

MAKSYMILIAN DROZDOWICZ

ORCID: 0000-0001-5922-4373

Wyższa Szkoła Bankowa we Wrocławiu, Polen

Diferentes caras del ‘sacrum’ en el discurso literario rioplatense

1.

En la lingüística contemporánea, pero también en las ciencias sociales, muy característico es el término ‘discurso’ que se queda muy estrechamente vinculado con el de ‘texto’, pero resulta ser ambiguo. Małgorzata Lisowska-Magdziarz (2007) resume varias acepciones de la noción ‘discurso’: como lengua en uso, como una manera característica de utilizar la lengua por una persona o grupo, como un acontecimiento comunicativo para transmitir pensamientos y convicciones, y como interacción entre individuos, intercambio de opiniones. El discurso es –siguiendo la línea de pensamiento de Paul Ricoeur– un conjunto de valores y opiniones acerca de un tema y una manera de expresarlas (Grzywacz 2020:111–112). Como cargadora de valores, la obra literaria puede servir como el ejemplo de discurso. En la concepción de Paul Ricoeur, en los textos bíblicos se entrelazan formas literarias y religiosas, ya que todas las formas primitivas de la lengua religiosa tienen el carácter poético (Grzywacz 2020:175).

John Swales propone el concepto de “comunidad del discurso religioso” que, en palabras de Bożena Tokarz, reúne el mismo fin (agradecimiento, búsqueda de sentido y orden del mundo) y la misma forma (ruego, adoración, arrepentimiento, entrega, etc.). En este espacio tan organizado cabe el elemento corporal (gestos, postura) y espiritual; lo humano y lo divino. Se admite en este ámbito la existencia de autoridades, guías institucionales, sacerdotes, directores espirituales. El centro del discurso religioso es como un acto de transcomunicación que condiciona el sentido de todos los demás actos comunicativos pertenecientes a este tipo de formas comunicativas. Se utiliza en este ámbito oraciones, jaculatorias, letanías, etc., tan características de la poesía religiosa. Inscrita en la producción religiosa, la

transcomunicación consiste en percibir el mensaje, mientras fuera de ella prevalece la connotación (Tokarz 2020:162).

En el acercamiento a la literatura religiosa especial significado obtiene la categoría de ‘sacrum’, opuesta normalmente a la de ‘profanum’. Este binomio, analizado por investigadores como Rudolf Otto o Mircea Eliade, aparece como un determinante en el mundo circundante, cuando establece en él un “punto fijo”, un “centro”, en el cual, en palabras de Eliade, se coloca el hombre religioso. Marca el centro del mundo para vivir en él, fundarlo, establecerse, porque ningún mundo puede nacer a partir del caos entre la homogeneidad y la relatividad (Eliade 1974a:50). El hombre religioso entonces –de este modo– ordena y armoniza su entorno. Lo sagrado –continúa Eliade– no depende de los antojos personales; gracias a su poder transformador, “separa las zonas feas y prohibidas de las recomendadas”, entrando de lleno en la cultura humana. Para ser llamado sagrado, debe incorporar y revelar algo distinto de él mismo, sin importar su singularidad, eficiencia y fuerza, lo que se hace a través del acto de la consagración. Cualquier ser accidental, de este modo, se satura de la religiosidad, formando una zona sagrada en su entorno (Eliade 1974b, I:36).

La noción de ‘sacrum’ se refiere a la actitud de la persona frente al mundo, a su modo de vivir e interpretar la realidad y a la trascendencia, lo que tiene su referencia con la descripción de la santidad, según Otto (Sojka 2014:235). Cuando la literatura fuerza los límites de lo consabido, se abre a otros espacios, a algo sagrado o tremendo al mismo tiempo¹, manteniendo siempre polivalente el concepto de Dios concebido particularmente (Blanch 1994:7). El ‘profanum’, por lo tanto, se convierte en ‘anti-sacrum’, atacándolo e infectándolo. Guido Sommavilla ve un camino falso en el arte cuando el artista, en vez de servir al ‘sacrum’, se mira a sí mismo o se sirve de sí mismo; entonces el ‘sacrum’ se pervierte y se contamina también su arte (Sommavilla 1993:368–369).

El ‘sacrum’ y lo religioso son detectables en las obras literarias de igual modo que la teología (Cózar Castañar 2002:28), a pesar de que en los tiempos modernos más bien observamos un cierto sucesivo “divorcio” (en las palabras de Carlos Sarrías) entre los escritores y la teología, lo que se acentúa en la cada vez más marcada ausencia de Dios en las obras de ficción (Sarrías 1994:47). Defendiendo esa postura, varios autores literarios, a pesar de haberse declarado anti o pseudo-religiosos, al mantener la calidad de taller a través de la profundidad de su mirada, pueden acercarse intuitivamente a los valores religiosos (Sarrías 1994:62), vistos no solo en todo tipo de parábolas o sermones que aparecen en numerosas obras de ficción.

¹ Respecto a la problemática del conocimiento profundo de Dios también en el misticismo y su influencia en la literatura, la investigadora wroclaviense Marlena Krupa analiza las concepciones de San Juan de la Cruz presentes en las letras polacas. Destacamos su estudio respecto a la noción de ‘misterio’, ‘nada’, ‘anonadamiento’ e ‘iluminación’, entre otros. Para consultar véase: Krupa (2020).

