

## INVOCACIÓN LA TIERRA DEL OCASO

La libertad, en el contexto de la Religión Americana, significa estar a solas con Dios o con Jesús, el Dios americano o el Cristo americano. En la realidad social, esto se traduce en soledad, al menos en el sentido más íntimo. El alma permanece aparte, y algo más profundo que el alma —el yo verdadero, o el ego, o la chispa— se libera para estar totalmente a solas con un Dios que también permanece separado y solitario, es decir, que es un Dios libre o un Dios de libertad. Lo que permite que el yo y Dios estén en comunión íntima es que el yo ya es Dios; contrariamente al cuerpo e incluso al alma, el yo americano no forma parte de la Creación ni de la evolución a través de las épocas. El yo americano no es el Adán del Génesis, sino un Adán más primigenio, un hombre antes de que hubiera hombres y mujeres. Anterior y superior a los ángeles, este verdadero Adán es tan antiguo como Dios, más antiguo que la Biblia, está fuera del tiempo y no le mancilla la mortalidad. Sean cuales sean las consecuencias sociales y políticas de esta concepción, su fuerza imaginativa es extraordinaria. En la práctica, ningún americano se siente libre si no está solo, y ningún americano reconoce, en última instancia, formar parte de la naturaleza.

Nuestra primera guerra contra Irak fue una auténtica guerra religiosa, aunque en ella no participaba espiritualmente el islam en ninguno de los dos bandos. Fue más bien la guerra de la Religión Americana (y de la Religión Americana en el exterior, incluso entre nuestros aliados árabes) contra todo aquello que niega la categoría y la función del yo como auténtico parámetro del ser y del valor. Lo que se debate aquí no es la democracia, ni siquiera la propiedad privada. El presidente George Bush, por lo general no considerado de-

masiado devoto, siguió al presidente Reagan y a otros precursores (Nixon, Ford, Carter) al proponer a Billy Graham como emblema de la Religión Americana. Graham, que siempre aparecía Biblia en mano al lado del presidente, certificó de manera implícita que la guerra contaba con el beneplácito bíblico. En este libro sugiero que, mientras que el judaísmo y el cristianismo tradicionales no son religiones bíblicas (a pesar de todo lo que afirman), la Religión Americana sí es bíblica, aunque su Biblia se reduzca en gran medida a san Pablo (los baptistas del sur) o sea un conjunto de Escrituras americanas que pretenden reemplazarla (los mormones, los adventistas del Séptimo Día, la ciencia cristiana, entre otros).

Sydney Ahlstrom recalcó que no existía una teología americana diferenciada, aun cuando él (y Tolstoi antes que él) hablara de la «religión americana». Si esa religión poseía un teólogo, según Ahlstrom, ése era Emerson. De América\* observó Emerson: «Gran país, mentes diminutas. América es amorfa, carece de esa condensación hermosa y terrible». Eso fue en junio de 1847, cuando el sabio americano aún estaba furioso por nuestra famosa participación en la guerra de México, en la que México sería el Irak de ese movimiento americano. Su observación sigue siendo cierta; somos amorfos. Nuestra literatura de ficción, a pesar de su importante secuencia de poetas y novelistas—Hawthorne, Melville, Whitman, Dickinson, Mark Twain, Henry James, Frost, Stevens, Eliot, Faulkner, Fitzgerald, Hemingway, Hart Crane— sigue sin ofrecernos una condensación ni hermosa ni terrible de nuestro carácter nacional. Todos ellos son autores poderosos, pero tienden a mantenerse a distancia de los abismos órficos y gnósticos del yo nacional, por miedo a diluirse dentro de ellos. Si hemos de hallar nuestra condensación, a menudo terrible, a veces hermosa, sospecho que hemos de encontrarla en las formas amorfas e íntimas de nuestra fe nacional, en las rarezas implícitas de los fanáticos afroamericanos, de los baptistas sureños, de los mormones, de los pentecostales y de otras variedades de la experiencia espiritual.

Nada podría estar más lejos de la Religión Americana que el famoso y bello comentario de Spinoza en su *Ética*: que ninguno de los que aman a Dios de verdad debe esperar que éste le corresponda. La esencia de lo americano es la creencia de que Dios te ama, una

---

\* Por una cuestión puramente práctica, utilizamos el término *América* para referirnos al Estados Unidos actual y a todo lo que acabaría conformándolo. (*N. del T.*)

convicción compartida por casi nueve de cada diez americanos, según una encuesta Gallup. Vivir en un país en el que la inmensa mayoría goza del afecto de Dios es profundamente conmovedor, y quizá toda una sociedad pueda soportar ser el objeto de tan sublime estima, que, después de todo, en toda la Biblia hebrea sólo se concede al rey David. El proceso de democratizar y americanizar el cristianismo, cuyo origen tan bien analizaron Nathan Hatch y Jon Butler, puede que surgiera de la Revolución Americana, o, a la inversa, puede que ayudara a engendrar la Revolución Americana. Como no soy historiador, no puedo decirlo. Pero como crítico de la religión, sigo perplejo por el elemento de *revivalismo*\* de nuestra experiencia religiosa, algo que me sigue obsesionando. El *revivalismo*, en América, suele ser la perpetua conmoción que sufre el individuo al descubrir de nuevo lo que siempre ha sabido, que Dios le ama de una manera absolutamente personal e íntima. El noble desinterés o amor intelectual a Dios que propone Spinoza ha sido totalmente ajeno a América, al menos desde comienzos del siglo XIX, aquí, en nuestra tierra del ocaso.

---

\* A falta de palabra castellana, denominaremos *revivalismo* a los servicios evangelistas en los que, a veces de manera ciertamente extravagante, se pretende instigar un despertar religioso. (N. del T.)

## PRIMERA PARTE

### ORÍGENES

1

¿QUÉ ES LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN?

I

Éste es un libro de crítica literaria americana que aborda el espíritu íntimo de nuestra fe nacional, pero el género de este estudio no es la crítica literaria. Lo que he pretendido, más bien, ha sido llevar a cabo un experimento llamado crítica de la religión, una manera de describir, analizar y juzgar que pretende acercarnos a las obras del imaginario religioso. La crítica literaria, como yo he aprendido a practicarla, se basa en última instancia en la dimensión *estética* irreductible que encontramos en las obras teatrales, poéticas y narrativas. De manera análoga, la crítica de la religión debe buscar la dimensión *espiritual* irreductible que hay en las cuestiones religiosas o en los fenómenos de cualquier tipo. Los valores estéticos, desde mi punto de vista, trascienden los intereses sociales o políticos, puesto que a estos intereses cada vez les es más útil el arte malo que el bueno. De manera parecida, los valores espirituales trascienden las demandas sociales y políticas, que ahora parecen beneficiarse más de las creencias poco imaginativas que de las imaginativas. La literatura y la religión no son empresas afines, excepto en la medida en que ambas son huérfanas conceptuales que trastabillan en nuestro vacío cosmológico, que se extiende entre los inalcanzables polos del sentido y la verdad.

