

# “Sin Dios ni ley”: conciencia contra-hegemónica y causas de La Violencia en *El Cristo de espaldas* (1952) de Eduardo Caballero Calderón

## “Godless and Lawless”: Counter-Hegemonic Consciousness and Causes of La Violencia in *El Cristo de Espaldas* (1952) by Eduardo Caballero Calderón

**Luis Flores Portero**

Universidad Militar Nueva Granada, Colombia

[luis.flores@unimilitar.edu.co](mailto:luis.flores@unimilitar.edu.co)

<https://orcid.org/0000-0002-7621-107X>

**Reconocimientos:** Dedicado a George González. Agradezco a Manuel Losada por la revisión de los conceptos filosóficos y a la Universidad Militar Nueva Granada por su apoyo para escribir este artículo.

**Cómo citar este artículo:** Flores Portero, L. (2024). “Sin Dios ni ley”: conciencia contra-hegemónica y causas de La Violencia en *El Cristo de espaldas* (1952) de Eduardo Caballero Calderón. *Estudios de Literatura Colombiana* 55, pp. 85-102. DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.elc.354589>

**Editoras:** Paula Andrea Marín Colorado  
Vanessa Zuleta Quintero

**Recibido:** 11/08/2023  
**Aprobado:** 11/12/2023  
**Publicado:** 31/07/2024

**Copyright:** ©2024 *Estudios de Literatura Colombiana*. Derechos patrimoniales, Universidad de Antioquia, 2024. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la [Licencia Creative Commons Atribución – No comercial – Compartir igual 4.0 Internacional](#)



Check for updates



## “Sin Dios ni ley”: conciencia contra-hegemónica y causas de La Violencia en *El Cristo de espaldas* (1952) de Eduardo Caballero Calderón

“Godless and Lawless”: Counter-Hegemonic Consciousness and Causes of La Violencia in *El Cristo de Espaldas* (1952) by Eduardo Caballero Calderón  
Luis Flores Portero, profesor de planta, Universidad Militar Nueva Granada, Colombia



### Resumen:

Las novelas de La Violencia en Colombia (1946-1967), pese a haber recibido suficiente atención por parte de la crítica literaria, han sido escasamente analizadas desde vertientes teórico-críticas contra-hegemónicas como el pensamiento decolonial. Una de esas novelas, de las más conocidas de La Violencia, es *El Cristo de espaldas* (1952) de Eduardo Caballero Calderón. En el siguiente artículo argumento que el novelista colombiano imbrica en su novela la conciencia contra-hegemónica de algunos de sus personajes, con el fin de elucidar la opresión neocolonial así como las causas del fenómeno de La Violencia en Colombia.

**Palabras clave:** Eduardo Caballero Calderón, *El Cristo de espaldas*, La Violencia, pensamiento decolonial.

### Abstract:

Despite having received considerable attention from literary critics, the novels of *La Violencia* in Colombia (1946-1967) have been scarcely analyzed from counter-hegemonic theoretical-critical perspectives, such as decolonial thinking. One of the best-known novels of *La Violencia* period is “*El Cristo de espaldas*” (1952) by Eduardo Caballero Calderón. This article argues that the Colombian novelist incorporates in his novel the counter-hegemonic consciousness of some of his characters, in order to elucidate the neocolonial oppression as well as the causes of *La Violencia* phenomenon in Colombia.

**Keywords:** Eduardo Caballero Calderón, *El Cristo de espaldas*, *La Violencia*, decolonial thinking.

Y digo que la distancia de la *colonización* y la *civilización* es infinita, que todas las expediciones coloniales acumuladas, de todos los estatutos coloniales elaborados, de todas las circulares ministeriales expedidas no se podría rescatar un solo valor humano.  
Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo* ([1950] 2006, p. 14).

**E**l *Cristo de espaldas* (1952), del escritor colombiano Eduardo Caballero Calderón, se encuadra dentro de las obras conocidas como novelas de La Violencia, conflicto desarrollado en Colombia entre 1946 y 1967 (Osorio, 2006, p. 85), las cuales han sido analizadas por la crítica literaria hispanoamericana y cuya extensa producción —entre 50 y más de 70 según la opinión de algunos críticos— nos debería permitir hablar del subgénero de la *novela* de La Violencia, como bautizó Hernando Téllez (como se citó en Andrade, 2016, p. 7). Sin embargo, carecemos de una opinión generalizada o unánime sobre las causas de La Violencia a través de esta *narrativa*, lo cual responde, solo en parte, a la tradicional predilección de la élite colombiana por la poesía y el ensayo, en línea con la vieja declaración de Gabriel García Márquez en 1959 sobre la literatura colombiana como un “fraude” (Williams, 2018, p. 38). La falta de consenso sobre las causas de La Violencia impide, en último término, encontrar hilos conductores comunes para establecer una narrativa que reúna, bajo parámetros temáticos y estilísticos semejantes, novelas como *El Cristo de espaldas* (1952) de Eduardo Caballero Calderón, *La mala hora* (1961) de Gabriel García Márquez o *El día señalado* (1964) de Manuel Mejía Vallejo. En consecuencia, sigue hasta el día de hoy vigente la siguiente opinión de Kirsner (1966) sobre la necesidad de entender La Violencia a fin de hacer lo propio con la narrativa que produjo este periodo histórico de Colombia: “*La violencia* is no less significant as a key to the understanding of much of Colombian contemporary literature than is the awareness of the racial situation in the appreciation of much of [US contemporary literature]” (p. 70).

En el presente artículo abordaremos las causas de La Violencia en Colombia a través de la lectura de una de sus novelas más conocidas: *El Cristo de espaldas* (1952) de Eduardo Caballero Calderón, una de las escasas “20 contra-vozes explícitas” que se pronunciaron públicamente sobre los orígenes del conflicto (Schuster, 2009, p. 15). Para ello, analizaremos el texto del escritor colombiano a la luz de la opresión neocolonial que subyace en la novela. En este sentido, elucidaremos La Violencia, como

un fenómeno de “absoluta oposición”, en el contexto de pérdida de privilegios de la élite hegemónica, para lo cual nos apoyaremos en planteamientos decoloniales y, en particular, la obra de Frantz Fanon y el prefacio de Jean-Paul Sartre a *Los condenados de la tierra* (1961), donde el filósofo francés criticó a su audiencia europea por su “racismo no examinado”.<sup>1</sup>

Antes de entrar en detalles con nuestra lectura decolonial de *El Cristo de espaldas*, debemos acercarnos primero al devenir de las novelas de La Violencia en Colombia, cuyos hilos conductores han encontrado un encuadre, para las causas de dicho fenómeno, en su dimensión trágica o, como señala Jimeno (2012):