La literatura, como es de suponer, se alimenta de los valores y se abre a la recepción de lo “nuevo”, como sugiere Zbigniew Trzaskowski. Para Trzaskowski, la literatura es una respuesta a la llamada del universo, pero en el espacio de las elecciones morales (Trzaskowski 2009:486). El autor polaco arriesga la afirmación de que la literatura puede recibir la divina revelación y marcar de este modo toda la civilización, aportando las maneras de superar los problemas individuales o de la sociedad, indagando el sentido de la existencia y de lo trascendental (Trzaskowski 2009:481, 496). Trzaskowski resume que la literatura siempre “desafía” a la fe debido a que a las preguntas radicales que propone se pueden responder solo a través de la fe (Trzaskowski 2009:493). Aunque no excluyentes, la literatura y la teología ahondan en la inteligencia de la revelación cristiana con rigor científico, pero el éxito en este punto es de unos pocos, con Agustín de Hipona a la cabeza (Odero 1988:131), habiendo ofrecido un mensaje kerigmático² o de la ‘kenosis’³ del Hijo de Dios (Tamayo 2009:290). A pesar de todo lo evidente que resulte de las líneas antecedentes, Odero (1988:138) advierte conscientemente de los peligros de tal acercamiento: “Pero a la teología le interesa únicamente el hombre real, la verdad acerca de sus reales aciertos o errores [...]” y no el hombre como una abstracción literaria, aunque discrepa con esta postura el teólogo navarro Javier de Navascués (2002:155), viendo poca relación entre los presupuestos de la teología y la creación literaria: “No se encontrarán demasiadas referencias (o ninguna) en la mayor parte de los nombres mayores de la narrativa y la poesía”.

² Kerigma – según el “Diccionario de teología contemporánea”, de origen bautista y protestante, las “expresiones ‘evangelio’ y ‘kerigma’ son aproximadamente las mismas [...] [que] C. H. Dodd ha convertido la palabra griega en un término teológico común” (1975 [2008]:83). El “Diccionario” de Lacueva, el evangélico, aclara, entre otras asepsiones de esta palabra lo siguiente: “El vocablo gr. *kérugma* = bando, proclama, se usaba en el gr. clásico para referirse a una noticia proclamada mediante un heraldo (gr. *keryx*), de forma que lo que se anunciaba se hacía efectivo por el mismo hecho de anunciarlo. En ese sentido, el NT [Nuevo Testamento] lo usa para designar el contenido del evangelio, tanto como la proclamación del mismo” y “En este sentido, el *kérugma* se distingue de la *didaché*, pues en el 1º es Dios quien llama a los seres humanos a una decisión de fe y de membresía en la comunidad de la fe, mientras que en el 2º es encargada la iglesia de instruir, a los ya hechos discípulos, en las verdades de fe y costumbres que Cristo enseñó (cf. Mt. 28:19–20)” (“Diccionario teológico ilustrado” 2001:371).

³ Kenosis – el término *kenosis* viene de *kenoō* (‘se despojó a sí mismo’). La traducción “se vació a sí mismo” es engañosa, ya que: (1) *kenoō* se usa generalmente en el NT en forma metafórica más bien que literal [...] y (2) declaraciones explícitas del NT indican que Jesús retuvo su naturaleza y atributos divinos [...]; (3) la doctrina de la encarnación requiere la continua divinidad de Jesús; (4) la inmutabilidad de Dios (en el pasaje se atribuye a Cristo divinidad en las palabras *morfē zeou*) hace que la idea de “vaciar de sí mismo” sea inconcebible. Por razones como las expuestas, la *kenosis* se ha tomado como la adición de la humanidad. “La *kenosis* es aquella autolimitación del logos que estaba envuelta en su manifestación en forma humana; aunque al mismo tiempo no está limitado en ningún sentido en cuanto a su posición cósmica. Este concepto de la *kenosis* puede considerarse como el reconocido concepto de la iglesia primitiva” (J. H. Geberstner, en: “Diccionario de teología” [2006:429–430]).

2.

Se ha expuesto en algunos análisis (p. ej. en Drozdowicz 2019, 2020a, 2020b y 2021) la raíz y el origen de la literatura de los países de La Plata, por lo cual no se pretende en este lugar repetir lo ya conocido antes. El trabajo se debería formular como un estado de la cuestión y tratar de ver cómo la categoría ‘sacrum’ funciona en el discurso literario rioplatense a lo largo de los siglos.

En el siglo XVIII se puede arriesgar la opinión de un cierto decaimiento del modelo de la cristiandad colonial. Hay muestras del estado de la descomposición de la sociedad, cuyo buen ejemplo es el libro de Concolocorvo, “El lazarrillo de ciegos caminantes” (1775). Se conocen varios testimonios literarios del estado de la religiosidad de entonces, cuyo buen ejemplo aparece a continuación, citado por el historiador argentino Enrique Dussel. Es una composición poética popular que muestra claramente el fin de una época: “Ya la religión se acaba, / virtudes y devociones; / dan el grito a las pasiones, / alza el capricho la espada. / Ya no hay Papa Santo en Roma; / que nos conceda una gracia. / ¡Ay, qué terrible desgracia! / Ya no hay rey, ya no hay corona, / sólo la guerra se entona; / ya no hay virtudes, no hay nada, / esto es, en una palabra. / Ya no hay obispos, no hay curas, / de esto nadie tenga duda. / Ya la religión se acaba [...]”⁴ (Dussel 1992:147). Mostrando una decepción espiritual, el autor del texto expone que existe una brecha espiritual entre la religiosidad colonial tradicional y la de los tiempos nuevos que se avecinan. En este paisaje de vacío organizativo y administrativo se añade una crisis de fe, ya que aparece común una confusión doctrinal en cuanto al rumbo que tomar en la teología. Acabadas las directrices de las autoridades eclesiásticas, los fieles, acompañados también de algunos sacerdotes proindependentistas, tratan de encontrar sus propias respuestas, visibles incluso en la literatura de ficción.

Propia del Romanticismo rioplatense⁵ es la búsqueda de las respuestas en la Biblia, colocada en el siglo XIX a la altura de una guía práctica para regir sociedades. Domingo Faustino Sarmiento es consciente de ello, indicando que la lectura de las Sagradas Escrituras tiene una innegable influencia en las letras. Subraya que el contacto con el ‘sacrum’ bíblico ha causado un adelanto de la civilización; especialmente el catolicismo, según él, ha promovido la llegada de los nuevos tiempos y la construcción de una sociedad bien estructurada. Es de notar, como explica el autor argentino, que la Biblia y las novelas han popularizado al mismo tiempo la lectura, “generadora de la civilización”. Pero Sarmiento admira también el protestantismo que, para él, es novedoso por la manera de interpretar la Biblia. Es conocido el aprecio del autor de “Facundo. Civilización y barbarie” (1845) por el protestantismo, igual que el respeto hacia aportes culturales venidos de Francia

⁴ O. di Lullo, “Cancionero popular de Santiago del Estero”, UNT / Baiocco, Buenos Aires 1940:92.

