



Hipertexto 7  
Invierno 2008  
iii-viii

---

## Presentación

José María Martínez  
The University of Texas-Pan American

---

### Hipertexto

La elaboración de este monográfico sobre literatura y religión se explica tanto desde el contexto de la crítica literaria y cultural como el más amplio de lo propiamente sociológico. En cuanto al primero, se han tenido en cuenta la actualidad de las habituales lecturas y relecturas de textos y contextos propiamente religiosos, como pueden ser las compilaciones de Philip Leonard y Martin A. Nesvig, que indican el permanente interés por este campo, pero también y sobre todo algunas propuestas de teóricos como Habermas, Lyotard, Eagleton o Badiou, que están apuntando, como explica Paul Griffiths, hacia la posibilidad de llenar el vacío posmoderno y posteórico con concepciones, esquemas y postulados que en último término proceden de las grandes religiones mundiales. En cuanto al contexto sociológico, la famosa y debatida profecía de André Malraux ("Le XXle siècle sera religieux ou ne sera pas") sigue siendo un referente necesario para enmarcar el futuro más próximo, sobre todo después de datos y estadísticas como lo recogidos por especialistas como Philip Jenkins, que auguran la globalización de las grandes religiones, e interpretaciones como las de Charles Taylor y Peter Berger, que muestran la peculiar compatibilidad entre religión y modernidad, y confirman la inexistencia histórica y hasta metafísica de sociedades y culturas completamente secularizadas. La separación entre estética y religión de la que hablaba Max Weber puede entonces haber producido un arte y una literatura secularizada, pero obviamente no la desaparición de lo religioso de la global experiencia humana, y por tanto, de forma indirecta, de lo que entendemos como cultura social en su sentido más amplio e inclusivo. Por su lado, Marcello Pera y Joseph Ratzinger han tratado de anticipar las peculiaridades del diálogo entre cristianismo, islam y secularismo, es decir entre las tres cosmovisiones que por su inherente carácter universalista y

universalizante van a ir inseparablemente unidas al proceso de globalización social, política y cultural de las próximas décadas. Todo parece indicar entonces que el fenómeno religioso va a ser uno de los interlocutores constantes de la literatura y la cultura del XXI y este número de *Hipertexto* no pretende sino ser un adelanto de ese intercambio.

Al mismo tiempo, insistir en las correlaciones e interacciones entre literatura y religión es casi ya un tópico plagado de repeticiones seguramente inevitables. En estas circunstancias, sin embargo, no está de menos recordar alguna de ellas y apuntar también alguna idea que a la luz de las nuevas aportaciones críticas y hermenéuticas puedas servir para ahondar en esas conexiones. Se me ocurren ahora dos ejemplos. El primero sería el de la lectura de los textos litúrgicos o representaciones rituales a la luz de las teorías de lo performativo (*Performance Theory*), en una forma análoga a la que Kimerer La Motte sigue en su artículo sobre Isadora Duncan. En esta dirección, además de los textos propiamente religiosos o devocionales, obras como *Del sacrificio de la Misa* de Berceo, subgéneros como el auto sacramental o las comedias de santos, o actitudes como la "pose sacerdotal" de muchos estetas del Modernismo resultarían enormemente enriquecidas por ese tipo de análisis. El segundo podría ser la aplicación de las diversas contribuciones y tipologías de la teoría de la recepción a los textos de contenido religioso, pues obviamente, esas contribuciones tienen mucho que decir en un tipo de textos donde la subjetividad del lector -y obviamente la del autor y la del crítico- se encuentra condicionada por un factor ausente en otro tipo de textos, es decir por su fe, escepticismo o incredulidad en el carácter sobrenatural del contenido y mundo referencial del texto. Quizá por la irreductible subjetividad la recepción de este tipo de escritos, la asimetría del texto con su lector, y de éstos entre sí, es uno de sus rasgos inherentes y su estudio puede enriquecer sin duda las categorías y clasificaciones de la hermenéutica de la recepción. A este propósito, Flannery O'Connor había señalado ya que una de las circunstancias más duras para un autora como ella era escribir con la certeza de que sus obras no iban a ser entendidas por muchos de sus lectores por razones que no eran obviamente de niveles de competencia lectora sino de elección vital. En cierta manera el artículo de María Auxiliadora Álvarez recogido en este número ilustra esa divergencia o asimetría de lecturas propia de esta literatura, aunque en otro nivel adicional interno al lector creyente: la lectura del místico y la lectura del teólogo divergen ante el mismo texto y la misma experiencia.

Al final de un trabajo rico en ejemplos Ciriaco Morón Arroyo resumía las tres direcciones en que podían darse las relaciones entre literatura y religión. Así, en primer lugar estarían las actitudes humanas y existenciales del autor y del lector, después la coincidencia de temas comunes para ambos campos y, finalmente, las propiedades artísticas de sus respectivas textualizaciones. Aunque su artículo se dedica a la tercera de esas direcciones, en él quedan claramente implícita la importancia de las otras dos, que el presente monográfico ha procurado igualmente

ilustrar y que en el fondo no ilustran sino la riqueza de esa relación y la contigüidad contextual de ambas instituciones.