[U]na gran ambigüedad: pese al señalamiento específico de culpables y beneficiarios de la violencia, se deslizan hacia la idea de la violencia como semejante a una plaga, a un desastre natural, alimentado por pasiones y odios ancestrales. Se establece así una semejanza de todos en la barbarie, en la “irracionalidad” (p. 338).<sup>2</sup>

En paralelo a esta interpretación de las novelas de La Violencia, como una plaga o una tragedia, resulta escaso el valor literario otorgado a las más de 50 novelas contabilizadas sobre el fenómeno, según la opinión de algunos críticos o, en un contexto más amplio, novelistas como Mario Vargas Llosa (1991), con su conocida opinión sobre la originalidad en las historias y los temas de la novela hispanoamericana del periodo 1910-50, no así por la forma o el tratamiento de esos mismos temas que el escritor hispano-peruano califica de “truculento” (p. 362); o la no menos conocida opinión de Gabriel García Márquez, con su famoso “inventario de muertos” de la narrativa de La Violencia.<sup>3</sup>

Si recogemos algunas opiniones de la crítica literaria, en “Siete estudios sobre la novela de la Violencia en Colombia, una evaluación crítica y una nueva perspectiva”, Óscar Osorio concluye, por ejemplo, que

<sup>1</sup> Para Judith Butler (2018), la conciencia del “racismo no examinado” y la pérdida de privilegios de la élite hegemónica que articula Sartre en su prefacio, puede abrir la puerta a un mayor grado de intersubjetividad o interdependencia: “Losing privilege is a fecund loss that expands social connectedness, bringing us closer to a world in which interdependency and equality are valued” (p. 244).

<sup>2</sup> Sánchez y Bakewell (1985) han señalado también: “In the subject matter of most of [the] works we find a stress on the dead –the victims. Rarely do the executors, the beneficiaries, or the rebels appear. The Violence is shown almost wholly as tragedy, as an impersonal and destructive force” (p. 806). Desde una perspectiva más amplia, ver la opinión de Augusto Escobar Mesa, para quien la interpretación trágica de La Violencia ha servido para estigmatizar a las élites colombianas (como se citó en Jimeno, 2012, p. 338); Jaime Alejandro Rodríguez ha argumentado también que la literatura de La Violencia se erige en alternativa a la verdad de la Historia, donde “la literatura sugiere no tanto un esto fue así sino un esto pudo ser así o un esto habría sido así” (2004, p. 30).

<sup>3</sup> “No escribí lo que realmente o exactamente se pueda llamar la novela de la violencia por dos motivos: uno, porque yo no lo había vivido directamente, yo vivía en la ciudad; y dos, porque yo consideraba que lo importante literariamente no era el inventario de muertos, ni la descripción de los métodos de violencia” (como se citó en Rufinelli, 1974, p. 26).

novelas como *La calle 10* (1960) de Manuel Zapata Olivella, *El día del odio* (1952) de José Antonio Osorio Lizarazo, así como las dos más conocidas de Eduardo Caballero Calderón, *El Cristo de espaldas* y *Siervo sin tierra*, “adolecen de un regionalismo sin trascendencia” (Osorio, 2006, p. 105). Por su parte, Gonzalo Sánchez y Peter Bakewell (1985) evalúan más en términos descriptivos que literarios las más de 50 novelas de La Violencia, a excepción según los críticos de unos pocos títulos como *La mala hora* (1962) de Gabriel García Márquez, *El Cristo de espaldas* (1952) de Eduardo Caballero Calderón, *Cenizas para el viento* (1984) de Hernando Téllez y *El Gran Burundún-Burunda ha muerto* (1959) de Jorge Zalamea. En similar línea crítica, para Pineda Buitrago en *Breve historia de la narrativa colombiana* (2012), los novelistas colombianos más destacados de mediados del siglo xx (según el crítico, Eduardo Caballero Calderón, Manuel Zapata Olivella o Manuel Mejía Vallejo) y toda la novela colombiana en general de este periodo no se encuentran a la altura de novelas como *Pedro Páramo* (1955) de Juan Rulfo, *Rayuela* (1963) de Julio Cortázar, *El túnel* (1948) o *Sobre héroes y tumbas* (1961) de Ernesto Sábato. Pineda Buitrago (2012) concluye señalando que habrá que esperar hasta que Gabriel García Márquez “se consolide” para que la novela colombiana se posicione en el contexto latinoamericano (p. 216).

La novelista colombiana Laura Restrepo ha profundizado en los orígenes de La Violencia en Colombia desde otra dimensión: sus causas económicas, políticas y de clase. En este sentido, Restrepo, en su conocido ensayo “Niveles de realidad en la literatura de la Violencia colombiana” (1976), ha resumido buena parte de las interpretaciones de La Violencia —referencia obligada durante tres decenios de narrativa colombiana según la novelista (Osorio, 2006)— que obedecen a estos tres factores: “la estrechez de miras, la carencia de distanciamiento histórico y las tergiversaciones ideológicas [que] nos presentan la ‘Violencia’ como movimiento surgido *ex nihilo*” (Restrepo, 2015, p. 454). Pese a todas las interpretaciones que circunscriben el fenómeno histórico a una suerte de tragedia —o de “vergüenza” (Álvarez Gardeazábal, 1971, p. 78)— nacional, Restrepo (2015) ha apuntado otras causas para el fenómeno de “hondas raigambres económicas y políticas, y en cuya base se agita un complejo proceso de lucha de clases” (p. 454).<sup>4</sup> En línea con los planteamientos Sartre, Restrepo ha atribuido, más desde la vertiente socio-histórica que literaria, las causas de La Violencia en Colombia a la debilidad de los tradicionales poderes hegemónicos. Así, la novelista colombiana aduce

<sup>4</sup> En su ensayo de 1976, Restrepo señala que el haberse extendido el nombre de La Violencia responde a los intentos de “mitificar el fenómeno despojándolo de sus connotaciones políticas y negando su carácter de enfrentamiento clasista [...], y que encubren el verdadero carácter del fenómeno tras la asepsia impersonal de la fatalidad histórica” (p. 453).

la debilidad de la burguesía nacional y sus fracasados intentos por recuperar la agencia. De esta forma, Restrepo califica las luchas de “auténtica guerra civil” entre, por un lado, la clase terrateniente y la burguesía nacional, herederas de la Colonia, de corte conservador y responsables de implantar un régimen de terror y una dictadura, y, por otro lado, la pequeña burguesía que emergió a partir de 1930, la cual coincidió con la llegada al poder de gobiernos liberales.<sup>5</sup>