Como objeto de la crítica de la religión, o de esta búsqueda de una espiritualidad que resista cualquier reducción, he tomado nuestra no reconocida fe nacional, que denomino, siguiendo a Sydney Ahlstrom (y a Tolstoi), la Religión Americana. Los mormones y los

baptistas del sur se autodenominan cristianos, pero, como la mayoría de americanos, están más cerca de los antiguos gnósticos que de los primeros cristianos. Me he centrado más en los mormones y en los baptistas del sur que en ninguna otra fe (por razones que expondré en detalle), pero casi todos los metodistas, los católicos romanos, e incluso los judíos y musulmanes americanos son más gnósticos que normativos en sus creencias más profundas y atrevidas. La Religión Americana lo invade y lo inunda todo, aunque esté disimulada, e incluso nuestros laicos, de hecho incluso nuestros ateos confesos, son más gnósticos que humanistas en sus últimos presupuestos. Somos una cultura religiosamente desahogada, que busca insistentemente el espíritu, pero cada uno de nosotros es sujeto y objeto de esa búsqueda, que va en pos del yo original, una chispa o un aliento que hay en nosotros y que se remonta, estamos convencidos de ello, a un periodo anterior a la Creación.

Una nación obsesionada con la religión necesita desesperadamente una crítica de la religión, esté dispuesta o no a aceptar cualquier comentario acerca de una cuestión tan problemática y personal como es la relación del individuo con las creencias colectivas: un país que se considera a sí mismo cristiano no recibirá con los brazos abiertos a un aguafiestas que llegue con la mala noticia de que sus creencias no son en absoluto las que ellos dicen tener. La autoridad del crítico es, por tanto, un asunto relevante; e igual de urgente será su declaración de intereses. El crítico no es, decididamente, cristiano, sino un judío gnóstico, que también mantiene su propia disputa con el judaísmo normativo. De manera que, para él, «gnóstico» no es ninguna acusación, y tampoco prefiere más o menos a los gnósticos cristianos que a los protestantes tradicionales. Lo que más valoraré en este libro será la imaginación religiosa, y la Religión Americana, en su formulación más completa, se considera un triunfo de la imaginación. Sus consecuencias sociales y políticas son algo distinto, pero al no poner el énfasis en ellas, las dejo de lado.

En Estados Unidos, casi todos los estudios religiosos contemporáneos son ejercicios de sociología o historia; rara vez se invocan la psicología y la filosofía, y a veces incluso la teología. En la práctica, la crítica de la religión sigue a Emerson y a William James al buscar siempre el elemento diferenciador americano, que, para bien o para mal, siempre ha sido la clave. En cuanto a los precursores europeos, la crítica de la religión debe citar a Kierkegaard y a Nietzsche, quienes desbro-

zaron el camino más que Carlyle o Matthew Arnold. La empresa crítica de Kierkegaard consistía en comprender la inmensa dificultad de ser cristiano en cualquier sociedad supuestamente cristiana:

Pensad tan sólo en lo que significa vivir en un estado cristiano, una nación cristiana, donde todo es cristiano y todos somos cristianos, en la que allí donde uno mire, no ve nada más que cristianismo y cristiandad, la verdad y los que dan fe de la verdad: no es improbable que ello pudiera acabar influyendo en los animales domésticos más nobles, y así, a su vez, en lo que, según el criterio del veterinario y el sacerdote, es lo más importante, a saber, su descendencia.

Nietzsche, que era poscristiano, nos instó a que nos enfrentáramos a ese dilema dando un paso más y perdonándonos a nosotros mismos a través de nuestra propia gracia, después de lo cual todo el drama de la caída y la redención tendría lugar dentro de nuestro propio yo. «Todas las religiones, en su nivel más profundo, son sistemas de crueldad» puede que sea una de las observaciones más sombrías de Nietzsche, sobre todo porque él nos enseñó que sólo el dolor, el sufrimiento y la crueldad forjan la memoria de los seres humanos, y también la de los animales. El cristianismo le da al sufrimiento un sentido no tanto para aliviar el sufrimiento, sino para fundar el sentido. El sufrimiento de Jesús da al cristianismo su supuesta verdad y su supuesto sentido, pues Cristo o el Dios Hombre no viene tanto para que podamos compartir la alegría de Dios, sino más bien para que Dios pueda compartir nuestro sufrimiento. En Nietzsche la verdad nos hace perecer, pero en Kierkegaard sin ella también perecemos. Esto es crítica de la religión, pero no muy oportuna para América, y quizá ésa sea la razón por la que Emerson y William James, en lugar de Kierkegaard y Nietzsche, son los modelos más prácticos para la crítica de la religión en Estados Unidos.

Puede que el documento más importante de esa crítica sea para siempre el *Discurso de la Facultad de Teología* de Emerson, de 1838, que presenta una concepción extraordinariamente americana de Cristo:

Jesucristo perteneció a una auténtica raza de profetas. Vio con gran claridad el misterio del alma. Atraído por su severa armonía, cautivado por su belleza, vivió dentro de ella, y tuvo su ser allí. Él fue el único en la historia que juzgó la grandeza del hombre. Un hombre que fue fiel a lo

que está en ti y en mí. Vio que Dios se encarna en el hombre, y eternamente actuó para volver a tomar posesión de su mundo. Dijo, en este regocijo de sublime emoción: «Soy divino. Dios actúa a través de mí; habla a través de mí. Si queréis ver a Dios, vedme a mí; o miraos a vosotros, cuando también pensáis como Yo ahora pienso». ¡Pero en qué medida se distorsionaron su doctrina y su recuerdo en su misma época, en la posterior y en las siguientes! No hay doctrina de la razón que resista ser enseñada mediante el entendimiento. El entendimiento recogió este elevado canto de los labios del poeta, y dijo, en la época posterior: «Ése fue Jehová, que bajó del cielo. Te mataré si dices que fue un hombre». Los modismos de este lenguaje y las figuras de su retórica han usurpado el lugar de su verdad; y las iglesias no se construyen sobre sus principios, sino sobre sus tropos. El cristianismo se convirtió en un mito, como anteriormente las enseñanzas poéticas de Grecia y Egipto. Él habló de milagros; pues Él pensaba que la vida del hombre era un milagro, y todo lo que el hombre hace, y sabía que este milagro diario resplandece cuando el personaje sube al cielo. Pero la palabra *milagro*, tal como la pronuncian las iglesias cristianas, produce una falsa impresión; es un monstruo. Nada tiene que ver con el trébol que florece ni con la lluvia que cae.

Emerson, al igual que William James después de él, convierte la Religión Americana en algo hermosamente abierto, y después de más de ciento cincuenta años ese pasaje aún posee intacta su capacidad de ofender, sobre todo a los fundamentalistas, que no comprenden su propia versión de la Religión Americana. Lo que hace que este pasaje de Emerson sea un soberbio modelo para la crítica de la religión de Estados Unidos queda condensado en su frase clave: «Los modismos de este lenguaje y las figuras de su retórica han usurpado el lugar de su verdad; y las iglesias no se construyen sobre sus principios, sino sobre sus tropos». Reemplazad a Jesús por Freud como antecedente de «sus» en esa última frase y aparecerá en todo su esplendor una versión menor, pero influyente, de la Religión Americana, los institutos de psicoanálisis que infelizmente salpican nuestras ciudades. Los fundamentalistas freudianos (o la secta de la psicología del ego) son tan literalistas como los fundamentalistas del bautismo sureño, y ambos grupos consideran que sus textos sagrados, la edición normativa de Freud y la Sagrada Biblia, de alguna manera se interpretan a sí mismos y no

pueden equivocarse. Emerson sabe que la religión es algo imaginario que hay que reimaginar constantemente, pero los fundamentalistas de cualquier convicción se niegan a saber que han elegido formas de culto procedentes de relatos poéticos (por parafrasear más a William Blake que a Emerson, que aquí se muestra muy cercano a Blake).