⁵ Se considera que la época romántica en América Latina abarca los años 1840–1890. Es, por tanto, más breve y tardía en comparación con el Romanticismo europeo.

y de los países anglosajones, pero acompañado al mismo tiempo de un desprecio innegable hacia la cultura autóctona y gauchesca. Desgraciadamente, al indio y al gaucho se los pretende “civilizar” a la fuerza, de acuerdo con lo manifestado abiertamente en dicho libro. Los protestantes, como observa Sarmiento, han promovido la lectura individual de la Sagrada Escritura y siempre este ha sido para ellos un proceso placentero, mientras los católicos, en cambio, estaban acostumbrados más bien a sacar lo serio del texto sagrado y no eran tan aptos para tomar conclusiones prácticas para su vida (Sarmiento 1991:24).

Feliciano Flores declara solemnemente que toda gran poesía es profética, porque “hoy que anuncia el mañana, un presente que siempre arroja luz sobre el futuro”, siendo el canto de una realidad el que está gestando el porvenir (Flores 1978:461). Y en el poema cumbre argentino de la corriente gauchesca, “Martín Fierro” (I vol. – 1872, II vol. – 1879), se populariza la convicción de que el gaucho es un ser ético y, por ende, religioso por naturaleza. Este poema-epopeya nacional está vinculado con el proceso independentista y el crítico argentino Henry Alfred Holmes, en “The Argentine Gaucho Epic” (1948), afirma que “Martín Fierro” “se mueve y tiene su existencia en lo religioso”. Por tanto, con razón puede decirse que es un poema “bíblico”: “Here again, as in so many other important features, the poem is biblical” (en: Furlong 1969:142). Entre muchas interpretaciones de esta epopeya argentina, destaquemos el mensaje que ve descubrir el teólogo jesuita Juan Carlos Scannone, cuando interpreta la obra de Hernández en clave pastoral. A modo de ejemplo, en el verso 1182 de esta obra se lee: “Debe el gaucho tener casa, / escuela, iglesia y derechos” (Hernández 1995 [1879, II]: vv. 4827–8), lo que indica que la finalidad de este texto no es tan solo consolar sino promover ciertos cambios sociales con el fin práctico. El gaucho, suelto y por lo tanto ajeno a las obligaciones religiosas, parece necesitarlas, igual que la escuela o su propio domicilio. Sin negar el anterior modo de vivir del gaucho, el de un itinerante permanente, en el texto se indica su deseo de vivir, finalmente, una vida estable. Scannone subraya que, en general, el ‘sacrum’ en “Martín Fierro” se muestra en la promoción de un especial tipo de discurso gauchesco que contiene una profunda ansia de la estabilización tanto religiosa como social, en concordancia con las leyes divinas.

Carlos Scannone destaca la importancia de la Iglesia en el transcurso del Romanticismo rioplatense. La institución eclesial y el elemento ‘sacrum’ que ella contiene son elementos sin los cuales es difícil comprender la literatura y el arte de aquella época (Scannone 1976:269). En otras partes de “Martín Fierro” se demuestra la naturaleza religiosa y la piedad de los gauchos. Por ejemplo, en la segunda parte, “La vuelta de Martín Fierro”, leemos acerca de su manera de cumplir con los mandamientos de la Iglesia y alabar a la Virgen María, por el puro ardor de su corazón: “Gracias le doy a la Virgen, / gracias le doy al Señor / porque entre tanto rigor / y habiendo perdido tanto, / no perdí mi amor al canto / ni mi voz como cantor” (Hernández, 1995 [1879, II]:v. 402). Del mismo modo el

gaucho es capaz de los actos piadosos dirigidos a Jesús. En el verso 550 del poema se lee, pues: “De rodillas a su lado / yo lo encomendé a Jesús. / Faltó a mis ojos la luz, / tuve un terrible desmayo; / caí como herido del rayo / cuando lo vi muerto a Cruz”. Aquella escena de la muerte de su amigo, el sargento Cruz, es como el modo de purificar su conciencia y acabar con el pasado desviado, para empezar su caminata hacia la reinserción en la sociedad – lo cual, como sabemos, fue el verdadero objetivo de escribir la segunda parte de dicha epopeya. El ‘sacrum’ se manifiesta en este caso en el lenguaje, en el discurso de tipo piadoso del trabajador de las pampas.

Respecto al tema gauchesco es interesante subrayar que Domingo Faustino Sarmiento, escritor, presidente de la República Argentina y promotor de una educación y civilización forzosas, discrepaba mucho, como ya hemos mencionado más arriba, de toda la problemática gaucha. Su afán de ir divulgando los buenos valores, incluidos los religiosos y los de la tolerancia religiosa, tampoco fue constructivo para los pobladores de las Provincias Unidas, teniendo en cuenta el casi total exterminio de la población indígena como consecuencia de las campañas “civilizadoras” emprendidas por Sarmiento. Las resume el historiador argentino Ignacio B. Anzoátegui, al afirmar tajantemente que Sarmiento, bajo el lema de la “tolerancia de cultos”, no hizo un gran progreso en la cultura de la sociedad, sino que “mató cultura para fundar la instrucción” (Anzoátegui 2005:99). El autor de “Facundo”, pues, en vez de respetar la idiosincrasia nacional optó por una sola manera de promover la civilización: la de copiar la política extranjera con sus moldes del más puro cosmopolitismo.