Seguidamente nos proponemos revalorizar una novela como *El Cristo de espaldas* que, más allá de opiniones como la de Óscar Osorio (2006) sobre su “regionalismo sin trascendencia” (p. 105), puede arrojar luz sobre el fenómeno de La Violencia y sus causas, las cuales, según Sven Schuster (2009), no fueron abordadas más allá de “posibles medidas para acabar con el conflicto” (p. 15). Aquí propondremos que, a la luz de *El Cristo de espaldas*, las causas de La Violencia son el resultado de un largo devenir histórico de opresión neocolonial que, ante la debilidad del poder hegemónico personificado por el estamento eclesiástico de la novela, se exacerbó durante La Violencia.<sup>6</sup> Por tanto, a las causas “económicas y políticas” y ese “complejo proceso de lucha de clases” que señala Restrepo (2015, p. 454), propio todo ello de la teoría de la dependencia y el marxismo de entre los años 50 y 70, sumaremos, desde planteamientos decoloniales, el declive de la élite hegemónica, caballo de batalla de la novela de Caballero Calderón y otras de La Violencia, y para quien, en última instancia, las causas de dicho fenómeno histórico en Colombia responden a “la acción de un Estado desacreditado e incompetente” (como se citó en Schuster, 2009, p. 15).<sup>7</sup>

Para el pensamiento decolonial, con sus planteamientos continuadores de la filosofía de la liberación latinoamericana<sup>8</sup>, cuya génesis se halla en el siglo XVI con la incipiente diatriba antirracista entre Las Casas y Sepúlveda, en *Historias locales / diseños globales* Walter Mignolo

<sup>5</sup> Restrepo señala que la dictadura de Gustavo Rojas Pinilla (1953-1957), con su gobierno de “Paz, Justicia y Libertad”, “entr[ó] a restaurar [...] la hegemonía burguesa temporalmente quebrada” (p. 456).

<sup>6</sup> Para apoyar nuestra tesis, Caballero Calderón realizó en *El Tiempo* (8 de febrero de 1960) la siguiente acusación a la Iglesia, a la cual criticó por su “tradición religiosa y cristiana endeble”: “Mal educado el pueblo colombiano por un Estado inepto y arbitrario, que ha sido siempre extraño y hostil a la nación; concebido el Estado como una presa por los partidos; sin que la doctrina cristiana haya servido para morigerar las costumbres de los ciudadanos, para civilizarlos, para darles una conciencia del bien y del mal: era de presumir que el día en que ese pueblo reaccionara lo haría en forma salvaje y violenta. Se tuvo una primera muestra de lo que eran esas reacciones populares colombianas, verdaderamente sin Dios ni ley, cuando el 9 de abril [de 1948] se rompieron las esclusas y sobre el pueblo no pudo nada la acción de un Estado desacreditado e incompetente, ni le sirvió de freno una tradición religiosa y cristiana tan endeble que se le había olvidado” (como se citó en Schuster, 2009, p. 15).

<sup>7</sup> En línea con Caballero Calderón, Jimeno (2012) concluye: “Las novelas de la Violencia [...] han contribuido a la imagen ilegítima de la autoridad y a acentuar la desconfianza de sectores amplios de colombianos en la institucionalidad” (p. 338).

<sup>8</sup> El pensamiento o teoría decolonial, dentro de la “corriente analéctica” emerge de la filosofía de la liberación, surgida del cuestionamiento de Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy a finales de los 60.

(2003) aduce que la “colonialidad del ser”, concepto acuñado por Aníbal Quijano,<sup>9</sup> “se configura ontológicamente [...] en el poder diferencial del racializado —que no está en Hegel, pero sí en Fanon—” (p. 22). Por el título de su estudio y conclusiones, Mignolo parece realizar un guiño al de Frantz Fanon *Peau noire, masques blancs* (1952), donde el psiquiatra de Martinica ofrece, con su argumentación epistemológica sobre la diferencia colonial, una descripción y denuncia de la opresión (neo)colonial que sentará las bases de su proyecto decolonizador. Para tal fin, hacia el final de *Black Skin / White Masks*, Fanon (1986) problematiza los postulados hegelianos y su conocida dialéctica del amo y del esclavo:

I hope I have shown that here the master differs basically from the master described by Hegel. For Hegel there is reciprocity; here the master laughs at the consciousness of the slave. What he wants from the slave is not recognition but work.

In the same way, the slave here is in no way identifiable with the slave who loses himself in the object and finds in his work the source of his liberation. The Negro wants to be like the master.

Therefore he is less independent than the Hegelian slave.

In Hegel the slave turns away from the master and turns toward the object. Here the slave turns toward the master and abandons the object (pp. 220-221).

Junto con la “menor independencia” del “Negro” en Fanon frente al esclavo en Hegel, que genera el impulso de imitación (“The Negro wants to be like the master”), surge la resistencia y el disenso: “the slave turns toward the master and abandons the object”, todo lo cual contiene una alta dosis de contra-violencia o poder revolucionario en una sociedad racista.<sup>10</sup> Esta latente dinámica violenta de *Black Skin / White Masks*, en 1952 únicamente de “desealineación de la persona negra” (Sekyi-Otu, 1996, p. 216), es ampliada por Fanon en 1961 en *Los condenados de la tierra* (*The Wretched of the Earth* en inglés) y deviene finalmente proyecto político decolonizador, como consecuencia de la persistente opresión racista.

<sup>9</sup> La triada “colonialidad del ser”, “colonialidad del saber” y coloniadad del poder”, trabajada ampliamente en el marco del proyecto Modernidad / Colonialidad / Decolonialidad, responde genealógicamente a los postulados de Quijano (1992), los cuales han sido ampliados con base en lo que Walter Mignolo (2014, p. 69) ha dado en llamar “diferencia colonial epistémica y ontológica”.

<sup>10</sup> La “menor independencia” resulta de la imposibilidad que el mundo anti-Negro pueda albergar la afirmación de la vida Negra, traducándose dicha imposibilidad en *Black Skin / White Masks* en una sociedad que es racista, en oposición a las teorías de Octave Mannoni. A este respecto, Fanon (1986) señala: “France is a racist country, for the myth of the bad nigger is part of the collective unconsciousness” (p. 92).