El siguiente gran salto en la crítica de la religión de Estados Unidos pertenece a William James, que todavía no ha encontrado sucesor. Al presentar sus conferencias de lo que sería *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902), James definió de manera permanente la idea religiosa americana como algo totalmente basado en la experiencia:

La religión, por tanto, como yo ahora les pido arbitrariamente que la acepten, significará para nosotros *los sentimientos, actos y experiencias de los individuos en soledad, en la medida en que se ven a sí mismos en relación a cualquier cosa que consideren la divinidad*. Puesto que esta relación puede ser moral, física o ritual, es evidente que de esa religión, en el sentido en que la consideramos, pueden surgir de manera secundaria teologías, filosofías y organizaciones eclesióásticas. En estas conferencias, sin embargo, como ya he dicho, las experiencias personales y sin mediación ocuparán ampliamente nuestro tiempo, y apenas consideraremos la teología o lo eclesióástico.

Las cursivas de James centran el emersonianismo de su concepción, y nos acercan a los elementos cruciales que distinguen lo americano: la soledad, la individualidad y el pragmatismo de sentimientos, actos y experiencias, más que los pensamientos, deseos y recuerdos. Lo *personal* modifica las *experiencias* y nos prepara para el Cristo americano del siglo XX, que se ha convertido en una *experiencia personal* para el cristiano americano, y de manera clarísima para los evangélicos. De manera menos evidente, éste es el Cristo de todos los que desean llamarse cristianos en Estados Unidos. A lo mejor se trata del Cristo de todos los americanos, ya sean mormones o judíos, musulmanes o laicos, puesto que el Cristo americano es más americano que Cristo.

Para un americano, la *conciencia*, cuando se centra en el yo, es *fe*: ésta podría ser la enseñanza principal de la crítica de la religión tal como la practicaron Emerson y William James. *Hábitos del corazón*:

*individualismo y compromiso en la vida americana*\*, un estudio de 1985 de Robert N. Bellah y otros cuatro sociólogos, filósofos y teólogos, puede que nos ayude a adentrarnos en los dilemas de la conciencia religiosa de uno mismo en el Estados Unidos contemporáneo, con todas las limitaciones de la sociología. En su capítulo sobre la religión, Bellah y sus colegas nos presentan el sheilaísmo, que recibe su nombre de una joven enfermera a la que llaman Sheila Larson. El sheilaísmo nos insta a amarnos y a ser amables con nosotros mismos, una benévola doctrina, sin duda. El grupo de Bellah reprende suavemente esta benevolencia, pues el sheilaísmo nos convertiría en una nación de doscientos cincuenta millones de sectas:

En cualquier caso, la influencia de las sectas en la sociedad americana ha sido enorme. Son una de las fuentes principales de nuestro individualismo y de la dominante idea americana de que todos los grupos sociales son frágiles y precisan un esfuerzo energético constante que los mantenga.

El yo o la secta americanos, y el grupo social americano, son igual de frágiles: esta idea desde luego prolifera entre nosotros, y es la visión central de *Hábitos del corazón*. ¿Se trata de una visión religiosa, producto de una crítica de la religión? Creo que no, lo que sugiere que la sociología de la religión topa con un límite importante. Las sectas americanas, ¿son al mismo tiempo un yo y un grupo social? ¿No existe un yo mormón o baptista del sur que se oponga de manera intrínseca a las reuniones mormonas o baptistas del sur? La fragilidad de un yo o de una secta de un solo miembro es muy distinta de la fragilidad de la Convención Baptista Sureña. Walt Whitman es nuestro poeta hermético nacional, el que celebra el yo americano, pero él canta a dos yos al mismo tiempo: uno es Walt Whitman, un americano, un tipo duro, que incesantemente se fusiona con cualquier grupo, pero el otro es «el auténtico yo», o el «yo mismo», absolutamente frágil, siempre aparte de los demás. Dos yos americanos (como mínimo) serían la rectificación que la poesía americana y la crítica literaria, y la crítica de la religión, aportarían a la sociología de la religión.

---

\* Alianza, 1989.

A Bellah y a sus colegas los guía el apasionado objetivo de reconstituir nuestro orden social, a fin de que en la vida americana el individualismo colisione menos con la responsabilidad. La empresa es sin duda admirable, pero una crítica de la religión más afinada podría demostrar que nuestra religión nacional parcialmente oculta enseña una libertad puramente interior. *Hábitos del corazón* ofrece un útil contraste con otra obra tremendamente polémica, *Against the Protestant Gnostics [Contra los gnósticos protestantes]* de Philip J. Lee (1987). Lee, educado en el presbiterianismo sureño, es ahora ministro parroquial presbiteriano en Canadá, y escribe desde una perspectiva tradicionalmente protestante en contra de lo que acertadamente considera un gnosticismo predominante en el protestantismo americano. Él ve lo mismo que yo, la Religión Americana, pero lo que a mí me fascina, a él le llena de ira y temor cuando se lo encuentra entre protestantes liberales o fundamentalistas. Su censura me parece mal dirigida, porque lo que es tan profundamente americano está claro que se adapta al genio religioso de nuestra nación, y no puede extirparse. Pero Lee merece nuestros elogios por ver con claridad lo que está ahí, aunque oculto tras las múltiples máscaras de un supuesto protestantismo.

Gran parte del capítulo siguiente se dedicará a presentar el gnosticismo histórico, de modo que ahora sólo voy a extenderme lo mínimo, lo suficiente para explicar *Against the Protestant Gnostics* de Lee y su singular relación con *Hábitos del corazón* de Bellah. Lee considera el antiguo gnosticismo una herejía cristiana, aunque dicha opinión es muy discutible. Lo que yo creo es que el gnosticismo, al igual que el propio cristianismo, comenzó siendo una herejía judía, al igual que el islam surgió como una especie de movimiento de restauración cristiano judío, el intento de Mahoma de regresar a lo que él consideraba que era la fe de Abraham, y del hijo de Abraham, Ismael, antepasado tradicional de los árabes. Pero los gnósticos, en sentido estricto, eran una secta protocristiana del siglo II de la era común, cuyas creencias generales se centraban en dos convicciones absolutas: la Creación del mundo y del hombre, en su forma presente, eran el mismo suceso que la caída del mundo y del hombre, aunque la humanidad poseía en su interior una chispa o aliento de lo no creado, de Dios, y esa chispa podía encontrar el camino de regreso al mundo no creado, no caído, en un acto solitario de conocimiento.

Lo que Lee reprende en el protestantismo americano es la exaltación del yo elitista en comparación con la comunidad, una protesta pragmáticamente paralela a la idea de Bellah y sus colegas de que la sociedad se sacrifica en aras del individualismo de la vida espiritual americana. En contra de Lee y de Bellah, mi conjetura es que la vida espiritual de nuestros Estados Unidos contemporáneos está sobredeterminada, y que lo que actúa a través de nuestra espiritualidad son tendencias que ya tienen dos siglos de antigüedad. Predicarles a los fanáticos religiosos americanos la necesidad de lo colectivo es una empresa vana; la experiencia del encuentro con Jesús o con Dios pesa demasiado como para que se acuerden de lo colectivo, y el creyente regresa del abismo del éxtasis con el yo fortalecido y todo lo demás devaluado. Incluso en el mormonismo, donde es la familia, y no el individuo, la unidad que se pone por encima, el mormón, como sacerdote, al ser siempre un hombre, apenas considera que su mujer y su hijo sean otra cosa que parte de él. ¿Cómo vamos a comprender y juzgar una espiritualidad americana que, para ser auténtica, parece siempre condenada a hacer del creyente, en última instancia, peor ciudadano, a pesar de todas las bobadas de nuestra ideología?

