que los padres.
 Los abuelos murieron de hambre.
 Los padres de la gente de Acahualinca tenían menos
 hambre que los hijos de la gente de allí.
 Los padres se murieron de hambre.
 La gente de Acahualinca tiene menos hambre que
 los hijos de la gente de allí.
 Los hijos de la gente de Acahualinca no nacieron por
 hambre,
 y tienen hambre de nacer, para morir de hambre.
 Bienaventurados los pobres porque de ellos será la luna. (22-23)

Separadas en espacio y tiempo, este poema consta de dos marcadas secciones: del verso 1 al 16 se refiere al programa espacial Apolo, desarrollado por la Nasa durante los años sesenta y setenta para explorar la luna. Del verso 17 al 31 (14 versos) se enfoca en la gente de Acahualinca, sitio nicaragüense de gran importancia antropológica e histórica, por las huellas humanas registradas allí en eras prehistóricas. El autor juega con la dicotomía primer mundo/tercer mundo y la oposición opulencia/hambre utilizando como metáfora precisamente las huellas humanas. Por un lado, las de los astronautas estadounidenses en la luna, por otro, las plasmadas por antepasados centroamericanos en Acahualinca. Como señala Delgado, en Nicaragua “la historia de la literatura es unilineal, amparada por paradigmas de mestizaje y universalismo” (25). Las huellas dejadas por la humanidad funcionan como conectores entre ambos contextos históricos, una metáfora para referirse al legado de cada pueblo, retomado y revalorado por cada nueva generación.

La primera parte de “La tierra es un satélite de la luna” refleja con ironía el aumento presupuestario de cada nueva misión del programa espacial Apolo: “El Apolo 2 costó más que el Apolo 1 / el Apolo 1 costó bastante” (22). El autor desarrolla esta ingeniosa versificación repetitiva, conscientemente desarrollada en una monotonía rítmica y de contenido, con el objetivo de generar en el lector la sensación de exceso y despilfarro económico del programa espacial de la Nasa, que “costó un montón, pero no se sintió / porque los astronautas eran protestantes” (23). Siguiendo el tono irónico de esta primera parte del poema, para Rugama los gastos millonarios del alunizaje se justifican en términos religiosos, pues los astronautas “desde la luna leyeron la Biblia / maravillando y alegrando a todos los cristianos” (23); conectando ideológicamente política y religión en el nombre de la ciencia y el progreso humano, un reflejo del agresivo y voraz capitalismo que Estados Unidos impulsó a lo largo de la Guerra Fría.

La versificación repetitiva continúa en la segunda parte del poema, pero ya no desde la visión del gobierno estadounidense, sino desde la de los habitantes

de Acahualinca: “Los abuelos de la gente de Acahualinca tenían menos hambre que los padres. / Los abuelos murieron de hambre” (23). Rugama mantiene la estructura poética casi intacta, pero temáticamente modifica el dinero por el hambre. El quiebre repentino (de un verso al otro) entre el primer mundo (dominante) y el tercer mundo (oprimido) es tajante y de fuerte resonancia, pero importante para la interrupción de las narrativas dominantes, “un despertar a los silencios, una articulación de los modos de olvido que previene el diálogo” (Watkins y Shulman 262). El rescate de Acahualinca en el poema es una forma de restaurar la memoria colectiva que los opresores desean excluir del conocimiento popular por sus implicaciones de empoderamiento. Estas formas de saber excluidas por la cultura dominante son fundamentales para la psicología de la liberación, puesto que, como señala Martín-Baró, “sin memoria histórica ni proyecto de vida, se diría que a los pueblos latinoamericanos no les queda más perspectiva que la aceptación fatal de sus destinos” (*Psicología* 76).

De acuerdo con Dobles, la obra de Martín-Baró está profundamente emparentada con Foucault: “Al basarse en Foucault, hay un reconocimiento, por otro lado, de que no hay poderes absolutos y que no hay poder sin contrapoder” (17). Para Foucault, la verdad no pertenece al orden del poder y en cambio posee un parentesco originario con la libertad, indicando que la verdad no es libre por naturaleza, sino que su producción está atravesada por relaciones de poder:

Hablar contra los poderes, decir la verdad y prometer el goce; ligar entre sí la iluminación, la liberación y multiplicadas voluptuosidades; erigir un discurso donde se unen el ardor del saber, la voluntad de cambiar la ley y el esperado jardín de las delicias (14-15).