El propósito último de la narrativa dialéctica de Frantz Fanon y su búsqueda de “racionalidad” consiste en escenificar y ejecutar una hoja de ruta, que según Ato Sekyi-Otu (1996) se resume así: “the upsurge of richer modes of reasoning, judging, and acting from the legitimate constraints of ‘immediate experience’” (p. 36). Sin embargo, ante el parcial fracaso de los propósitos iniciales de Fanon en 1952, con sus “maneras enriquecidas de racionalidad” (mi traducción), la opción de la violencia se impone finalmente en su estudio de 1961, ya que el sistema (neo)colonial, como contexto de absoluta oposición, enmascara una política violenta de liquidación de la diferencia, como argumentan Sekyi-Otu y Nelson Maldonado-Torres.<sup>11</sup>

El tema implícito de la opresión neocolonial, con la liquidación explícita de la diferencia a través de la violencia, subyace en la novela *El Cristo de espaldas*. Allí, el poder revolucionario o la contra-violencia en términos de Fanon, como “reacción catártica del colonizado a la opresión” (Beaman, 2018, p. 44, mi traducción), acontece en el seno de la propia clase dominante, es decir, en un sector que, en el decir de Sartre (2016) y su conocido prefacio, reniega del racismo de su clase.<sup>12</sup> Sin embargo, como se aprecia con algunos personajes hegemónicos de *El Cristo de espaldas*, a quienes llamaremos “rebeldes”, dicho rechazo conduce peligrosamente al resquebrajamiento de su disciplina de grupo (*esprit de corps*) y a la violencia.

Entonces, para los personajes de *El Cristo de espaldas* no es asumible reconocerse en el racismo que practica el sistema de opresión (neo)colonial, el cual estructura todas las relaciones humanas en torno al mundo maniqueo del colonizador y el colonizado, como argumenta Fanon (1961): “the colonial world is a Manichean world” (p. 40). Ahora bien, ¿cuál es la causa, concretamente, de ese resquebrajamiento de la disciplina de grupo por parte de estos personajes rebeldes de *El Cristo de espaldas*? Como seguidamente apreciaremos con el análisis de la novela, se produce a causa del uso peligroso y descuidado de palabras —continuando con Sartre— como “libertad, igualdad, fraternidad, amor, honor, patria”; es decir, por quienes sienten “asco” y acusan de “inconsecuencia” a otros que hacen uso, al mismo tiempo, de expresiones racistas como “cochino negro,

<sup>11</sup> Sekyi-Otu (1996): “such a policy of liquidation can result only from the elitist nationalists’ understanding of difference as absolute opposition and their rage against its offending manifestations” (p. 43). Maldonado-Torres (2008): “The colonized cannot find refuge in ordinary social anonymity because the (perverted) extraordinary —the rupture of the ordinary through violence and misrecognition— simply tends to take the place of the ordinary” (p. 95).

<sup>12</sup> “Palabras: libertad, igualdad, fraternidad, amor, honor, patria. ¿Qué sé yo? Esto no nos impedía pronunciar al mismo tiempo frases racistas, cochino negro, cochino judío, cochino ratón. Los buenos espíritus, liberales y tiernos —los neocolonialistas, en una palabra— pretendían sentirse asqueados por esa inconsecuencia; error o mala fe: nada más consecuente, entre nosotros, que un humanismo racista, puesto que el europeo no ha podido hacerse hombre sino fabricando esclavos y monstruos” (pp. 24-25). Esta patente disyuntiva en forma de “humanismo racista” entronca, según Maldonado-Torres (2008), con la crítica al humanismo europeo que recorre la obra de Fanon: “Discourse, as praxis, however, is ambivalent and can end up hiding, rather than revealing, existing forms of oppression. This is the basis for the Fanonian critique of European humanism and of typical formulations of universal human rights” (p. 96).

cochino judío, cochino ratón”. Este razonamiento de Sartre problematiza aún más la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, elucidada por Fanon en 1952 con sus “maneras enriquecidas de racionalidad”.<sup>13</sup>

Por otro lado, la pretensión de Fanon para huir de la negritud que resume su tesis en *Black Skin / White Masks* adelanta su proyecto decolonizador en *The Wretched of the Earth*, el cual era de abierta confrontación, especialmente frente a la burguesía nacional heredera de la burguesía colonial, las cuales son calificadas por Sartre (2016) como “de hojalata” (p. 12).<sup>14</sup> En *El Cristo de espaldas* la atención se centra en la tradición religiosa y cristiana por su débil ortodoxia, como denunció Caballero Calderón en 1960. En cualquier caso, se está apuntando a la generalizada debilidad del Estado y su cuestionado poder hegemónico, al tiempo que se está problematizando tanto la “cultura” como la “identidad nacional”. Para el caso de la Iglesia colombiana, su tradición “sin Dios ni ley” no sirvió, según Caballero Calderón (1960), “para darles una conciencia del bien y del mal” (como se citó en Schuster, 2009, p. 15), lo que provoca que personajes como el joven cura sin nombre de su novela más famosa, termine por sentir “asco” y acusar de “inconsecuencia” (Sartre) a otros miembros de la élite hegemónica, entre ellos su superior jerárquico, el Obispo.

Entonces, esa “tradición cristiana endeble”, que provoca la ruptura al interior de la Iglesia en *El Cristo de espaldas* y que posteriormente se pudo materializar en la teología de la liberación como movimiento de escisión dentro de la Iglesia, alimentó La Violencia a través del desprestigio generalizado de la institucionalidad.<sup>15</sup> Por tanto, la teología de la liberación pudo ser prefigurada por la novela de Caballero Calderón con el enfrentamiento entre el Obispo y el cura joven. Pero, si atendemos a la progresión de *El Cristo de espaldas*, el idealista cura es quien pierde tras su particular enfrentamiento, con el consiguiente comentario pesimista de la novela.<sup>16</sup> *El Cristo de espaldas*, coincidiendo con la tesis de

<sup>13</sup> Para Bulhan (1985), “Hegel’s discussion on master and slave has since shaped intellectual discourse on oppression. The chapter dealing with master and slave is condensed, abstract, and elliptical. But it is rich with ideas and suggests intriguing hypotheses on the origin and dynamics of oppression” (p. 102).

<sup>14</sup> En palabras de Fanon (1961): “The characteristic, virtually endemic weakness of the underdeveloped countries’ national consciousness is not only the consequence of the colonized subjects’ mutilation by the colonial regime. It can also be attributed to the apathy of the national bourgeoisie, its mediocrity, and its deeply cosmopolitan mentality” (p. 98).

<sup>15</sup> Jimeno (2012) señala también al respecto: “[Con] la construcción de repudio moral mediante la descripción de las crueldades contra las víctimas [...] [q]uedan deslegitimadas las autoridades locales y nacionales y la Iglesia católica, de manera que en cuatro de [las novelas analizadas] la única esperanza es el uso de las armas para enfrentar la injusticia” (p. 338).