## II

El género de este libro, como ya he afirmado, es lo que denomino «crítica de la religión». En la crítica literaria, nos basamos, en definitiva, en un irreductible elemento estético que forma parte de la propia experiencia de lo que se estudia. Sin ese elemento estético, no leemos un poema, ni una pieza teatral, ni una novela, sino otra cosa. Cuando estudiamos la religión, ha de existir un elemento igualmente irreductible; nuestra experiencia es anterior al análisis, llamemos a lo que experimentamos «lo divino», «lo trascendente» o simplemente «lo espiritual». No obstante, el crítico literario trabaja con textos, o con las relaciones entre textos, o con las relaciones entre textos y autores. Aunque en este libro estudio textos, desde la Biblia hasta *La suprema sabiduría* de Elijah Muhammad, no creo que la esencia de la Religión Americana esté en los textos. Tampoco las relaciones entre textos, ni siquiera las relaciones entre los textos y los creyentes, nos ayudan a adentrarnos demasiado en nuestra fe nacional miste-

riosamente dominante. La Religión Americana está tan falta de credo que, más que sus principios, hemos de rastrear sus fragmentos.

Para escribir este libro he leído y releído todo lo que pudiera considerarse, aunque fuera de manera remota, un texto religioso americano, y he leído casi todos los estudios históricos e interpretativos de la religión en Estados Unidos que he podido encontrar. Pero no soy ni historiador, ni sociólogo, ni psicólogo de la religión, y mucho menos teólogo. Y es manifiesto que tampoco soy un visionario ni un profeta religioso. Como crítico literario, he seguido a Walter Pater al escribir lo que él llamaba «apreciaciones», y como crítico de la religión aspiro a hacer lo mismo. Mi fe no es cristiana, ni mi sensibilidad protestante, de manera que me desconcierta muy poco descubrir que la Religión Americana es poscristiana, a pesar de sus manifestaciones, y que incluso ha comenzado a abandonar la manera de pensar o sentir protestante. Si somos americanos, entonces, hasta cierto punto, compartimos la Religión Americana, aunque no lo queramos o no lo sepamos. La crítica de la religión se propone valorar las variedades de la experiencia religiosa en Estados Unidos, siguiendo en ello a los fundadores de la crítica religiosa: Emerson y William James.

En un sentido amplio, la Religión Americana asume dos formas principales: la importada y la nacional. Una de las cosas que definen la Religión Americana es que esta diferencia mengua rápidamente en cuanto nos ponemos a reflexionar sobre nuestras creencias. La Convención Baptista Sureña, al ser baptista, deriva directamente del Viejo Mundo, y sin embargo es tan profundamente indígena como los mormones, que nada le deben a Europa. Lo que hace que la Religión Americana sea tan americana es que la cristianización del pueblo americano, en la generación posterior a la Revolución, redefinió de manera convincente lo que significaba la cristianización, devolviendo la historia a los orígenes y a los puntos esenciales.

La pregunta fundacional de la crítica religiosa debería ser: ¿cuál es la esencia de la religión? Freud dijo que la añoranza del padre. Otros la han llamado la añoranza de la madre, o el deseo de trascendencia, de realidad, o de hallar un yo oculto que hay antes o más allá de la experiencia. Me temo que todo esto son idealizaciones, y presento como prueba la sugerencia de que desaparecerían en el olvido si no supiéramos que hemos de morir. La religión, ya sea chamanista o protestante, surge de nuestra percepción de la muerte. Darle un sen-

tido a la falta de sentido es la interminable búsqueda de la religión. Nietzsche nos dijo que poseíamos el arte por temor a que la verdad nos hiciera perecer. No creo que Shakespeare hubiera estado de acuerdo. Está claro que poseemos la religión, si queremos, precisamente para ocultar la verdad de nuestro perecimiento. La tragedia de la verdad es la historia de *Hamlet* o de *Lea*; y éstas no son historias religiosas. Cuando el «Escritor J» comenzó a relatar las historias de lo que ahora denominamos la Biblia, esas historias eran arte, y no religión. La muerte no es una preocupación o una carga para J., y tampoco es una carga para Shakespeare. Cuando la muerte se convierte en algo central, comienza la religión.

No estoy sugiriendo que la religión sea mera tanatología, ni siquiera —al igual que sus rivales, el psicoanálisis y el marxismo— que esté siempre condenada a moverse entre los polos de la sexualidad y la muerte. En comparación con Freud y Marx, la religión tiene «un mayor número de ventanas, es superior en puertas», que es como Emily Dickinson valoraba la contingencia sobre la prosa. Pero la contingencia se encuentra más cómoda con el arte que con la religión, al menos desde que la religión dejó de ser puro chamanismo. No hicieron falta Durkheim ni Weber para convertir la religión en una rama de la sociología. Cuando la religión abandonó la magia, se sociologizó. El estudio sociológico de la religión poschamanista tiende a ser superfluo, incluso narcisista: el sociólogo pone el espejo ante sí mismo. Puesto que nuestras universidades avanzan hacia lo multicultural, deberían sustituir sus departamentos de sociología por auténticos chamanes importados de Siberia. Levitaciones y transformaciones nos enseñarían lo que no puede enseñarnos la sociología de la religión: el lugar de la muerte en nuestras vidas y el lugar de los anhelos religiosos en nuestras muertes.

¿Con qué autoridad puede un no creyente leer a san Pablo, a Joseph Smith, a Mary Baker Eddy o a Ellen Harmon White y emitir un juicio crítico sobre ellos? ¿Cómo puede un no creyente examinar cómo opera la experiencia religiosa de los baptistas sureños y comprenderla, o analizar los relatos de Armagedón de los testigos de Jehová y juzgar su valor espiritual? Si el no creyente no es sociólogo, ni antropólogo, ni historiador, ni teólogo, ¿qué le da autoridad para hacer distinciones mientras se pasea entre los desconciertos de nuestras sectas y confesiones? Yo mismo soy un judío no creyente de poderosas tendencias gnósticas, y crítico literario de profesión. La

obsesión con las variedades americanas del orfismo y el gnosticismo, del entusiasmo y el antinomianismo, parece ser el principio rector de mi interés por lo que denomino la Religión Americana. Ninguna nación occidental está tan empapada de religión como la nuestra, donde nueve de cada diez personas aman a Dios y son amadas por él. Esa pasión mutua centra nuestra sociedad y exige ser comprendida, si es que hay que comprender una sociedad como la nuestra, obsesionada con el Apocalipsis.

Como americanos, estamos obsesionados también con la información, y consideramos la religión como el aspecto más vital de la información. Pienso que el gnosticismo era (y es) una suerte de teoría de la información. La materia y la energía son rechazadas, o al menos se colocan bajo el signo de la negación. La información se convierte en el emblema de la salvación; la falsa Creación-caída tenía que ver con la materia y la energía, pero el *pléroma*, la plenitud, el abismo original, es todo información. Los americanos siempre han tenido tendencia a buscar la inencontrable Iglesia cristiana primitiva. Lo que pretenden restablecer en realidad no es la Iglesia de los primeros cristianos, sino el abismo primigenio, al que los antiguos gnósticos llamaron nuestro padre y nuestra madre originales. Nuestro milenarismo nacional, tan dominante en el siglo XIX, y aún tan apasionado entre los fundamentalistas y pentecostales, se relaciona con los libros de Daniel y del Apocalipsis, y nos lleva a nuestras cruzadas actuales y a fantasías tan perniciosas como el nuevo orden mundial de George Bush. Sólo una lectura gnóstica de la Biblia puede llevarnos a la tierra prometida. La nueva ironía de la historia americana es que ahora luchamos para hacer un mundo más seguro para el gnosticismo, nuestra idea de la religión.