En el poema es significativa la expresión del verso final “Bienaventurados los pobres porque de ellos será la luna” (23), que, más allá de una primera lectura pesimista, evocan un camino de liberación popular, una especie de rebeldía metaforizada en el hambre, no solamente física sino principalmente ética; sintetizada por Foucault en su aforismo: “Donde hay poder hay resistencia” (116), y esa resistencia del pueblo de Acahualinca queda patente porque (sobre)viven, porque aún “tienen hambre de nacer, para morir de hambre” (23) siguiendo las huellas (pre)históricas e indelebles, marcadas en la tierra y no en la luna.

Desideologizar la cotidianidad: discursos polivalentes en los siempre sospechosos

Para Martín-Baró, *desideologizar* es la devolución a la comunidad de la memoria histórica (primera tarea) como dato objetivo, lo cual les permite “formalizar la conciencia de su propia realidad verificando la validez del conocimiento adquirido” (*Psicología* 302). Pero la verificación del conocimiento depende del discurso que se asuma. Para Foucault (112) poder y saber se articulan en los discursos, que son polivalentes e inestables y que no remiten al clásico binomio maniqueísta del oprimido contra el opresor. Ileana Rodríguez señala que “The attempt to prove the relativity of every assertion characterizes the language of

the oppressed and stresses the uncertainty of all ideological positions—including those of women, democrats, and revolutionaries” (xvi). Aquí, el poder es “la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen” (Foucault 113). Estas relaciones de fuerza se transforman por medio de luchas y enfrentamientos incesantes a través de cadenas o sistemas.

Roque Dalton, consciente de la lucha popular, y en una búsqueda tanto política como estética, realiza en su “Poema de amor” un emotivo inventario de oprimidos en diferentes contextos:

Los que ampliaron el Canal de Panamá
(y fueron clasificados como “silver roll” y no como “gold roll”),
los que repararon la flota del Pacífico
en las bases de California,
los que se pudrieron en las cárceles de Guatemala,
México, Honduras, Nicaragua,
por ladrones, por contrabandistas, por estafadores,
por hambrientos,
los siempre sospechosos de todo (511).

El efecto emocional que produce este poema es intenso por la autenticidad percibida, por la diversidad de datos que otorgan verosimilitud y remiten a una cotidianidad, pero principalmente porque apela a elementos patrióticos en medio de estas condiciones de vida inhumanas. El más claro ejemplo es la imagen de “los que lloraran borrachos por los himnos nacionales bajo el ciclón del Pacífico” (511). Más que lástima, estas imágenes poéticas crean un efecto empoderador; estamos ante seres humanos que viven (y mueren) en pésimas condiciones, sin embargo, no son pasivos, tienen sus estrategias de subsistencia, son “los hacelotodo, los vendelotodo, los comelotodo”. En medio de situaciones denigrantes, parece que Dalton quiere desideologizar estas cotidianidades para crear una conciencia de clase reconocida por el sujeto en un proceso de otredad en condiciones de opresión. Esto es fundamental porque el sujeto “no existe fuera de la otredad y esta certeza implica más que una constatación, implica una responsabilidad ética” (Rodríguez 73). Para Ileana Rodríguez se trata de un realismo socialista:

In Dalton, then, the problem is formulated as an aesthetic problem, as a problem of writing and of representation, but the backdrop is the same. The problem of democracy continues to peep from behind the scenes, and weaves itself through discussions of literary stylistics, such as that of socialist realism, and that of Brechtian relativism (65).