<sup>16</sup> La evolución y triste final del cura de *El Cristo de espaldas* entronca con la opinión de Restrepo en su ensayo, donde la novelista realiza un análisis no de *El Cristo de espaldas* sino de *Servo sin tierra* (1954). Con relación a la conclusión de dicha novela, Restrepo (2015) argumenta que “la solución que plantea Caballero Calderón en sus ensayos (y la que defendió desde su puesto en el Parlamento)”, que consiste en que al sirvo ‘sin tierra’ se le permita poseer la tierra, “esta es una solución que aparece desmentida por el Caballero Calderón novelista, quien vislumbra con más claridad el desenvolvimiento histórico que el ensayista y parlamentario (un ejemplo más de cómo el realismo puede manifestarse en la literatura a pesar de las ideas del autor)” (p. 470).

Restrepo, realiza entonces un comentario político que va en contravía de tesis como la de Judith Butler (2018) en su lectura del prefacio de Sartre, con la invitación de aquella a todos los agentes para construir un “mundo anti-racista” (p. 244). Pero también, con *El Cristo de espaldas*, en línea con los planteamientos de Sartre y Fanon, se plantea (o diagnostica) sobre cualquier otra cuestión la debilidad de la élite hegemónica, todo lo cual únicamente sirve para ahondar en la “herida colonial” y en la violencia.<sup>17</sup>

Centrándonos en nuestra lectura de *El Cristo de espaldas*, su alegato pesimista se inicia con el acápite de la novela y se completa al final de esta con el cuadro alegórico de los dos gamonales que se suceden en el poder del “pueblo de arriba”: don Roque Piragua en el cuadro “La Muerte del Pecador” y el notario en el suyo, “La Muerte del Justo”. La acción que da forma al comentario de Eduardo Caballero Calderón se abre con la llegada del joven cura al “pueblo de arriba”, donde no ha llegado aún la electricidad (Caballero Calderón, 2018, p. 14).<sup>18</sup> Previamente a esta llegada del joven cura, la novela se sitúa en un acápite pastoral proveniente de las Sagradas Escrituras, el cual debemos considerar por marcar la ambivalencia y debilidad del estamento eclesiástico. En este sentido, la siguiente cita bíblica que antecede a la acción de la novela es sensiblemente diferente a la usada posteriormente por el idealista cura joven en su homilía al pueblo:

En aquel tiempo dijo Jesús a sus discípulos: Mirar que yo os envío como ovejas en medio de lobos; por tanto, habéis de ser prudentes como serpientes, y sencillos como palomas. [...] Entonces un hermano entregará a su hermano a la muerte, y el padre al hijo; y los hijos se levantarán contra los padres, y los harán morir. Y vosotros vendréis a ser odiados de todos por causa de mi nombre; pero quien persevere hasta el fin, este se salvará. Mateo, X, 16-22 (p. 9).

En aquel tiempo dijo Jesús a sus discípulos: Yo soy el Buen Pastor. [...] y conozco mis ovejas y las ovejas mías me conocen a mí. Así como el padre me conoce a mí, así yo conozco al Padre; y yo doy mi vida por mis ovejas. Tengo también otras ovejas que no son de este aprisco, las cuales debo yo recoger, y oirán mi voz, y de todas se hará un solo rebaño y un solo pastor.

—Evangelio de San Juan, capítulo décimo, versículos once al dieciséis (p. 51).

<sup>17</sup> Para el pensamiento decolonial, la “herida colonial” es consecuencia *grosso modo* de la idea de civilización y modernidad eurocéntrica que enmascaran la colonialidad. Por tanto, la búsqueda de civilización o modernidad esconde lo que Mignolo (2003) califica como su “cara oculta”: la colonialidad, para la cual son necesarios “la violencia, la barbarie, el atraso, la invención de la tradición [y] el subdesarrollo” (p. 34). Entonces, para el pensamiento decolonial seguimos viviendo en sociedades que han sufrido los estragos de la colonización. En este sentido, la colonialidad, desde las tres perspectivas apuntadas por Quijano (ver Nota 9) y entrecruzadas casi siempre, ha sido elucidada por autores, entre otros, como Nelson Maldonado-Torres (colonialidad del ser), Santiago Castro-Gómez (colonialidad del poder) y Walter D. Mignolo (colonialidad del saber o en términos de geopolítica del conocimiento).

<sup>18</sup> Al respecto de esta falta de luz eléctrica, ver el registro autobiográfico familiar que realiza de este hecho la hija del propio Eduardo Caballero Calderón, Beatriz Caballero (2005). También, ver el comentario de Pía Paganelli (2011) con relación al uso de la luz en la novela.

Podemos observar entonces el posicionamiento del idealista cura, alejado de la realidad más inmediata y más cercano a planteamientos de las “comunidades de los cristianos primitivos”, evolución de una supuesta edad dorada como argumenta Caballero Calderón en su ensayo *Breviario del Quijote* (1980, p. 173).<sup>19</sup> Jorge Ledo aduce también que las comunidades de los cristianos primitivos se caracterizaban por su defensa del respeto, la igualdad y la caridad, cuando los “principios jerárquicos” no estaban sometidos “a una responsabilidad mayor cuanto más se extend[ía] el poder que acumula[ba] quien lo ostenta[ba]” (pp. 112-113). Estos “principios jerárquicos” se conectan, para el contexto hispanoamericano, con la explicación de Octavio Paz sobre la “sociedad patrimonial novohispana”.<sup>20</sup>

Por tanto, en el mundo neocolonial peligrosamente desjerarquizado de *El Cristo de espaldas* (i.e., “sin Dios ni ley”), el cura, uno de esos “buenos espíritus, liberales y tiernos” (Sartre, 2016, p. 25), se debate sin demasiada autoconsciencia, y especialmente para alguien de su posición, al utilizar palabras como “libertad, igualdad, fraternidad, amor, honor, patria”. Así, se conforma el comentario político que realiza Caballero Calderón con su novela, en claro propósito de dejar patente esa “realidad a pesar de las ideas del autor” (Restrepo, 2015, p. 470) o, en este caso, las ideas del joven cura de la novela. Esta realidad, contraria a las ideas o deseos del joven cura, cobra forma, por ejemplo, con la descripción que hace el narrador de los entresijos —marcadamente paródicos— que rodean la homilía del recién llegado. De esta forma se va rompiendo el globo del idealismo en *El Cristo de espaldas*, por mucho que el empecinado cura trate de lo contrario hasta el final. Así, la realidad que se impone queda retratada socarronamente como sigue —no solo en el acápite bíblico de san Mateo— para contradecir nuevamente el mensaje en el sermón del eclesiástico: “Al comenzar a predicar se le escapaban las ideas como un tropel de ovejas asustadas, cuando aparecía amenazante el lobo de la

<sup>19</sup> “La edad dorada existe en el fondo del hombre, y el romanticismo trascendental de que hablamos es el sentimiento de pesar de haberla perdido y verla alejada de nosotros y el deseo de revivirla en alguna forma. En el presente, con las comunidades de los cristianos primitivos o las tropas de mendicantes que escuchaban la clara voz del pobrecito de Asís; en otra parte, con la *Utopía*, de Tomás Moro; en el futuro, con el paraíso comunista; o sencillamente crearla por medio de los instrumentos de la civilización, cuando los hombres sueñan con establecer el reino perfecto de la paz” (p. 173).