En cuanto a su origen, queda claro que literatura y religión son dos procesos de búsqueda de algo que trasciende la inmediatez más básica de cada sujeto. Por eso el creyente y el artista, y también el lector, tienen tanto en común. Todos buscan en el texto algo que trascienda ese texto y algo que les trascienda a ellos mismos. De forma quizá un poco radical Wystan H. Auden había afirmado ya que el arte y la literatura eran compatibles con el monoteísmo y el politeísmo pero no con el materialismo filosófico. Las concomitancias entre ambas búsquedas son obvias, y por ello un *topos* como el de la peregrinación estética es fácilmente intercambiable por el de la peregrinación religiosa. En este número se recongen diversos ejemplos de esa búsqueda, con resultados positivos en el caso de Juan de la Cruz, Ernestina de Champourcin y las tres escritoras centroamericanas, vacilante en el caso de Darío y menos afortunada en el caso de Borges o Soto de Rojas, ejemplo éste último que revela además la grandeza y la limitación de la palabra, que no siempre puede convertir en místico al poeta.

En cuanto a la comunidad y al intercambio de temas, las palabras de Flannery O'Connor insistían en la misma irreductibilidad señalada por T.S. Eliot, es decir que la dirección de la relación entre ambas iba a depender siempre del punto de vista del observador, y la una iba a ser vista como producto de la otra en función de las creencias y certezas del analista. Y así, como ejemplos, para Christopher Dawson y Paul Tillich la religión o su ausencia es lo que determinaría el perfil concreto de una cultura, y para otros como Marx o Feuerbach la religión sería más bien una variedad de la antropología. Sea como fuere, lo que queda claro en los análisis diacrónicos y sincrónicos de dicha relación es que su imbricación es un hecho real y, por su dimensión textual y cultural, mutuamente fecundante y donde la dirección de esa dependencia es más evidente en los textos concretos que en los conceptos generales. Como Notrhop Frye dejó bien claro, el conjunto de la literatura occidental no puede entenderse sin el co-texto bíblico, y en este monográfico el trabajo de John Havard lo ejemplifica claramente. Pero, al mismo tiempo, es evidente, que subgéneros religiosos como los áureos "poemas de amor a lo divino" no pueden explicarse sin una tradición secular previa. En este sentido, también todo es intertextualidad. Literatura secular y literatura religiosa se nutren mutuamente de símbolos, argumentos, tipos, funciones, motivos, isotopías, recursos retóricos, etc., en una relación en la que no se puede y quizá no convenga -por reductora- establecer una relación de prioridad. En este contexto el trabajo de Ignacio López Calvo, que muestra cómo las imágenes procedentes del universo religioso son capaces de articular una de las isotopías más evidentes de la obra de Herrera y Reissig.

Lo que sí parece oportuno recordar son aquellas ideas de Flannery O'Connor que afirmaban que toda novela, y en general todo tipo de literatura, es un episodio concreto de la Caída, es decir, que todo texto literario relata el anhelo de un estado de falta de plenitud equiparando la

condición humana a la de un exilio que implica siempre la narración de una situación disfórica, en la terminología de Greimas. Indique esto la condición real del ser humano, y por tanto su naturaleza religiosa, o se trate más bien de un esquema de lo que Jung llamó subconsciente colectivo, lo cierto es que esta noción y las consecuentes de *redención* y *juicio* sirven para quintaesenciar aquel puñado de argumentos en que según Borges se podía resumir la literatura mundial. El estado de felicidad, como repetidamente comentaba Julio Ramón Ribeyro, no puede tener entidad narrativa, pues no puede dar cabida a ninguna alteración o acontecimiento nuevo, y la literatura sólo puede estar hecha de pasiones, incertidumbres, rupturas y asombros. En este sentido, sí podría afirmarse que todo argumento literario y todo poema es un capítulo posterior a la expulsión del Edén.

La tercera relación se refiere a la común naturaleza textual de la literatura religiosa y la literatura profana. Esa naturaleza textual a la vez revela la condición relacional y comunicativa de lo literario y lo religioso. Obviamente, cuando el sujeto escribe, lee o cree se encuentra en uno de los polos de un acto comunicativo que le pone en relación con un sujeto o un objeto al menos virtualmente distinto a él. Pero esa textualización no deja de ser menos importante que los dos puntos anteriores. Al devenir en textos, ambas literaturas y ambas esferas vitales -la profana y la secular- quedan sometidas a las leyes propias del nuevo medio y sólo respetándolas pueden convertirse en verdadero arte (en el sentido de *técnica*) literario. Es obvio que para un creyente la textualización de su religión, el descenso de ésta al mundo de los signos humanos y de una lectura secular implica el riesgo, ya señalado por Mircea Eliade, de su conversión en mito, en un proceso precisamente inverso a lo que ocurre con una ficción, que también se convierte en mito a partir de su simple existencia literaria (Don Quijote, Macbeth). El trabajo de Ana María Morales ejemplifica muy bien estas ambivalencias. Pero al mismo tiempo, una vez textualizados, tanto el universo literario religioso como el profano, tienen la obligación de seguir las leyes propias de su nuevo código, es decir, de cumplir los requisitos que hagan de ellos unos mundos literariamente creíbles y autónomos. Ahí, obviamente, está uno de los mayores riesgos de la literatura confesional, sea de índole religioso o profano.