En la literatura rioplatense están presentes los elementos de ‘sacrum’ provenientes de la cultura guaraní, sacados a veces a la superficie de la producción de tales autores como el uruguayo Horacio Quiroga, o de los paraguayos Augusto Roa Bastos, Jorge Ritter y Gabriel Casaccia. Quiroga, viviendo en la selva misionera, trató –en cierto modo y en algunos casos contados– revivir la tradición indígena en su narrativa. Destacan por la presencia del elemento religioso-simbólico sus cuentos “Anaconda” y “A la deriva” y, a pesar del trasfondo indígena que contienen, la crítica destaca en ellos el elemento cristiano yuxtapuesto en forma de alusiones bíblicas, en un contexto cultural profundamente mestizo, resultado de una labor eficaz de los jesuitas en sus reducciones en la cuenca del Paraná y del río de La Plata. Varios símbolos aparecen como típicos de la tradición judeocristiana, como la serpiente por ejemplo, parecida a la rastrera víbora fundacional del Génesis, que muerde al protagonista del cuento “A la deriva” (Bareiro Saguier 2006:6). Augusto Roa Bastos, el autor de “Hijo de hombre” (1960), la novela breve cargada de alegorías crísticas, aprecia el aporte de la tradición popular en la literatura de la región. Percibe la mitología como materia prima y una especie de “aura de religiosidad popular” que alimenta luego la vida social y va yuxtapuesta a la religiosidad oficial (Bareiro Saguier 2006:44), normalmente rechazada o mirada con desconfianza por el pueblo de Itapé.

La literatura de los indígenas marginados en los países rioplatenses tiene muchos rasgos anticlericales, pero los autores de las obras que los contengan no son de ningún modo increyentes. Lo que sí escriben de sus conciencias, es que se sienten privilegiados, ya que en La Plata los ateos quedan como una minoría insignificante. La de dichos narradores, es la literatura con “Dios al fondo”, como dice Jiménez Lozano; la que utiliza el lenguaje de Dios o por lo menos retoma uno de los acertados hilos de estar “siempre a caballo entre la necesidad de una creencia que se intuye verdadera, y un enfrentamiento con la estructura eclesiástica que lo representa” (Sarrias 1994:17).

En el siglo XIX, en el suelo argentino sobre todo, se toma el tema de los indígenas marginados y reprimidos por las constantes excursiones militares en el marco de la llamada “Campaña del Desierto” (1878–1885), bajo el mando del general Julio Argentino Roca. La narrativa que continúa esta temática tiene como representante y testigo a Lucio Mansilla, autor de la novela-relación de sus experiencias titulada “Una excursión a los indios ranqueles” (1870)⁶. El dramatismo del libro de Mansilla se debe a la impotencia del ejemplo cristiano ante las fuerzas económicas, cuando todos los valores cristianos del mundo deben ceder ante los defectos de los criollos ávidos de tierra y crueles, que invaden el territorio indio. Viendo el mal ejemplo de los invasores, su bestialidad y prepotencia, los nativos viven en una constante desconfianza hacia el modelo de la religión ofrecido por los “civilizadores”. Esta visión misericordiosa hacia los ranqueles perdidos doctrinalmente, pero inocentes y de buena voluntad, presentada por Lucio Mansilla, no tiene luego el poder de convencer a las élites y, en consecuencia, es el concepto de la civilización de Sarmiento y no el de Mansilla el que triunfa con el cumplimiento de todos los objetivos de la campaña “civilizadora” militar que extermina a los nativos de la frontera (Franco 2006:74–75), cuyo elemento fundamental es la cristianización. No cabe duda también que la imagen de dos frailes franciscanos que acompañan a la tropa de Lucio Mansilla en dicha novela sirve para ocultar el verdadero objetivo de la campaña, que es la conquista. Destacando más la preocupación por la esfera espiritual en los nativos, el narrador finge olvidarse del verdadero propósito de las acciones militares emprendidas por Buenos Aires en la tierras occidentales de las Provincias Unidas.

La hermana de Lucio, Eduarda Mansilla, en su novela, escrita primero en francés, “Pablo, o la vida en las pampas” (1869)⁷, presenta el modo de vivir religioso de los gauchos, cuya imagen parece quedar “domesticada”, ya que algunos de ellos aceptan el gobierno dictatorial de Juan Manuel de Rosas con toda la sinceridad. En esta novela destaca la imagen de la mujer, religiosa por naturaleza (como supone E. Mansilla), pero careciente de la dirección espiritual que, igual que Martín Fierro, guarda su norte ético con sorprendente fidelidad, a pesar de no

⁶ En el presente texto citamos la edición de Mansilla (1963).

⁷ En este estudio citamos la edición Mansilla (2007).

tener acceso ni a los sacramentos ni a la educación cristiana debida. En “Pablo...” la mujer de la pampa, por no haber sido educada, se une a un hombre que le viene, desconociendo los códigos del amor civilizado, presentado con toda seriedad por ejemplo en la novela romántica “Amalia” (1851), de José Mármol.

Otro autor que se ocupa del campo argentino a mediados del siglo XIX es José Joaquín de Vedia, autor de la novela “Aventuras de un centauro de la América Meridional” (1868), donde el narrador presenta un modo de vida ejemplar gauchesco, muy al contrario del real, siendo “revestido de fórmulas más o menos ridículas, entre las cuales algunas degeneran en sacrílegas”, como se observa en la obra (Vedia 1868:66–67). El atraso cultural de toda la zona pampeana, el descuido espiritual, el sincretismo religioso progresivo y constante no pueden impedir, sin embargo, la simpatía que emana de los protagonistas. A pesar del desorden moral que caracteriza a los personajes, muchas veces la moral cristiana y el lenguaje religioso prevalecen y dan fuerza en sostener la concepción positiva de una ley natural. Entonces, en este caso, el ‘sacrum’ se identifica con una búsqueda intuitiva del bien, sin echar mano a alguna ayuda profesional espiritual. La preocupación por la conciencia, por no quedar en pecado, en respetar los valores tradicionales: esta es la cara del ‘sacrum’ promovido por la narrativa gauchesca. Además, frente a la ausencia de una institución religiosa que avale y proteja a las familias, en la novela de Vedia aparece una figura emblemática de la madre del gaucho que se convierte en una mediadora de la divinidad para sus hijos (Vedia 1868:56) y cuya bendición es imprescindible (Vedia 1868:152).