<sup>20</sup> El mundo neocolonial de la novela de Caballero Calderón se asemeja más a uno donde debe regir una jerarquía y la ortodoxia religiosa, como señala Paz (1982) en *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*: “Hay una clara conexión, dice [Richard M.] Morse, entre el neotomismo y la sociedad patrimonial novohispana. [...] [El neotomismo considera a la sociedad], como un sistema jerárquico en el cual cada persona y cada grupo sirven un propósito de orden general y universal que los trasciende. [...] Este orden jerárquico ofrece un principio rector capaz de enderezar las injusticias, los abusos y los entuertos: un soberano aceptado por todos. La autoridad del príncipe se origina en el pueblo; sin embargo, el príncipe no es responsable ante la sociedad sino ante Dios” (p. 49). Ver también *Hegel y el poder* (2019) de Byung-Chul Han, para quien la obediencia del esclavo constituye el sometimiento al Estado o la ley como “primer paso de la vía de formación hacia lo universal”; para Hegel —en cita de Han— la voluntad del amo, a quien sirve el esclavo, representa una “voluntad singular, contingente” (10.225) [frente a] “la voluntad [del esclavo] auténticamente general, racional” (del Estado o la ley)” (p. 40).

gramática y las frases arrebatadas por un ritmo melódico, se alargaban, se desarticulaban y se perdían en el vacío” (2018, p. 52).

La realidad de crisis local que viene va imponiéndose paulatinamente en la novela y se ve reflejada en la primera conversación que el recién llegado mantiene con Úrsula, la mujer del notario, de donde emerge la competencia que se fragua en el “pueblo de arriba”: “Vine a saludarlo y a ofrecerle mi casa, que está aquí no más a la vuelta... La casa del notario, que, mejorando lo presente, es la mejor del pueblo. Ni la de don Roque, en la plaza de abajo, es tan buena como la nuestra” (p. 66). Previamente ya hemos conocido el plan que se trae entre manos el notario, apodado “el Justo”, y que va a desembocar seguidamente en el asesinato del gamonal del pueblo, don Roque Piragua:

—Tú no comprendes esas cosas, mujer. El dinero para comprar las propiedades de Anacleto por la mitad del precio que realmente tienen, se lo dio don Roque al alcalde, con el compromiso formal de que se las devolviera después. ¿Entiendes? Pero sucede que el alcalde no ha firmado todavía esa escritura de promesa de venta a don Roque, y mientras no la firme las propiedades serán tuyas. Esto tienen las escrituras de confianza. A mí me venderá después Agua Bonita, cuando las cosas se aquieten y se olviden un poco (p. 39).

Pero las cosas van a tardar un poco en “aquietarse” u “olvidarse”. Al día siguiente, va a aparecer muerto el gamonal don Roque, de quien debía heredar su hijo Anacleto, y toda la culpa va a recaer sobre este, quien en su día había clamado vengarse del padre tras perjudicar el gamonal conservador a don Pío Quinto Flechas, cuñado liberal de aquel, tío del Anacleto y anterior gamonal del “pueblo de arriba”. En este sentido, don Pío había acogido por caridad a Anacleto tras ser despreciado por don Roque:

Entonces el Anacleto, loco de ira, amenazó con dar muerte a su propio padre si este no retiraba la denuncia contra su tío y no le entregaba inmediatamente su propia herencia. [...] [Don Roque] le cruzó la cara de un latigazo, con su pesado cinturón de garniciones metálicas, y le volvió desdeñosamente las espaldas (p. 88).<sup>21</sup>

Observamos entonces, al nivel de la novela, una inflexión más del desencuentro, la amenaza del parricidio y, en definitiva, el triunfo de las armas y la violencia. El notario, apodado “el Justo” y asesino intelectual

<sup>21</sup> La expresión “volver la espalda”, del propio título, se repite varias veces en la novela; ver al respecto “Paremiología y recurso narrativo en *El Cristo de espaldas* de Eduardo Caballero Calderón” de Annunziata O. Campa (1997, p. 149).

del gamonal del “pueblo de arriba”, hacia el final de la novela menciona lo siguiente, en clara referencia cervantina: “Las armas siempre triunfan sobre las letras en las democracias” (p. 227). Dicha alusión, de la cual se asquea el joven cura, acontece durante la “asamblea de los notables” que dirime cómo será finalmente la respuesta a los liberales de don Pío Quinto Flechas, si “punitiva” según el joven cura o “pacificadora” para el notario, con el “consecuente humanismo racista” (Sartre, 2016, p. 25) del segundo. Previamente, durante el entierro de don Roque, el notario prepara el camino para la violencia a través de un discurso que, si bien “hi[ere] los oídos del cura” (Caballero Calderón, 2018, p. 164), tiene como implicaciones más graves para este último su defenestración en el “pueblo de arriba”. Esto implica la sustitución del recién llegado pastor por el notario, quien se convierte en el nuevo líder a cargo de las ahora envalentonadas ovejas preparadas para la lucha a través del discurso y el lenguaje:

Era aquel discurso una doble profanación, a la verdad primero y a la retórica después. Había dicho el notario que don Roque fue un varón consular, muerto en la casa de abajo como Julio César en el Capitolio. [...] a renglón seguido el notario comparó a don Roque con el Moisés de Miguel Ángel, que seguramente no conocía ni en estampa. [...] Y al compadecer el notario la orfandad de aquel ejército sin jefe, de aquella gran familia sin padre, de aquel valiente rebaño sin pastor, el cura sintió más que nunca la detestable propensión que tiene la retórica (pp. 164-165).<sup>22</sup>

Observamos ahora que la retórica —antes parte integrante de “aquella inicua parodia de la liturgia a que se reducía la misa rural” (p. 60)— es trasladada a los parroquianos por el notario, nuevo pastor de ovejas quien, más bien percibido como lobo para mayor escarnio del joven cura, busca terminar con los dos gamonales de la novela, el uno conservador y el otro liberal. Sin embargo, el golpe más duro para el eclesiástico está por llegar; concretamente, en el último capítulo de la novela titulado “Y el lunes”.