Pero ¿qué es la religión? Una neurosis obsesiva universal, según Sigmund Freud, sería la respuesta, reductora pero innegablemente sugerente. Aún más sugerente es la conocida afirmación marxista de que la religión es el opio del pueblo. Los dos juicios se basan en la idea de que la religión es una fe, o al menos una confianza, de manera que los reduccionismos freudiano y marxista tienen una aparente relevancia para el cristianismo, el judaísmo o el islam. Que ambos dicterios me parezcan inapropiados para la Religión Americana me revela algo acerca de nuestra fe nacional, no oficial, pero dominante. Ésta no cree ni confía, conoce, aunque siempre quiere conocer más. La Religión Americana se manifiesta como una avidez informa-

tiva, aunque eso me parece una mejor definición de todas las religiones que los intentos de ver la fe como una neurosis compulsiva o como una droga. No es obsesivo ni obnubila preguntar: ¿dónde estábamos?, o ¿hacia dónde nos dirigimos?; o lo mejor de todo, ¿qué nos hace libres? La Religión Americana siempre ha preguntado: ¿qué nos hace libres?; pero la libertad política tiene poco que ver con esa pregunta. ¿Qué nos hace libres de la presencia de otros yos? ¿Qué nos deja solos, no con el mundo creado, sino con lo que precedió a esa Creación exterior? Hay algo en el yo americano que está convencido de que también precedió al mundo creado. Un abismo dentro del yo que se encuentra en paz cuando está a solas con un abismo que precedió al mundo creado por Dios. La libertad que asegura la Religión Americana no es lo que los protestantes llamaron antaño *libertad cristiana*, sino que es una soledad en la que la soledad interior se siente cómoda dentro de una soledad exterior.

La auténtica Religión Americana rara vez proclama su pleno conocimiento, o su conocimiento de la plenitud. Y puesto que la Religión Americana fue sincrética desde el principio, puede acomodarse dentro de casi cualquier forma externa. De todas las exóticas sectas indígenas de Estados Unidos, sólo cinco se han convertido en variedades indelebles de la Religión Americana: el mormonismo, la ciencia cristiana, el adventismo del Séptimo Día, los testigos de Jehová y el pentecostalismo. Su rotunda supervivencia, a pesar de sus asombrosas doctrinas, surge esencialmente de ese núcleo de Religión Americana que todas procuran no ver en su seno: órfico, gnóstico, milenarista. Otras religiones nos han prometido la eternidad; sólo la Religión Americana nos promete lo que Freud nos dice que no podemos tener: «Una infancia mejorada», como la llamó Hart Crane.

Los estudiantes de religión comparten la antigua conjetura de Van der Leeuw de que, en cuestiones de religión, los dioses (y Dios) son un fenómeno tardío. En el origen se halla la manifestación de lo sagrado como poder y la experiencia humana como objeto de ese poder. El poder puede ser un destino indiferente en lugar de un Dios o dioses, o puede ser una fuerza que interviene, ya sea benigna o maligna, pero sigue sin tener una conciencia o una personalidad propias. Sea como fuere, hay que evitar que eso te sorprenda, si es posible. Es algo a lo que hay que aplicar una observación atenta, y probablemente a ésta debe precederla la devoción o la reverencia, como la actitud humana adecuada hacia un poder más que humano.

Arguyo en este libro que la Religión Americana, que es predominante entre nosotros, se enmascara de cristianismo protestante, aunque ya no sea cristiana. Ha mantenido la figura de Jesús, un Jesús americano muy solitario y personal, que es también el Jesús resurrecto en lugar del Jesús crucificado o el Jesús que ascendió de nuevo con el Padre. No creo que conservemos nada del Dios cristiano, a pesar de que constantemente lo invoquen nuestros líderes, y nuestro presidente en particular, siempre con la banderita en la mano, con especial fervor en el contexto de la guerra. Pero la invocación de esta fuerza parece ser el destino americano, el Dios de nuestra fe nacional. El elemento más gnóstico de la Religión Americana es una asombrosa inversión del antiguo gnosticismo: adoramos al demiurgo como si fuera Dios, muy a menudo con el nombre de necesidad manifiesta. En cuanto al Dios desconocido de los gnósticos, ha desaparecido, y sólo quedan fragmentos o chispas desperdigadas entre nuestros escasos elitistas del espíritu, o su sombra en la solitaria figura del Jesús americano.

Como crítico de la religión, veo dos características invariablemente presentes en toda versión auténtica de la Religión Americana, ya sea pentecostal, baptista del sur, mormona o cualquier otra (puesto que este estudio conoce sus límites, y no puedo meditar sobre todas las variedades de nuestra experiencia religiosa a medida que nos aproximamos al siglo XXI). Los americanos descubren a Dios en sí mismos, pero sólo tras descubrir la libertad de conocer a Dios experimentando una total soledad interior. La libertad, en un sentido muy concreto, consiste en la preparación sin la cual Dios no se permitirá revelarse en el yo. Y esta libertad es doble; la chispa o el espíritu debe saber que es libre de otros yos y del mundo creado. En perfecta soledad, el espíritu americano comprende de nuevo su absoluto aislamiento como chispa de Dios que flota en un mar de espacio. Lo que hay alrededor ha sido creado por Dios, pero el espíritu es tan antiguo como Dios, y así no forma parte de la Creación de Dios. Lo que fue creado cayó del espíritu, una caída que fue Creación. Dios o Jesús encontrarán el espíritu, porque hay algo en el espíritu que ya es Dios o Jesús, pero el estudioso buscará el espíritu sólo en total aislamiento.

La salvación, para el americano, no puede proceder de la comunidad ni de la congregación, sino que es un acto de confrontación cara a cara. Aunque se trate de un legado protestante, esta confrontación está americanizada en la tierra del ocaso. Incluso en el protestantis-

mo tradicional, el *revivalismo* engendró de manera gradual una idea nada calvinista de la conversión dentro del yo, sin la ayuda de ningún contexto más general. El libro de Philip Greven *The Protestant Temperament [El temperamento protestante]*, de 1977, distingue tres posiciones protestantes en relación a la América de los siglos XVII y XVIII: la evangélica, la moderada y la refinada; o, respectivamente, la auto-reprimida, la autocontrolada y la autoafirmada. A principios del siglo XIX, cuando la Religión Americana propiamente dicha nace en Cane Ridge, los proyectos conjuntos de democratizar y recristianizar América, estudiados respectivamente por Nathan Hatch y Jon Butler, han llevado a cabo la obra más extraordinaria de fertilización americana. El estilo refinado de la autoafirmación se desató en Cane Ridge entre los hombres y las mujeres de las montañas, fundando una espiritualidad que desde entonces sigue con nosotros. Todas las singulares cualidades que de manera convincente Greven atribuye a la refinada autoafirmación son ahora las emociones comunes de nuestros pentecostales contemporáneos y de nuestros baptistas rurales, y dan gloria a Dios y a sus personalidades ocultas o mágicas.