Cuando Dalton se dirige a “los tristes más tristes del mundo” (512) llamándoles sus compatriotas y hermanos, está entregándose a ellos como uno más, unido en el dolor y en la causa, no ya en un discurso verticalista sino desde la horizontalidad que fomenta la Psicología de la liberación a través de la investigación-acción participativa. Este discurso “transporta y produce poder; lo refuerza, pero también lo mina, lo expone, lo torna” (Foucault 123). La denuncia que realiza Dalton refleja conocimiento de lo que habla, de ahí la referencia a

silver y *gold roll*⁴, categorías racistas utilizadas para los trabajadores del Canal de Panamá, que pueden pasar desapercibidos para lectores neófitos de las realidades sociopolíticas centroamericanas, pero que fortalecen la autenticidad y la atención hacia sus compatriotas a quienes va dirigido el texto. En este caso, Dalton reivindica a los “subalternos” (Zimmerman 276) como grupo desmeritado y opacado dentro de esa red de poder utilizando la temática cotidiana con honestidad, para dignificar a través de la literatura, área vital para la Psicología de la liberación, como indica Martín-Baró:

No resulta exagerado afirmar que se aprende bastante más sobre la psicología de nuestros pueblos leyendo una novela de García Márquez o de Vargas Llosa que nuestros trabajos técnicos sobre el carácter o la personalidad (*Psicología* 285).

El hecho de que un académico de la talla de Martín-Baró coloque a la literatura latinoamericana por encima de su área de estudio no implica un menosprecio por su campo científico, es resultado de la investigación sociopolítica y el análisis teórico realizado desde las ciencias sociales, y se debe entender también por razones personales, ya que el padre de Ignacio fue un reconocido poeta español, Francisco Martín Abril (Valladolid, 1908-1997); quien además fue periodista, ensayista, narrador y dramaturgo. Otro claro ejemplo que legitima el discurso daltoniano es la especificidad de los sitios a los que hace referencia, como el caso de los bares y burdeles, que, en vez de limitarlos a un dato general, los escribe con nombre propio, dándole así una identidad, una visibilización para quienes son eludidos; pero también particularizando su poética, ese sello de autenticidad tan característico en la obra de Dalton que supo trabajar con precisión y cuidado, evitando caer en un mero juego enunciativo y objetivizado. Aquí en cambio, vemos un pueblo humanizado, con un lenguaje coloquial sin pudores, son los “guanacos hijos de la gran puta” (511), apelando a los oprimidos como puntos de resistencia que “están presentes en todas partes dentro de la red de poder” (Foucault 116).

Potenciar las virtudes populares: animal biopolítico con palabras

Cuando Martín-Baró explica qué son las virtudes populares como tarea urgente de la Psicología de la liberación, apela directamente a El Salvador, a quien considera su propio pueblo, con una insobornable solidaridad en el sufrimiento, con capacidad de entrega y de sacrificio por el bien colectivo, y con una “tremenda fe en la capacidad humana de transformar el mundo, su esperanza en un mañana que violentamente se le sigue negando” (302). Es evidente y conmo-

⁴ Durante la construcción del Canal de Panamá, Estados Unidos implementó una segregación racial basada en el pago salarial: los blancos norteamericanos eran conocidos como los *gold roll*, pues se les pagaba en dólares con monedas de oro, mientras que al resto de los trabajadores se les pagaba un salario mucho menor con monedas de plata, creando a la vez zonas residenciales que contrastaban con los guetos de los *silver roll*.

vedora la pasión con que Martín-Baró se refiere al pueblo centroamericano, de ahí que su postura teórica esté comprometida *desde* los oprimidos y a partir de sus propias virtudes:

Esas virtudes están vivas en las tradiciones populares, en la religiosidad popular, en aquellas estructuras sociales que han permitido al pueblo salvadoreño sobrevivir históricamente en condiciones de inhumana opresión y represión, y que le permiten hoy día mantener viva la fe en su destino y la esperanza en su futuro a pesar de una pavorosa guerra civil que ya se prolonga por más de seis años (*Psicología* 302).