La confesión al borde de la muerte del sacristán apodado el “Caricortao”, como autor material no así intelectual de la muerte de don Roque, llega tarde para los intereses del cura joven, quien, para mayor desgracia suya, va a verse atado de pies y manos por el secreto de confesión. Coincidiendo con dicha confesión, las hostilidades están a punto de desatarse para dar caza a los liberales de don Pío Quinto Flechas que se refugian en el “pueblo de abajo”. La novela se cierra con la salida

<sup>22</sup> Para Jaime Sánchez (2022), en *El Cristo de espaldas* “el lenguaje aparece como dinamizador o instrumento de poder [...] que prepara un camino de inclusión o se extiende un horizonte de exclusión que desplaza a quienes no aceptan las narrativas de ciertos grupos” (p. 200).

precipitada del pueblo por parte del cura tras arrebatar el notario —en otra suerte de parricidio— su labor pastoral. Previamente, el cura va a sufrir su mayor derrota tras recibir la carta de su superior, el Obispo, quien le recrimina su débil actuación en el pueblo. Durante la lectura de la misiva, visita al cura Úrsula, esposa del notario, quien relata detalles del romance de Belencita y don Roque: “se aficionaba cada vez más a la niña, porque semejantes pasiones son muy fuertes por ser las últimas” (2018, p. 241). Sin embargo, lo que inquieta más al cura es la sospecha de quién puede estar detrás de la muerte de don Roque, especialmente cuando Úrsula le expresa sus temores:

Sepa usted que mi marido, desde cuando volvieron ustedes esta madrugada, no tiene reposo. Belencita le contó lo que había pasado en el páramo, y en mala hora le dijo que su reverencia había confesado al sacristán... Se puso pálido como un muerto y creí que iba a ponerse enfermo (p. 242).

*El Cristo de espaldas* se va a cerrar seguidamente con un original encuadre alegórico en torno al cuadro “La Muerte del Justo” que contiene el mensaje final en torno al fenómeno histórico de La Violencia, la cual, acometida al nivel de la novela por “el Justo”, no puede ser detenida por el joven cura. La historia del cuadro “La Muerte del Justo” se remonta al encargo, por el gamonal don Pío Quinto Flechas, de hacer que un “pintor anónimo” retratara a su cuñado, don Roque, en el cuadro “La Muerte del Pecador” como describe Úrsula: “don Pío Quinto Flechas tuvo como una intuición de lo que iba a pasarle, cuando hace veinte años hizo pintar al viejo como protagonista de ‘La Muerte del Pecador’, achicharrándose en los quintos infiernos” (p. 240). Previamente, dicho “pintor anónimo”, para salir a flote tras verse varado en el pueblo, había pintado al notario y a su esposa Úrsula en el cuadro titulado “La Muerte del Justo”. La descripción de dicho cuadro reza así:

Un ángel de alas tiasas y cortas, más bien de ganso que de ángel, se acercaba al lecho y ofrecía al moribundo la palma de coco de los elegidos. Y de rodillas al pie del moribundo, de espaldas al espectador, pero volviéndose coquetamente la cabeza, se encontraba una gruesa mujer en actitud piadosa, vestida de novia y con una corona de rosas en la cabeza. La pudibunda esposa del justo era doña Ursulita (p. 238).

Entonces, con este “pintor anónimo”, como al principio con el acápite de las Sagradas Escrituras, se completa el comentario político pesimista que elucida las causas del fenómeno de La Violencia. En este punto, el

arte literario de Caballero Calderón aporta la clave más importante con el significado del título y su retrato del notario en el cuadro “La Muerte del Justo”.<sup>23</sup> Así, una vez intuida por fin la verdad del misterio que rodeaba la autoría, tanto material como intelectual del asesinato de don Roque, el eclesiástico decide entregar el cuadro a Úrsula “para tranquilizarla, y convencido también de que aquel cuadro sería *un escarnio más* en el cancel de su iglesia” (p. 243, énfasis mío). Por tanto, a causa de su debilidad en forma de obstinación, como le achaca el Obispo en su carta: “te precipitó en un laberinto de confusiones que tú mismo creaste y del que no pudiste escapar” (pp. 248-9), el cura joven no puede entender —o no le ayuda su perspectivismo— ni la crítica de su superior ni cómo es posible que el notario, apodado “el Justo” y defensor de las armas frente a las letras, pueda coincidir con esa imagen profundamente religiosa que pinta como sigue un artista (*alter ego* de Caballero Calderón), para mayor escarnio del cura y su Iglesia: “[con sus] manos piadosamente cruzadas sobre el pecho, acariciando un crucifijo” (p. 238). Esta crisis de entendimiento por parte del idealista cura, expresión de su debilidad o ambivalencia no resuelta dentro del poder hegemónico, se completa seguidamente con su salida marcadamente melancólica del pueblo, mediada por la tentación del demonio:

El demonio le trajo a la memoria aquellas duras palabras de Cristo a los Apóstoles:

“En cualquier casa que encontréis, permaneced allí, y no la dejéis hasta la partida. Y donde nadie os recibiere, al salir de la ciudad sacudid aún el polvo de vuestras sandalias, en testimonio contra sus moradores”.

Pero pudo más su compasión por el rebaño perdido [...] (p. 259, énfasis mío).

Esta escena final de la novela representa una excelente síntesis o cifra para acercarse al devenir de Hispanoamérica, donde el poder, débilmente jerarquizado por la élite hegemónica y la ortodoxia religiosa, se ha visto continuamente socavado por procesos revolucionarios o guerras civiles como La Violencia.<sup>24</sup>

En conclusión, con nuestra lectura de *El Cristo de espaldas* hemos revisitado las causas de La Violencia en Colombia. Para ello, hemos elucidado la opresión neocolonial y la subversión de la jerarquía hegemónica,

<sup>23</sup> La descripción de la escena en el cuadro recuerda a la reflexión en torno al perspectivismo, del filósofo español José Ortega y Gasset en su ensayo “Unas gotas de fenomenología” incluido en *La deshumanización del arte* (1925).

<sup>24</sup> Para seguir ahondando en las causas de la violencia (incluida La Violencia), ver también “Pastoralism, Parricide, and the PRI: Nostalgia and Self-Awareness in Yáñez’s *Al filo del agua*”, donde John A. Ochoa (2013), con su análisis de una novela similar a *El Cristo de espaldas* (un cura también *rebelde* en otro contexto de violencia inminente como el de la Revolución Mexicana), aborda la problemática filosófica del libre albedrío.

con su consiguiente política nada caritativa o humanista de liquidación de la diferencia. Dicha política, denunciada por el pensamiento decolonial, ha sido practicada incluso en su propio seno, con algunos de sus miembros rebeldes como en la novela de Caballero Calderón; y todo ello como consecuencia del peligroso o descuidado uso por dichos miembros rebeldes de ideales secularizados o neo-cristianos como “libertad, igualdad, fraternidad, amor, honor, patria”. Dicho uso, así como los intentos de puesta en práctica, constituye el pecado trágico de los personajes en la novela de Caballero Calderón, todo lo cual conduce a una nueva inflexión de represión y violencia, de ahí el apodo de dichos personajes “pecadores” los cuales son sacrificados por los personajes “justos”.