En Lucio Mansilla es la fuerza social de la campaña la que organiza a los demás (Mansilla 2007:211–222), pero Eduarda, en “Pablo, o la vida en las pampas”, presenta una larga y penosa peregrinación de la madre de Pablo, un chico reclutado antes ilegalmente al ejército, primero en el campo y luego a la capital, durante la cual vemos una profundización del espíritu religioso de la mujer que se resigna a la voluntad de Dios (Mansilla 1868:239–246). Y el presentar aquella ofrenda de la vida maternal hecha por su hijo, el de sacrificarse, ya es de por sí un ejemplo de ‘sacrum’ inmiscuido en la narrativa decimonónica rioplatense.

En el Modernismo, conocido por su descreimiento y fases de pesimismo rayando en decadentismo, los autores perdían la fe religiosa, haciendo alarde de este hecho, alimentando de este modo una perspectiva gris de escepticismo y escapismo en su creación literaria. El poeta argentino denominado “romántico negro”, Leopoldo Lugones, como poeta simbolista escribe acerca del estado de su ánimo. No le son ajenas la curiosidad por el espiritismo y la teosofía, a la que era incluso muy adicto (Verdevoye 1980:289), pero una novedad en su discurso poético y ensayístico es el escenario del mundo bíblico⁸. En los cuentos como “La lluvia de fuego”, que alude al episodio de Gomorra, y en el relato “El milagro de San Wil-

⁸ Conviene añadir que, más tarde, el poeta desarrollará su ideología y se acercará a las posiciones radicalmente católicas, intransigentes y hasta fascistas en los últimos años de su vida.

frido” observamos, escribe Paul Verdevoye, un tipo de “lo milagroso cristiano” (Verdevoye 1980:290), o, como nos atrevemos a denominar, “lo real teológico”. Después de haber leído “La lluvia de fuego” y “La estatua de sal” y confrontando ambas obras, vemos –como observa Arturo García Ramos– que ellas se inspiran en el mismo motivo que es el pecado, el de Lot en el segundo caso. “La estatua de sal” se convierte en continuación de “La lluvia de fuego” y por tanto significa “la autocondena del creador por haber revelado cómo se desarrolló el castigo divino sobre las ciudades de Sodoma y Gomorra”, lo que indica la actitud de Lugones de querer “profanar la religión y la tradición bíblica” muy en consonancia con el clima modernista reinante en quel entonces (García Ramos 2010:56–57). El ‘sacrum’ en Lugones, por lo tanto, se muestra tanto en el uso del imaginario bíblico como en el uso del mencionado “lo real teológico”, denominado por Paul Verdevoye –lo que acabamos de ver– “lo milagroso cristiano”.

En la colección de cuentos fantásticos reunidos por Arturo García Ramos leemos que muchos de ellos “parecen ofrecer, en resumen, un catálogo de traumas” de los mismos escritores, pero que muy a menudo tienen una relación estrecha con la religión o el mito en forma de relatos de brujas, de posesiones diabólicas o de milagros. Sobre todo, en Silvina Ocampo aparecen las metamorfosis en planta, como en el cuento “Sábanas de tierra”, o en ángeles (“Tales eran sus rostros”), en automóvil (“El automóvil”) (García Ramos 2010:270–271). En el relato dedicado a la vida de un sacerdote con problemas, “Amancio Luna, el sacerdote”, se descubre incluso el mensaje divino aparecido múltiples veces en unas piedras, con las que el presbítero ungido sana enfermedades. Descubierta, queda despojado de sus hábitos y muere al poco tiempo, dejando aquel olor de santidad controvertido. García Ramos comenta que el lenguaje religioso de Silvina Ocampo es enriquecido cada tanto con alusiones al rito religioso o a la fórmula mágica que convive automáticamente con el personaje, lo que aparece en una cita del cuento “La pista de hielo y de fuego”: “Cada vez que iba a hacer la prueba mortal me persignaba”. O también: “Le gustaba repetir esa oración y Dios pareció escucharla, pues resucitó” (Ocampo 1999:120). En aquel ritualismo automático, sugiere el crítico, aparece una nota irónica respecto a lo que se suele considerar “pecado mortal”, lo que incluso da título a un relato en el primer volumen de sus obras completas.

Otras cuestiones del lenguaje religioso de Silvina Ocampo son una cierta crítica a la clasificación fácil de la conducta de los personajes, vistos de forma maniquea como “el sistema clasificatorio en brujo versus santo”, lo que se percibe fácilmente en impedir a Cornelio a entrar en la iglesia (en el cuento “Los amigos”), o el caso de la madre de la “Soñadora compulsiva”, impidiendo a su hija a convertirse en adivinadora. Otra cuestión es el tema de la composición del universo cristiano en su típica forma del cielo y de la tierra, lo mismo que el problema del bien o del mal, del santo en confrontación con el diablo: motivos muy populares en la obra de Silvina Ocampo. García Ramos subraya finalmente el popular sistema de valores morales que se evidencian en la producción ficcional de Ocampo

bajo las formas de premios y castigos por los comportamientos humanos habidos (García Ramos 2010:279). Incluso los mismos títulos indican aquel afán pastoral católico de la escritora. Repetimos tras el crítico sus ejemplos: “El mal”, “El castigo”, “El goce y la penitencia”, “La oración”. También se juega con el lenguaje bíblico, sacando a evidenciar la actualidad de las escenas consagradas del Paraíso. De ejemplo puede servir el título del relato “Jardín del Infierno”.

Del cuento de Silvina Ocampo, “Cornelia frente al espejo”, que aparece en el volumen primero de sus “Obras completas” (1999), podemos sacar una característica que ilustra bien la cuestión moral y religiosa como horizonte de las preocupaciones espirituales de la escritora. En palabras de García Ramos, Silvina Ocampo es diestra en operar el discurso religioso. Este forma parte de su imborrable estilo literario que destaca lo externo de la doctrina cristiana y menos se fija en cuestiones teológicas, tan presentes sobre todo en toda la cuentística de Jorge Luis Borges, cuyos títulos de cabecera como “Los teólogos”, “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” y muchos otros suenan universalmente obvias. Percibimos en la cuentística de Silvina Ocampo el ejemplo del discurso psicologizante religioso, donde la protagonista hace una lucha interior en su conciencia hipersensible, acumulando remordimientos: “Tengo un pecado mortal ¿Qué pecado? ¡No es uno solo! ¿Mortales todos? Todos mortales. Iré al infierno. Cuando pienso en el fuego del Infierno me da frío, No tiembles, Te salvaré del infierno, ¡No eres Dios para salvarme!” (Ocampo 1999:161–162). Como se evidencia, el concepto de ‘sacrum’ en Silvina Ocampo se acerca mucho a la concepción de ‘tremendum’ y ‘numinosum’ de Rudolf Otto.