Uno de los poemas más representativos del humanismo en la obra de Jorge Debravo es “Hombre”, donde exalta la voz del individuo por encima de las adversidades sociales e incluso de la voluntad divina a tal nivel que exige el uso de su “piel y esperanza” (192 y ss). El manejo del verbo “usar” no es casual en Debravo, y remite a la acción más que al simple utilitarismo. Es decir, busca potenciar las virtudes (coincide con Martín-Baró al mencionar la esperanza) como vía de liberación, pero no pide “eternidades llenas de estrellas blancas” sino “pan y casa”. Esta priorización en las necesidades más elementales refleja su enfoque social, alejado de toda pomposidad modernista (aún quedaban rezagos de este movimiento en Costa Rica), un discurso eminentemente popular que apela a la supervivencia humana más elemental en contra de los privilegios de los opresores. En este sentido, Debravo logró discernir estas contradicciones del capitalismo, lo cual “lo impulsó a su tarea de denunciar la injusticia y a buscar la solidaridad como principio de superación y supervivencia” (Rodríguez 72). Existe un énfasis en el cuerpo que se manifiesta en la piel y las entrañas, relacionadas con elementos de la naturaleza como las algas y las raíces. Cuando Debravo exige “usar” su cuerpo, está potenciando la vida humana como una virtud que debe ser liberada en medio de un poder basado en la potencia de la muerte. Siguiendo a Foucault “ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida [...]. Se inicia así la era de un biopoder” (169). El concepto de biopolítica es utilizado aquí para referirse a la vida humana, ya que “es en la vida y a lo largo de su desarrollo donde el poder establece su fuerza; la muerte es su límite, el momento que no puede apresar; se torna el punto más secreto de la existencia” (167). De ahí que la exigencia que lanza el texto debraviano lleva implícita esta apropiación de la vida, confrontándola desde la biopolítica, convirtiendo al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana (173). El cierre del poema es contundente: “Soy hombre, es decir, / animal con palabras. / Y exijo, por lo tanto, / que me dejen usarlas” (Debravo 192). Nuevamente se apela a las fuerzas de la naturaleza para exigir derechos de expresión, estableciendo a la vez un paso adelante con respecto a las demás especies animales; una diferencia significativa: las palabras: “Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (Foucault 173).

Como animal con palabras, el ser humano encuentra su autenticidad, su propia voz, una identidad popular: encuentra su humanismo: el cuerpo –dice Martín-Baró– ya no es entonces una simple estructura anatómica, ni siquiera un conjunto de procesos fisiológicos, sino que es un sujeto que se estructura a sí mismo; un cuerpo que “constituye una unidad de significación del sujeto frente a un mundo” (*Psicología* 45). Para la psicología de la liberación, lo político es una dimensión esencial de la realidad humana que no basta con concientizarse, sino que debe incidir en ésta; el fomento de las virtudes populares pasa eminentemente por el ser humano concientizado, es decir, *animal con palabras*, que, inserto en la praxis cotidiana de los oprimidos, encuentra una voz auténtica con la cual enfrentar el biopoder de la clase dominante, exigiendo sus derechos elementales: pan y casa.

Conclusiones

La derrota de los proyectos revolucionarios centroamericanos, explicada en gran parte por la agresividad geopolítica de los Estados Unidos, fue una derrota “nacional” que encaminó la cultura a una etapa post-revolucionaria (Delgado 60). Una vez en el poder, los diferentes sectores revolucionarios crearon segmentos discontinuos cuya función táctica no era uniforme ni estable sino una multiplicidad de elementos discursivos con estrategias diferentes (Foucault 113). La poética de la liberación entendió tarde que el poder no era una institución o estructura y mucho menos, retomando a Foucault: “una potencia de la que algunos estarían dotados [sino] (...) el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada” (113). De ahí la importancia del cambio de paradigma hacia una generación del desencanto como proceso de duelo para reconocer y desmitificar las luchas revolucionarias ante la volátil naturaleza del poder, que venía de diferentes flancos (no solamente del lado de los opresores) y que estaba (y está) produciéndose en Centroamérica.

Las corrientes de la liberación son ahora entendidas como parte de un movimiento más amplio que continúa con renovado vigor multidisciplinario y bajo enfoques teóricos muy diversos, con un panorama temático ampliado por la psicología de la liberación; demostrado en recientes investigaciones de gran interés y multiculturalidad (Montero 36). Nacida en el seno del “pulgarcito” centroamericano, este enfoque desde las ciencias sociales ha generado una sólida teoría con invaluable aplicaciones, extendidas globalmente para el mejoramiento de las condiciones de los oprimidos. La literatura centroamericana del último cuarto del siglo XX evolucionó de una poética de la liberación hacia una diversidad renovadora que, como apunta Ileana Rodríguez “Entwining the fates of nations, women, and the people in the process of revolutionary nation-building has been a task of contemporary Central American literature” (xxv). Del mismo modo, el género testimonial se desarrolló como rescate de la memoria oral en el contexto de la lucha social (Zimmerman 276).