A nivel histórico, la opresión neocolonial que afloró con La Violencia devolvió circularmente a Colombia al Antiguo Régimen, especialmente tras ser aplastado el resurgir revolucionario, en primer lugar, por La Violencia y después por la dictadura de Rojas Pinilla (1953-1957), con lo cual desapareció de paso toda posibilidad de “igualdad social y justicia” (Butler, 2018, p. 244). El terreno para este fracaso, como se desprende de nuestra lectura de *El Cristo de espaldas*, es preparado por la peligrosidad en el uso de palabras como “compasión” o “amor”, es decir, una suerte de venganza calibanesca por parte de quienes hacen uso de la lengua de Próspero para mostrar su monstruosidad.

Entonces, podemos terminar argumentando que, con el fracaso de personajes como el cura de *El Cristo de espaldas* y su “pecado” se ha prolongado trágicamente la lucha en el proceso de construcción nacional. Por su parte, el amor o la compasión, hilos conductores de novelas como *El Cristo de espaldas*, cuando son elucidados cuidadosamente, pueden servir para argumentar también que, además de su dimensión trágica, La Violencia no tuvo un origen *ex nihilo*. →→→

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez Gardeazábal, G. (1971). México y Colombia: Violencia y revolución en la novela. *Mundo Nuevo* 57, pp. 77-82.
- Andrade, M. M. (2016). Presentación. *El día del odio* de José Antonio Osorio Lizarazo. Bogotá: Biblioteca Nacional de Colombia.
- Beaman, J. (2018). Black versus European: Frantz Fanon and the Overdetermination of Blackness. En M. A. Hunter (Ed.). *The New Black Sociologists: Historical and Contemporary Perspectives* (pp. 42-48). England, UK: Routledge.
- Bulhan, H. A. (1985). *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*. New York: Plenum Press.
- Butler, J. P. (2018) Reply from Judith Butler. *Philosophy and Phenomenological Research* 96 (1), pp. 243-349.
- Caballero, B. (2003). Su mejor época: la violencia. *Boletín Cultural Bibliográfico* 40 (62), s/p.
- Caballero Calderón, E. (1980). *Breviario del Quijote*. Bogotá: Plaza y Janes.
- Caballero Calderón, E. (2018). *El Cristo de espaldas*. Bogotá: Panamericana Editorial.
- Campa, A. O. (1997). Paremiología y recurso narrativo en *El Cristo de espaldas* de Eduardo Caballero Calderón. *Paremia* 6, pp. 147-152.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Fanon, F. (1986). *Black Skin / White Masks*. London: Pluto Press.
- Fanon, F. (1961). *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Han, Byung-Chul. (2019). *Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad*. Herder: Barcelona.
- Jimeno, M. (2012). Novelas de la violencia: en busca de una narrativa compartida. En R. Sierra Mejía (Ed.). *La restauración conservadora, 1946-1957* (pp. 291-339). Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas.
- Kirsner, R. (1966). Four Colombian Novels of La Violencia. *Hispania* 49 (1), pp. 70-74.
- Ledo, J. (2015). *Erasmus. El humanismo en la encrucijada*. Batisfaco, S. L.
- Maldonado-Torres, N. (2008). *Against War. Views from the Underside of Modernity*. Durham & London: Duke University Press.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal.
- Mignolo, W. (2014). Educación y decolonialidad: aprender a desaprender para poder re-aprender. Un diálogo geopolítico-pedagógico con Walter Mignolo. Entrevista de Facundo Giuliano y Daniel Berisso. *Revista del IICE* (35), pp. 61-71.
- Ochoa, J. A. (2013). Pastoralism, Parricide, and the PRI: Nostalgia and Self-Awareness in Yáñez's *Al filo del agua*. *Hispanic Review* 81 (3), pp. 309-330.
- Osorio, O. (2006). Siete estudios sobre la novela de la Violencia en Colombia, una evaluación crítica y una nueva perspectiva. *Proligramas* 25, pp. 85-108.
- Paganelli, P. (2011). Iglesia y Violencia Política en la novela *El Cristo de espaldas* (1952) de Eduardo Caballero Calderón. *Abelache* 1 (2), pp. 141-155.
- Paz, O. (1982). *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Pineda Buitrago, S. (2012). Narrativa de mediados de siglo xx (1948-1965). *Breve Historia de la narrativa colombiana* (pp. 213-254). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

- Restrepo, L. (2015). Niveles de realidad en la literatura de la 'Violencia' colombiana. En V. M. Moncayo (Coord.). *Antología del pensamiento crítico colombiano contemporáneo* (pp. 453-490). Buenos Aires: CLACSO.
- Rodríguez, J. A. (2004). *Narradores del XXI. Cuatro cuentistas colombianos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rufinelli, J. (1974). Gabriel García Márquez y el grupo de Barranquilla. *La Palabra y el Hombre* 10, pp. 23-29.
- Sánchez, G. y Bakewell, P. (1985). La Violencia en Colombia: New Research, New Questions. *The Hispanic American Historical Review* 65 (4), pp. 789-807.
- Sánchez, J. (2022). El Cristo de espaldas: perspectivas de una hermenéutica nómada para entender la violencia en Colombia desde la literatura. *Recial* 13 (21), pp. 198-207.
- Sartre, J. P. (2016). Prefacio. En F. Fanon. *Los Condenados de la Tierra* (pp. 7-29). La Paz, Bolivia: Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social (Editor).
- Schuster, S. (2009). Las políticas de la historia en Colombia: el primer gobierno del Frente Nacional y el "problema" de La Violencia. *Iberoamericana* 36, pp. 9-26.
- Sekyi-Otu, A. (1996). *Fanon's Dialectic of Experience*. Cambridge: Harvard U. Press.
- Vargas Llosa, M. (1991). Novela primitiva y novela de creación en América Latina. En N. Klahn y W. H. Corral (Eds.). *Novelistas como críticos* (pp. 359-371). México: Fondo de Cultura Económica, Ediciones del Norte.
- Williams, R. L. (2018). *90 años de la novela moderna en Colombia (1927-2017). De Fuenmayor a Potdevin*. Bogotá: Ediciones desde abajo.