3.

En las primeras décadas del siglo XX rioplatense, como resume Javier Navascués, se leyeron las novelas de dos escritores tildados de “católicos”, a veces no meredecores de tal etiqueta, pero cuya fama ha pasado al olvido de la muerte de algunos, sobre todo los argentinos Manuel Gálvez y Hugo Wast, autores imprescindibles para las investigaciones de las letras argentinas de tinte religioso. El caso de Wast (pseudónimo de Gustavo Zuviría), el escritor católico argentino muy popular en su tiempo, parece más interesante por ser él el novelista que llegó a ser ministro de educación durante la Argentina peronista, ferviente nacionalcatólico y reformador, pero atado a las estructuras del poder y mimado por las mismas a partir de los años treinta. La preocupación por lo prescriptivo en la vida cotidiana, la fidelidad en respetar normas, es marco del mundo literario de Hugo Wast. El estilo parecido al discurso pastoral, el de la sacristía, diríamos, cargado del didactismo molesto y patriarcal, cansaba a los lectores. El éxito de la tendencia nacionalcatólica se tradujo en las cifras editoriales astronómicas para la época de sus obras, difundidas por todo el mundo hispánico, pero, como admite el estudio-

so navarro ya citado, a “su muerte un justo y piadoso silencio se cernió sobre ella” (Navascués 1996:371).

Tras el furor vanguardista de los años veinte, y un poco antes de la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial, se proclamaron católicos y pusieron manos a la obra en esta dirección los escritores europeos conversos, católicos nuevos y fervorosos con tales ejemplos de literatos como Evelyn Waugh, Gilbert K. Chesterton, George Bernanos, Julien Green, François Mauriac, Paul Claudel, Gertrude Von Le Fort, Max Jacob o Jacques Maritain. El periodo 1943–1955 atrajo la preocupación de investigadores que desde diversos marcos conceptuales, y buscando explicar los avatares de una convivencia fluctuante pero decisiva para comprender la vida política argentina, se detuvieron a analizar la relación Iglesia-Estado, las matrices comunes que atravesaban al peronismo y a la institución eclesiástica, sus espacios de competencia, tensiones y conflictos, y hasta la aparición de una religión partidaria –el “cristianismo peronista”– a partir de un proceso de sincretismo político-religioso (Cerósimo 2014:365).

En Argentina y los países vecinos de mucha popularidad fueron los Cursos de Cultura Católica⁹, aglutinando entre otras figuras de la cultura rioplatense de los años treinta a escritores de talla de Leopoldo Marechal, Francisco Luis Bernárdez, Ignacio B. Anzoátegui, Antonio Vallejo e incluso resultaron atractivos a judíos conversos ejemplificados por Jacobo Fijman. También hay que contrar entre propagadores del llamado “cursillismo” al jesuita Leonardo Castellani, “apologista y autor de relatos policíacos, poeta apocalíptico y cuentista del género fantástico” (Navascués 1996:370), figura digna de mayor recuerdo, siendo el autor original, pero a veces extravagante en demasía. Navascués supone que la presencia del catolicismo en las letras de la zona rioplatense es un tema “controvertible y aglutinante”, pero que inquieta a cada persona deseosa en profundizar un poco más en la cuestión, asombrada ante un amplio territorio bastante inexplorado (Navascués 1996:372).

Navascués se atreve a diagnosticar las principales dolencias de la sociedad rioplatense, que se reflejan en sus letras. A las graves faltas el filólogo y teólogo navarro suma la falta de formación del clero que, además de muy escaso, sufre muchas veces “las persecuciones anticatólicas de algunos regímenes, la existencia de patronatos republicanos, la política de favoritismo ocasional hacia el protestantismo, la enseñanza laica o la ausencia de partidos católicos fuertes durante casi todo el siglo” (Navascués 1996:367). Esos son, en su opinión, algunos de los factores que contribuyen a esta situación.

⁹ Cuando llegó aquel año, “en que cerraba sus puertas la Universidad Católica de Buenos Aires (1922), y en medio de una gran indiferencia por el estudio serio de la doctrina cristiana, del esfuerzo de un grupo de jóvenes notables nacen los Cursos de Cultura Católica (C.C.C)”. Los mencionados cursos, como dice la misma fuente, “no solamente irradiaron una sólida formación intelectual y cultivaron exquisitas expresiones artísticas, sino que también gestionaron y lograron la visita de ilustres maestros europeos como el filósofo Jacques Maritain y el Padre Garrigou Lagrange” (UCA, 13/11/2020, <<http://uca.edu.ar/es/institucional/historia/cursos-de-cultura-catolica>>).

Respecto a los contenidos de las obras que representan distintos géneros literarios, Javier de Navascués juzga la poesía como género de escasa difusión, en la que “abunda la inquietud religiosa, ya sea o no identificable con la fe cristiana”, no sólo en los citados más arriba por pertenecer a la zona rioplatense (Borges, Fijman, Marechal, Appleyard, Ibarbourou, entre otros), sino también en otros países, como los chilenos Gabriela Mistral o Raúl Zurita. Por otro lado, en la narrativa, sobre todo en la novela y el cuento, la situación es distinta y mucho más transparente. Pero hay que decir francamente, asegura Navascués (1996:373), que pocas son las narraciones que tienen como protagonista o tema central a la Iglesia o, incluso, a la religión y hay que verlas como el trasfondo y el contenido aludido o intertextual y, añade, la situación difiere en dependencia del sitio y el contexto concretos. En el trabajo de acercar lo teológico a la literatura, para inscribir la huella del ‘sacrum’ en la ficción, colaboraron mucho algunos sacerdotes con el excelente sentido literario como para dirigir y orientar a los escritores jóvenes, formando a veces toda una escuela de discípulos sensibles en lo literario y religioso a la vez. Tales figuras señeras de directores espirituales y literarios son sobre todo el Padre César Alonso en Paraguay, el Padre Ángel Martínez Baigorri en Nicaragua o el P. Ángel Gaztelu en Cuba. Y no son unos simples hechos aislados, ni de relevancia secundaria, sino dieron un verdadero empuje al desarrollo de la joven literatura de alta calidad (cfr. Navascués 1996:368).