Es de presumir que Greven no aceptaría que ampliara su razonamiento, pero parte de la fuerza de su libro radica en cómo sigue el rastro de la difusión, a lo largo del tiempo, de una idea del yo americano más autoafirmado y finalmente universal que el que ha conocido nunca la sociedad europea. Perry Miller, en sus estudios acerca de la mentalidad de Nueva Inglaterra, ha identificado la religión puritana americana con su teología. Greven pone énfasis en la experiencia religiosa, que es una cuestión de temperamento más que de aceptación intelectual. El temperamento, y no la teología, es lo que determina la postura del yo en la religión. Lo que era el temperamento refinado en la América prerrevolucionaria se popularizó con la entrada apocalíptica en el siglo XIX. Nathan A. Hatch, en su libro *The Democratization of American Christianity [La democratización del cristianismo americano]*, de 1989, sigue aferrándose a la ficción interpretativa de un Segundo Gran Despertar\* en el cambio de siglo, aunque la lucidez de Hatch va mucho más allá de los manidos conceptos de los eruditos:

---

\* Se denomina «Gran Despertar» [*Great Awakening*] a una serie de encuentros religiosos que tuvieron lugar entre protestantes de las colonias americanas, sobre todo en Nueva Inglaterra, entre 1725 y 1770. (N. del T.)

Después del Segundo Gran Despertar, muchos americanos separaron el liderazgo religioso de la posición social, completando un divorcio que llevaba años gestándose. Atribuyeron la autoridad a predicadores no cualificados para tener un cargo público. En una nueva nación, erigida sobre las premisas de la igualdad y la lucha por liberarse del pasado, la gente estaba dispuesta a ver la mano de Dios sobre un Lorenzo Dow, un Joseph Smith o un William Miller. Podían regocijarse de que, por fin, los débiles derrotaban a los poderosos, los últimos eran los primeros (p. 226).

Jon Butler lleva un peldaño más allá el argumento de Hatch en *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People [Inundados por un mar de fe: cristianizando al pueblo americano]*, de 1990, en el que los «grandes despertares» son vistos de manera acertada como ficciones retrospectivas, y en el que se pone un vivo énfasis en el aspecto de «invernadero espiritual único» de Estados Unidos. Hatch y Butler son historiadores de la religión; lo que a mí me interesa, como crítico de la religión, es presentar un esbozo de la emergente Religión Americana, aunque pretendo bosquejar brevemente su historia, desde Cane Ridge pasando por Billy Graham, en el tercer capítulo de este libro. Ahora quiero volver al yo americano, para observar de nuevo que su soledad y su libertad no tutelada (como algo que no forma parte de la Creación) fueron los atributos fundamentales que hicieron de la Religión Americana algo no sólo posible, sino inevitable. A principios del siglo XIX, Estados Unidos fundó una idea de soledad en el espacio, de un espíritu sublimemente consciente de sí mismo sobre un fondo de vacío cosmológico que no conocía —ni podía conocer— al espíritu.

### III

*El porvenir de una ilusión* (1927), de Freud, puede considerarse como uno de los grandes fracasos de la crítica de la religión. Por el simple hecho de que subestima a su oponente, y por tanto resulta tan poco convincente al hablar contra la religión como T. S. Eliot al hablar contra el psicoanálisis. Leyendo a Freud se puede aprender

mucho de cómo no hay que escribir crítica de la religión, pues éste consigue, justo en esa cuestión, salirse por la tangente, aunque de una manera sublime, como cuando afirma:

Si [...] consideramos de nuevo las doctrinas religiosas, podríamos reiterar que todas son ilusiones, que no admiten prueba alguna, y que no se puede obligar a nadie a considerarlas ciertas ni a creer en ellas. Algunas son tan inverosímiles, tan incompatibles con todo lo que hemos descubierto acerca de la realidad del mundo [...] que perfectamente las podemos comparar con un delirio.

Freud nos sorprende, al menos esta vez, con un cierto candor. Si llamas a la Resurrección ilusión o delirio, ¿adónde llegas en tu crítica del cristianismo? El psicoanálisis es una interpretación del mundo y de la naturaleza humana. Así que, de una manera bastante sustancial, es cristianismo. Después de toda una vida leyendo a Freud, estoy totalmente dispuesto a cambiar la palabra *religioso* por *psicoanalítico* en este pasaje de *El porvenir de una ilusión*. Al fin y al cabo, como hemos descubierto, las doctrinas psicoanalíticas tampoco admiten ninguna prueba, y si las tomamos de manera literal son ilusiones o delirios. No poseemos libido, al igual que tampoco poseeríamos *destrudo* aunque Freud hubiera seguido adelante con una idea desestimada que habría alimentado la pulsión de la muerte con su energía negativa y diferenciada. Y la pulsión de la muerte, aunque es maravillosamente sugerente, o bien es una ilusión o bien es un delirio, al igual que el inconsciente o cualquier otro importante tropo freudiano. Pero tampoco se consigue atacar el psicoanálisis enumerando sus ilusiones y delirios.

La crítica de la religión, por tanto, puede comenzar prescindiendo de cualquier ambición de derribar ilusiones o delirios. Su función, como la de toda crítica, es construir puentes allí donde hay un vacío, explicar, en concreto, las curiosísimas relaciones que por lo general imperan entre la teología y la experiencia religiosa real, en cualquier fe. Y cuando se mueve a través de diferentes confesiones, como en la Religión Americana, entonces la función de la crítica de la religión se hace más compleja. Las teologías desaparecen, y las variedades de la experiencia religiosa comienzan a sugerir demarcaciones más sutiles, expresiones más entusiastas de lo que habíamos captado hasta entonces. Uno de los argumentos centrales de este li-

bro es que los baptistas sureños y los mormones, que se oponen violentamente entre sí, delatan configuraciones extraordinariamente paralelas en su temperamento espiritual, en lo que podríamos llamar la sensibilidad de la fe. En mi análisis, existen distintas variedades de la Religión Americana, y de hecho, más que divergir, comparten afinidades gnósticas, fervorosas y gnósticas. Existe una forma vagamente emergente en gran parte del protestantismo americano, el contorno de una religión que aún no se manifiesta de una manera del todo evidente entre nosotros, pero que se extiende como una larga sombra más allá de nosotros. Algunos aspectos son evidentes en las iglesias abiertamente indígenas, de las cuales el mormonismo es la más impresionante, así como en la Convención Baptista Sureña, que es en sí misma una original formulación americana, aunque proclame su continuidad con la tradición baptista anterior. La crítica de la religión, al enfrentarse a las concepciones nativas americanas, se ve obligada a convertirse en crítica de la nación, teniendo en cuenta que somos una sociedad peligrosamente empapada de religión, incluso enloquecida de religión, y que la situación cultural es el determinante fundamental para la crítica de la religión de Estados Unidos, y el reto más urgente. ¿Cómo es posible que nueve de cada diez de nosotros estemos fervientemente convencidos de que Dios nos ama de manera personal e individual? ¿Por qué la Religión Americana se exporta tan bien al extranjero, no sólo a Asia, África y Latinoamérica, sino también a Europa oriental y occidental? Los testigos de Jehová, los pentecostales, los adventistas del Séptimo Día, los mormones y los baptistas sureños, convierten cada día a millones de personas a su visión idiosincrásica americana de Dios, de la muerte, del Juicio Final, y se trata de gente que habitualmente no habla inglés, que sólo conoce Estados Unidos a través de la televisión y de los misioneros que les predicán esas religiones. ¿Cuál es el atractivo de la Religión Americana?