En la búsqueda de una cultura centroamericana, las ausencias y silencios resultan obvios, “solo la cultura letrada logra romper este ambiente precario”

(Delgado 29). Las promesas parecen concentrarse una vez más en los “disidentes, escépticos, renegados y apóstatas” (Zimmerman 292) como Ana Istarú (Costa Rica, 1960), Jacinta Escudos (El Salvador, 1961) y Juan Sobalvarro (Nicaragua, 1966); así como en poetas con aires más diversos, “more open to perspectives stemming from Liberation Theology” (Beverley y Zimmerman 135) y con voces multiculturales. Tal es el caso de Mayra Oyuela (Honduras, 1982), Manuel Tzoc Bucup (Guatemala, 1982) y David Cruz (Costa Rica, 1982), donde –contrario a lo que podría pensarse– existe un compromiso político, el cual nos expone como lectores a la reinterpretación de la memoria histórica, del sentido común y de la experiencia cotidiana desde ángulos alternativos, que sin duda merecen ser analizados en próximas investigaciones.

Obras citadas

- Aparicio, Yvette. *Post-Conflict Central American Literature. Searching for Home and Longing to Belong*. Bucknell University Press, 2014. Impreso.
- Beverley, John y Marc Zimmerman. *Literature and Politics in the Central American Revolutions*. Austin: University of Texas Press, 1990. Impreso.
- Dalton, Roque. *Poesía escogida*. San José: EDUCA, 1983. Impreso.
- Debravo, Jorge. *Obra poética*. San José: Editorial Costa Rica, 2013. Impreso.
- Delgado Aburto, Leonel. *Márgenes recorridos: apuntes sobre procesos culturales y literatura nicaragüense del siglo XX*. Managua: Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica, 2002. Impreso.
- Dobles, Ignacio. “Ignacio Martín Baró y psicología de la liberación: un desafío vigente”. 2015. Web.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad humana I. La voluntad del poder*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1998. Impreso.
- Gaudium et spes*. Archivos del Vaticano. Web.
- Gilman, Claudia. *Entre la pluma y el fusil: debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2012. Impreso.
- Góngora Mosquera, Juan. “Roque Dalton y la poética de la liberación”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 17.34 (1991): 173-192.
- Martín-Baró, Ignacio. *Psicología de la liberación*. Madrid: Trotta, 1998. Impreso.
- Martín-Baró, Ignacio. “Hacia una psicología de la liberación”. *Boletín de Psicología* 22, Universidad Centroamericana, (1986): 219-231.
- Montero, Maritza y Christopher Sonn. *Psychology of liberation: Theory and Applications*. New York: Springer, 2011. Impreso.
- Montero, Maritza. “Relaciones entre psicología social comunitaria, psicología crítica y psicología de la liberación: una respuesta latinoamericana”. *Psyche* 13.2 (2004): 17-28.
- Petras, James y Henry Veltmeyer. *What's Left in Latin America? Regime Change in New Times*. Farnham: Ashgate, 2009. Impreso.
- Populorum Progressio*. Archivos del Vaticano. Web.
- Ramírez, Sergio, ed. *Puertas abiertas: Antología de poesía centroamericana*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2011. Impreso.

- Rodríguez, Francisco. "La poesía de Debravo y el pensamiento humanístico". *Comunicación* 16, número especial, (2007): 67-73.
- Rodríguez, Ileana. *Women, guerrillas & love: understanding war in Central America*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996. Impreso.
- Rugama, Leonel. *La tierra es un satélite de la luna*. Managua: Departamento de Propaganda y Educación Política del F.S.L.N., 1981. Impreso.
- Urbina, Nicasio. "Palabras de silencio hablado: introducción a la poesía nicaragüense". *Revista Iberoamericana*, 57.157 (1991): 891-914.
- Watkins, Mary y Helene Shulman. *Toward Psychologies of Liberation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008. Impreso.
- Zimmerman, Marc. "El papel de la poesía en Centroamérica". *La literatura centroamericana como arma cultural*. Ciudad de Guatemala: Editorial Oscar de León Palacios, 1999, 273-293. Impreso.