Tenemos que aducir, tras Carlos Reyles, que la novela moderna, y –posiblemente, como creemos nosotros– otros géneros populares en la actualidad, no se convierte en obra ascética y materia predicable en forma de homilía, por lo cual se pueden provocar muy avanzadas reflexiones sobre la parte varias veces oscura de la moral, de la religión y también de la metafísica. De este modo, comenta el crítico, “muchas veces el sentimiento de las cosas que sugiere el arte, es más profundo y va más lejos aún que el conocimiento de las cosas que nos proporciona la filosofía y aun la misma ciencia” (Reyles, 1991:186), haciendo de este modo el alarde de la excepcional utilidad de la literatura de ficción que ahonda en el universo espiritual humano en su complicada ambigüedad existente entre intenciones y frutos, pensamientos y hechos mismos.

Conclusión

El área rioplatense, tan característica por la religiosidad y fe populares, encuentra en su literatura testimonios y su retrato desde los tiempos de la Conquista. Esta zona se caracteriza por la tensión entre lo sagrado–exótico y lo profano–pecador. La fe cristiana ayudó muchas veces a entender a sus habitantes y la cuestión que hemos tratado de analizar en profundidad: la conciencia del escritor de su herencia religiosa. Y no se puede olvidar que la religiosidad, a veces oculta y negada abiertamente, subyace en el fondo de las obras, mostrando señas de reelaborar el

'sacrum' cristiano, y a veces guaraníco ancestral, en unas obras de ficción menos sospechadas de poseer tal propósito. La presencia de la Iglesia católica como estructura milenaria y como hecho histórico subyacente, es innegable y muchas veces rechazado. Debemos tener en cuenta que, rechazado o no, el trasfondo de muchas obras de ficción de la zona rioplatense es teológico (incluso se puede pensar en un tipo de "lo real teológico"): el 'sacrum' suele subyacer en el 'profanum' que a veces hace su alarde por doquier, según la famosa advertencia que el mal siempre es más visible y ruidoso, mientras el bien y lo sagrado suelen quedarse en la sombra, que muchas veces es sombra verbal del discurso apologetico-doctrinal.

Bibliografía

- ANZOÁTEGUI Ignacio B., 2005, *Vida de muertos*, Buenos Aires.
- BAREIRO SAGUIER Rubén, 2006, *El séptimo pétalo del viento*, Asunción.
- BLANCH Antonio, 1994, Prólogo, en: Sarrias C., *Dios, Jesucristo en la literatura actual*, Madrid, pp. 5–8.
- CERÓSIMO Facundo, 2014, El tradicionalismo católico argentino: entre las Fuerzas Armadas, la Iglesia católica y los nacionalismos. Un estado de la cuestión, *Revista PolHis* 14.7, pp. 341–374, 24/06/2022, <<http://polhis.com.ar/index.php/polhis/article/view/86/70>>.
- CÓZAR CASTAÑAR Juan, 2002, *Modernismo teológico y Modernismo literario. Cinco ejemplos españoles*, Madrid.
- Diccionario de teología, 2006, Harrison E. F./Bromiley G. W./Henry C. F. H. (eds.), Grand Rapids, Michigan, 29/02/2020, <http://www.mybibleteacher.net/uploads/1/2/4/6/124618875/diccionario_de_teatologia_-_everett_f._harrison.pdf>.
- Diccionario de teología contemporánea, 2008 [1975], Ramm B. (ed.), El Paso/Ciudad de México, 29/02/2020, <<https://sanadoctrina.org/diccionarioteologicoilustrado.pdf>>.
- Diccionario teológico ilustrado, 2001, Lacueva F. (ed.), Barcelona, 01/03/2020, <<https://sanadoctrina.org/diccionarioteologicoilustrado.pdf>>.
- DROZDOWICZ Maksymilian, 2019, Droga Boża i Droga Człowieka. Dwa kierunki teologiczne w literaturze paragwajskiej, en: Tarnogórska M./Lisowska K. (eds.), *Przechadzki po lesie teorii i nie tylko. Szkice o literaturze, języku i kulturze. Prace ofiarowane prof. dr hab. Wojciechowi Solińskiemu na siedemdziesiąte urodziny*, Wrocław, pp. 341–351.
- DROZDOWICZ Maksymilian, 2020a, El fondo teológico de la literatura uruguaya a principios del siglo XX. La armonía según J. E. Rodó y H. Quiroga, en: Kłosińska-Nachin A./Kobyłicka-Piwońska E. (eds.), *Entre la tradición y la novedad. Nuevas perspectivas sobre las culturas y literaturas del mundo hispanohablante*, Łódź/Kraków, pp. 195–206.
- DROZDOWICZ Maksymilian, 2020b, La idea de libertad en la literatura romántica rioplatense, en: *Studia Romanistica* 20.2, pp. 27–43.
- DROZDOWICZ Maksymilian, 2021, Język debaty w dziewiętnastowiecznej Argentynie: Retoryka moralności czy mowa nienawiści?, en: Wąsik Z./Kojas P./Wąsik E.M. (eds.), *Working Papers in Linguistics and Applied Communicology*, Poznań, pp. 81–102, 04/03/2022, <https://www.wydawnictwo.wsb.pl/sites/wydawnictwo.wsb.pl/files/do_pobrania/Working_Papers.pdf>.
- DUSSEL Enrique, 1992, *Historia de la Iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación (1492–1992)*, Madrid, 13/12/2016, <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120215100901/iglesia.pdf>.
- ELIADE Mircea, 1974a, *Sacrum, mit, historia*, trad. Tatarkiewicz A., Warszawa.