Antes recalqué que mi idea de la crítica de la religión, al menos en un aspecto, tenía que tomarse como crítica literaria en su analogía y modelo, sustituyendo el irreductible efecto de lo estético por un irreductible elemento espiritual. La historia, la sociología, la antropología y la psicología, actuando unidas, casi de manera invariable simplifican la religión de la misma manera que simplifican la literatura de ficción. Un poema, cualquiera que sea el uso que le den los historiadores o los sociólogos, es sólo de manera secundaria un documento

político o social. Lo que pretende es tener valor por sí mismo, aunque los motivos del autor se extiendan siempre dentro de las esferas de la colectividad. Las doctrinas y las experiencias religiosas comparan por igual con los poemas una postura en contra de la muerte o, por expresarlo de la manera más simple, la categoría de *lo religioso* se opone a la muerte de la misma manera que *lo poético* pretende triunfar sobre el tiempo. La crítica, tal como yo la concibo, busca lo poético en la poesía, y debería buscar lo religioso en la religión.

¿Cuál es, de nuevo, el objeto propio del estudio de la religión? No me ha parecido que las ciencias humanas, ni el historicismo, la política o la filosofía, sean de mucha utilidad al estudiar qué es lo poético de la poesía. Empiezo a darme cuenta de que sólo la religión puede estudiar la religión. La crítica de la poesía, el estudio de los senderos ocultos que van de un poema a otro, tiene su analogía en la crítica de la religión, que desvela los sinuosos caminos que unen iglesias tan antitéticas entre sí como puedan ser los mormones y los baptistas sureños. Al igual que la poesía, la religión supone la culminación del crecimiento del yo, pero la religión es la poesía, no el opio, de las masas. Las estructuras internas de la imaginación se imponen en la religión, igual que en la poesía, pero son más difíciles de rastrear, pues la religión erige sus templos en el mundo exterior. También está el problema de la ofensa. Son poquísimas las personas (aparte de los poetas) que se interesan por la poesía, pero en Estados Unidos casi todo el mundo se siente ultrajado si se invade el terreno de su idea de lo sagrado. Contrariamente a lo que ocurre en casi todos los demás países, no contamos con una religión nacional declarada, sino que la nuestra, parcialmente oculta, se ha ido desarrollando entre nosotros en los últimos doscientos años. Es una religión que se basa puramente en la experiencia, y a pesar de que insistan en ello, es muy poco cristiana en un sentido tradicional. Florece, bajo muchos nombres, una religión del yo que pretende conocer su propio interior, en soledad. Lo que el yo americano ha descubierto, desde aproximadamente 1800, es su propia libertad: del mundo, del tiempo, de otros yos. Pero esta libertad es un torso muy costoso, por todo aquello de lo que se ve obligada a prescindir: la sociedad, lo temporal, el otro. Lo que queda es la soledad y el abismo.

Estados Unidos de América es una nación enloquecida por la religión. Es algo que lleva inflamando al país desde hace casi dos siglos. *The People's Religion [La religión del pueblo]*, de 1989, de George Gallup Jr.

y Jim Castelli, hace un sondeo en todo el país y descubre que el 88 por ciento cree que Dios los ama, el nueve por ciento no está seguro y sólo el tres afirma que el afecto del Señor hacia ellos es algo que no existe. Pero el 94 por ciento de nosotros cree en Dios, y el 90 por ciento reza. Estas asombrosas cifras contrastan extraordinariamente con las convicciones de Europa occidental acerca del Ser Supremo, por no hablar del rezo en Europa. Es muy poco creíble la afirmación de que somos un pueblo más cristiano que los habitantes de Europa occidental, a pesar de lo que digan las encuestas. Este libro propone una explicación bastante distinta: pensamos que somos cristianos, pero no lo somos. La cuestión clave no es la religión en América, sino lo que yo llamo la Religión Americana. Podemos hablar de religión en Europa occidental, pero no de una Religión Europea. Son cristianos o no lo son. De hecho, en Estados Unidos hay millones de cristianos, pero casi todos los americanos que creen serlo en realidad son otra cosa. Son profundamente religiosos, pero devotos de la Religión Americana, una fe antigua entre nosotros, que se presenta bajo muchas guisas y disfraces, y que determina gran parte de nuestra vida nacional.

Aunque este libro, hasta cierto punto, adopta una organización cronológica, apenas podemos considerarlo una historia de la Religión Americana, y no es, de ninguna manera, una historia de la religión en Estados Unidos. Ni soy historiador ni lo que se llama un crítico de la cultura, y escribo para elogiar y para censurar la Religión Americana. Lo que me interesa es identificar nuestra fe nacional, interpretar su estilo espiritual y profetizar su futuro. Concibo este libro como crítica de la religión más que como historia de la religión o como un ensayo de sociología de la religión. La crítica, ya sea de la fe o de la poesía, debe tener algo en común con la naturaleza de su objeto de estudio, aunque sólo sea porque la verdadera labor de la crítica es la contaminación. La crítica contamina, pero ella misma comienza en un estado de contaminación. Lo que pretendo describir en este libro me contaminó hace mucho tiempo y sigue conmigo. Cualquier americano que estudie algún aspecto importante de la cultura de su país, como la literatura de ficción, se ha visto influido por nuestra religión nacional, tan poco oficial como dominante. Yo mismo, creyente involuntario de la Religión Americana, necesito conocer mejor lo que nos rodea.

La crítica de la religión, al igual que la crítica literaria, es un estilo interpretativo, pero contrariamente a la crítica de la literatura de

ficción, la crítica de la religión, tal como yo la concibo, no es primordialmente una interpretación de textos. La función del crítico es comparar y juzgar percepciones y sensaciones, las percepciones y sensaciones representadas no sólo por la literatura de ficción o por la religión, sino a ellas mismas y al producto de la poesía o de la fe. Mientras que un crítico literario debe proteger la literatura de la fe, ya sea ésta social o trascendente, un crítico de la religión no puede proteger la fe ni de la sociedad ni de rivales como el psicoanálisis, la filosofía, la ciencia y el arte. La función de la crítica es purgarnos no del yo (en el que la Religión Americana se centra y se basa), sino del fariseísmo, de todas las virtudes fatalmente morales, de todo lo que William Blake llamó «las virtudes egoístas del corazón natural».

Al presentar *La Religión Americana* como una obra de crítica de la religión, he de recordarme que este estilo interpretativo, en sus fases posteriores, ya ha sido practicado por figuras proféticas: Emerson, Nietzsche, Freud. La crítica y la profecía religiosas son dos nombres de la misma actividad espiritual. Si uno es americano y posee un temperamento religioso, aunque sea excéntrico o incluso esotérico, entonces necesariamente mantiene alguna relación con la Religión Americana. El argumento central de este libro es que las consecuencias de nuestra fe nacional nos afectan a todos, y que una u otra variedad de esa fe es a menudo la sustancia real de aquello a lo que nos enfrentamos en lo que, en Estados Unidos, al principio vemos como un fenómeno laico. El hecho fundamental de la vida americana, a medida que entramos en la década final del siglo XX, es que nuestra religiosidad está en todas partes. Incluso nuestras relaciones eróticas más prolongadas, incluido el matrimonio, han adquirido muchos de los estigmas de nuestras intensidades religiosas. Los novelistas religiosos, como el protestante John Updike y el católico Walker Percy, no sólo retratan un desplazamiento de las necesidades y obligaciones religiosas a la esfera de lo erótico, sino que ellos mismos caen en una confusión idéntica. La religión de la experiencia no puede restringirse, y hay pocas pruebas de que la Religión Americana desee alguna limitación; consideremos la Iglesia mormona y la Convención Baptista Sureña, ahora dominada por los fundamentalistas, por no hablar de otras iglesias originarias de Estados Unidos, como los testigos de Jehová o las Asambleas de Dios. Las diferencias religiosas americanas dan pie a la ironía de que, en Estados Unidos, el catolicismo romano sea una fe relativamente restringida.