Normalmente, como muestra el trabajo de Luis D. González, la calidad literaria -el arte- está reñida con las simplificaciones ideológicas y los estereotipos. El imperativo más claro en este sentido es que el mundo intratextual debe ser percibido como virtualmente independiente de su creador. Sólo así el lector puede considerarlo un mundo nuevo y saberse también autónomo y libre en su lectura y comprobar la capacidad del arte para crear sus propios mundos. Es obvio que confesionalidad no implica necesariamente calidad. Ortodoxia o heterodoxia doctrinal es algo muy diferente de las leyes que gobiernan la coherencia interna y las calidades formales cada narración o cada poema. Y así, tan simplista aparece el maniqueísmo moralizante de *La Quijotita* de Fernández de Lizardi como

el anticlerical de *Doña Perfecta* de Galdós. La autonomía literaria obliga al escritor a evitar reduccionismos y a presentar sus personajes y las acciones de éstos en toda la variedad de la gama humana, con sus luces y sombras, sus recovecos, sus certezas e incertidumbres. Sólo eso les hace verdaderamente humanos y verdaderamente literarios y sólo así el texto puede hablar realmente al lector. Esto no implica que en el texto literario no quepan moralismos y apologías de diverso signo, pero si éstas se dan - y es inevitable que se den- deben hacerlo como un resultado a posteriori, pues la prioridad del escritor debe ser siempre usar de la literatura para producir una impresión de una realidad paralela al mundo histórico del lector. Lo demás es una simplificación que debe ser rechazada por cualquier tipo de lector, creyente, escéptico o incrédulo.

En cualquier caso, está claro que el estudio de estas imbricaciones es enriquecedor para ambas y en el caso de la literatura hispánica claramente inevitable. Pues por muchas relecturas que se hagan de los cánones o por muchas perspectivas críticas que se adopten, mientras tengamos autores como Gonzalo de Berceo o Teresa de Ávila, géneros como los autos sacramentales, poemarios como *Prosas profanas* o *Via Crucis*, personajes como Fermín de Pas, ensayos con títulos como *Historia de un deicidio* o argumentos como el de *La monja alférez* sólo queda la opción de seguir intentando entender y explicar cómo literatura y religión acaban colaborando para representar las capacidades discursivas y existenciales del ser humano.

### Obras citadas

Auden, Wystan H. "Postscript: Christianity and Art". Eds. G.B. Tennyson y Edward E. Ericson, jr. *Religion and Modern Literature. Essays in Theory and Criticism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975, 114-18

Berger, Peter L. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy, 1999.

Dawson, Christopher. *Religion and the Rise of Western Culture*. Nueva York: Doubleday, 1991.

Eliade, Mircea. *Myth and Reality*. Nueva York: Harper & Row, 1963.

Frye, Northrop. *The Great Code: The Bible and Literature*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1982.

Greimas, Algirdas Julien. *Sémiotique et Sciences sociales*. París: Seuil, 1976.

- Griffits, Paul: "Christ and Critical Theory." *First Things* 145 (2004) 46-55 ([http://www.firstthings.com/article.php3?id\\_article=372](http://www.firstthings.com/article.php3?id_article=372)).
- Habermas, Jürgen, y Joseph Ratzinger: *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid: Encuentro, 2006.
- Jenkins, Phillip: *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Oxford U.P., 2002.
- LaMotte, Kimerer L." Why Dance? Towards a Theory of Religion as Practice and Performance". *Method & Theory in the Study of Religion* 17:2 (2005): 101-33.
- Leonard, Philip (ed.). *Trajectories of Mysticism in Theory and Literature*. Nueva York: St. Martin's Press, 2000.
- Morón Arroyo, Ciriaco. "Literature, Religion, Theology". *South Central Review* 9:1 (1992): 44-56.
- Nesvig, Martin Austin (ed.) *Religious Culture in Modern México*. Nueva York: Rowman & Littlefield, 2007.
- O'Connor, Flannery. *Mystery and Manners. Occasional Prose*. Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 1981.
- Pera, Marcello, y Joseph Ratzinger. *Sin raíces. Europa. Relativismo. Cristianismo. Islam*. Barcelona: Península, 2004.
- Ribeyro, Julio Ramón: *Las respuestas del mudo*. Ed. Jorge Coaguila. Lima: Jaime Campodonico, 1998.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard U.P., 2007.
- Tillich, Paul: *Theology of Culture*. Londres: Oxford U.P., 1959.
- Weber, Max: *Essays in Sociology*. Eds. H.H. Gerth y C. Wright Mills. Nueva York: Oxford U.P., 1978.