- ELIADE Mircea, 1974b, *Tratado de historia de las religiones*, t. I–II., trad. Medinaveitia A., Madrid, 02/11/2018, <https://www.ugr.es/~pgomez/docencia/fr/documentos/Eliade.Mircea_Tratado-de-historia-de-las-religiones.pdf>.
- FLORES Feliciano, 1978, *La poesía que se ve y se toca de Ernesto Cardenal*, Cuadernos Hispano-americanos 336, pp. 460–501, 07/03/2017, <www.cervantesvirtual.com/descargaPdf/n-336-junio-1978/>.
- FRANCO Jean, 2006, *Historia de la literatura hispanoamericana a partir de la Independencia*. 16ª ed., Barcelona.
- FURLONG Guillermo, 1969, *Historia social y cultural del Río de la Plata, 1536–1810*. 2. El trasplante cultural: arte, Buenos Aires.
- GARCÍA RAMOS Arturo, 2010, *El cuento fantástico en el Río de la Plata*, Madrid.
- GRZYWACZ Robert, 2020, *Świadek sumienia – podmiot sumienia. Paul Ricoeur i filozofia świadectwa*, Kraków.
- HERNÁNDEZ José, 1995 [1872, 1879], *El Martín Fierro*, *La vuelta de Martín Fierro*, *Electroneurobiología* 2 (1), pp. 127–496, 04/03/2022, <electroneubio.secyt.gov.ar/Jose_Hernandez_Martin_Fierro_Ida_y_vuelta.pdf>.
- KRUPA Marlena, 2020, *W poszukiwaniu numinosum. Jan od Krzyża w polskiej kulturze XX wieku*, Kraków.
- LISOWSKA-MAGDZIARZ Małgorzata, 2007, *Analiza tekstu w dyskursie medialnym. Przewodnik dla studentów*, Kraków.
- MANSILLA Eduarda, 2007, *Pablo o la vida en las pampas*, Buenos Aires.
- MANSILLA Lucio V., 1963, *Una excursión a los indios ranqueles*, La Habana.
- NAVASCUÉS Javier de, 1996, *Imagen de Iglesia en la literatura hispanoamericana contemporánea*, en: Saranyana J.-I./de la Lama E./Lluch-Baixaoli M. (eds.), *¿Qué es la historia de la Iglesia? XVI Simposio Internacional de Teología*, Pamplona, pp. 367–384.
- NAVASCUÉS Javier de, 2002, *Revolución, cristianismo y literatura en América Latina*, *Anuario de Historia de la Iglesia* 11, pp. 155–163, 26/12/2016, <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/242227.pdf>.
- OCAMPO Silvina, 1999, *Cuentos completos II*, Buenos Aires, 24/06/2022, <https://academia.edu/71766526/Silvina_Ocampo_Cuentos_completos_II>.
- ODERO José Miguel, 1988, *Teología y literatura*, Pamplona, 03/10/2017, <<http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/56511/1/JOSE%20MIGUEL%20ODERO.pdf>>.
- REYLES Carlos, 1991, *La novela del porvenir*, en: Klahn N./Corral W.H. (eds.), *Los novelistas como críticos*, México, pp. 184–187.
- SARMIENTO Domingo Faustino, 1991 [1856], *Las novelas*, en: Klahn N./Corral W.H. (eds.), *Los novelistas como críticos*, México, pp. 23–26.
- SARRIAS Cristóbal, 1994, *Dios, Jesucristo en la literatura actual*, Madrid.
- SCANNONE Juan Carlos, 1976, *Poesía popular y teología. El aporte del Martín Fierro a una teología de la liberación*, *Concilium. Revista internacional de Teología* 115. 2., pp. 264–275, 18/12/2019, <https://www.academia.edu/38465382/Caída_y_salvación_en_el_Martin_Fierro>.
- SOJKA Agnieszka, 2014, *Wartości sacrum i sanctum kreowane w tekstach polskich pieśni religijnych po 1945 roku*, *Religious and Sacred Poetry: An International Quarterly of Religion, Culture and Education* 1, pp. 229–245.
- SOMMAVILLA Guido, 1993, *Uomo, diavolo e Dio nella letteratura contemporanea*, Milano.
- TAMAYO Acosta Juan José, 2009, *La teología de la liberación. En el nuevo escenario político y religioso*, Valencia.
- TOKARZ Bożena, 2020, *Transpozycja: przekład tekstu religijnego*, en: Marczuk B./Piechnik I. (eds.), *Discours religieux: langages, textes, traductions*, Kraków, pp. 160–171.
- TRZASKOWSKI Zbigniew, 2009, *Teologia i literatura w kręgu moralnych wyzwań*, en: *Kieleckie Studia Teologiczne* 8, pp. 479–498, 12/07/2020, <<http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Kieleckie>>.

ckie_Studia_Teologiczne/Kieleckie_Studia_Teologiczne-r2009-t8/Kieleckie_Studia_Teologiczne-r2009-t8-s479-498/Kieleckie_Studia_Teologiczne-r2009-t8-s479-498.pdf>.

VEDIA José Joaquín de, 1868, Aventuras de un centauro de la América Meridional, Buenos Aires, 25/03/2018, <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b9/Aventuras_de_un centauro_de_la_América_Meridional_-_José_Joaquín_de_Vedia.pdf>.

VERDEVOYE Paul, 1980, Tradición y trayectoria de la literatura fantástica en el Río de la Plata, *Anales de Literatura Hispanoamericana* 8–9, pp. 283–303.

Different faces of the 'sacred' in Rio de la Plata literary discourse

This paper is an overview of many researchers' opinions on the presence of a religious element in La Plata's literature. The perspective of the article is definitely diachronic, critical and analytical. According to the conclusions of the literature researchers, there is a strict relationship between theological thinking and the current social and cultural issues and the ideological layer of particular literary works. A novelty in our study is that what is seemingly absent from the religious subject area can function as a visible sign of theological thinking in La Plata's work. Even anticlerical attitudes may be indicating a religious background of their authors. Almost no literary work of La Plata may be considered as devoid of theological motifs or inspiration.

Keywords: La Plata's literature, theology, the sacred, art, discourse, religion.