La relación de los baptistas americanos con la tradición cristiana europea no es radicalmente distinta de la de los mormones u otras religiones originarias de Estados Unidos con sus antecedentes más remotos ingleses o continentales. El poder del afán religioso parece haberse magnificado enormemente en Estados Unidos, de una manera casi paralela a la magnificación del afán creativo en Melville, Whitman y Dickinson. Es posible que este paralelismo se vea más claramente en William y Henry James, en los que la exaltación del afán de creer, la voluntad de conocer el espíritu, tan dominante en William, encuentra muchas analogías en los caminos del afán creativo de las novelas de su hermano. La novela de caballerías americana es un género literario bastante desconcertante, pero su primo carnal es la dimensión aún más desconcertante de la Religión Americana. Allí donde aparece un afán religioso exagerado, surge también la angustia religiosa, cuyo nombre, en la práctica, es fundamentalismo, la gran maldición de toda religión americana, y de toda religión en este siglo americano. El fundamentalismo, en sentido estricto, es un intento de superar el terror de la muerte tomando de una manera toscamente literal la insinuación de inmortalidad del cristianismo. Una de las utilidades de la crítica de la religión es que se trata del instrumento idóneo para diseccionar, comprender y quizá algún día destruir el fundamentalismo, que es el lado sombrío de lo que hay de espiritual y valioso en la Religión Americana.

Uno de los grandes descubrimientos que se nos ofrecen al trazar el paralelismo entre la crítica literaria y la crítica de la religión es que el deseo creativo y el deseo religioso tienen más en común entre ellos que ninguno de los dos con Eros. El carácter poético, tal como yo lo entiendo, se origina con una rebelión contra la muerte, y también en el convencimiento de que sus orígenes no son naturales y se remontan a un abismo que precede la existencia del mundo. En el origen del carácter religioso americano ocurre algo muy parecido. Aun cuando aceptáramos el sombrío mito de la relación entre el deseo sexual y la voluntad de vivir, estaríamos muy lejos de la poesía y de la profecía, pues ninguno de los dos encuentra su objeto de deseo en la mera naturaleza. La Religión Americana, al igual que la literatura de ficción americana, es una novela de caballerías profundamente interiorizada, en la que una versión de la inmortalidad es el objeto de deseo. Comparemos el crucifijo católico romano con la cruz de las iglesias baptistas o de cualquier otra confesión protestan-

te americana. Los católicos adoran al Cristo crucificado, pero los baptistas veneran la cruz vacía, a Jesús ya resucitado. A la Religión Americana sólo le interesa la Resurrección, y saca a Cristo de la cruz tan rápidamente como lo sacó Milton, en sólo una línea y media de *El paraíso perdido*.

Uno de los grandes mitos de la Religión Americana es la restauración de la Iglesia primitiva, que probablemente nunca existió. Los baptistas sureños, en cierto sentido, toman como paradigma un periodo de tiempo del que el Nuevo Testamento no nos dice casi nada, los cuarenta días que los discípulos pasaron en compañía de Jesús después de su Resurrección. Creo que no sólo los baptistas, sino todos los adeptos de la Religión Americana, sea cual sea su confesión, persiguen ese momento. Cuando hablan, cantan o rezan afirmando que caminan con Jesús, no se refieren al hombre que va camino de la crucifixión ni al Dios que ha subido a los cielos, sino al Jesús que de nuevo caminó y vivió con los discípulos cuarenta días y cuarenta noches. Para los mormones, esos días incluyen la estancia de Cristo en América, donde Joseph Smith le imaginó poco después de la Resurrección, en el hallazgo imaginativo más grandioso del Libro del Mormón. La herejía más importante de todas las que constituyen la Religión Americana es la más implícita y profundamente poética de todas: el americano camina a solas con Jesús en un lapso de tiempo que se alarga hasta el infinito y se funda en la estancia de cuarenta días del Hijo del Hombre resucitado. El gnosticismo americano sale del tiempo entrando en la vida sobre la tierra que disfrutaba el Hombre que murió y luego conquistó la muerte.

La crítica de la religión necesita entrar en esa zona, que queda entre la teología y la experiencia espiritual, una zona afín a lo que los primeros cristianos, gnósticos incluidos, habrían denominado el *pléroma*, la plenitud, del espacio y el tiempo. Lo que el gran sabio baptista E. Y. Mullins llamaba la *competencia del alma* parecería ser el don que procede de haber caminado con el Jesús resurrecto, y no formando parte de un grupo de discípulos, sino totalmente a solas con él. Los testimonios basados en esta solitaria compañía a menudo mencionan una tercera y enigmática presencia, a veces identificada con el Espíritu Santo y a veces con la figura derrotada y castigada de la muerte misma. Podemos recordar dos visiones extraordinarias de tan enigmática compañía: la de Walt Whitman en «When Lilacs

Last in the Dooryard Bloom'd» [«La última vez que florecieron las lilas en el jardín»] y la de T. S. Eliot en «La tierra baldía». Los dos son una versión americana de la novela de caballerías, y complejamente parecidas a la himnodia baptista que celebra la experiencia de caminar con el Jesús resurrecto.

#### IV

D. H. Lawrence, al meditar sobre Natty Bumppo, el personaje de Fenimore Cooper, vio que la carrera a la inversa del héroe de Cooper (compuesto hacia atrás, de la vejez a la juventud) reflejaba la historia de la conciencia americana. Estados Unidos había comenzado siendo europeo y venerable, y luego se volvió novedoso y juvenil. La idea de Lawrence se aplica también a la religión en Estados Unidos, que comenzó siendo un protestantismo europeo, y desde la entrada del siglo XIX en adelante se convirtió en algo nuevo y aún en desarrollo. Intentando explicármelo a mí mismo, como incipiente crítico de la religión, recordé las observaciones referidas a Emerson que escribió Henry James sénior en 1884, dos años después de la muerte del sabio. James, cuya exasperación con su amado Emerson quedó memorablemente expresada en una famosa expresión —«¡oh, hombre sin medida!»—, intentó en uno de sus textos comprender con medida lo que denominó *inocencia*:

Él fue [...] fundamentalmente un traidor a la civilización, sin ser totalmente consciente de ello. [...] Mi impresión es que no tenía la menor conciencia de ser ni bueno ni malo. De hecho, no tenía conciencia, y vivía de la percepción, que es una facultad totalmente inferior o menos espiritual. Cuanto más universal es un hombre, por su genio o por su nacimiento, menos espiritualmente individual es, y lo que le falta de profundidad lo compensa con la amplitud de su talento. Era lo que ocurría en grado sumo con Emerson. En sus libros o en su faceta pública te electrizaba constantemente con dichos rebosantes de inspiración divina [...]. Ningún hombre podía verlo hablar (ni mirarlo cuando estaba callado, si a eso vamos) sin tener una visión de la belleza más divina [...]. No era más que alguien que escenificaba la fuerza todopoderosa que hay en nuestra naturaleza [...].

Es incontestable que lo más importante en él, como ya he dicho, era que, de manera inconsciente, te hacía enfrentarte con lo infinito que hay en la humanidad [...]. Ésa fue la virtud incontestable de Emerson para todos los que le apreciaron, que no reconociera a ningún Dios fuera de sí mismo y de su interlocutor, y que lo reconociera tan sólo como el vínculo entre ambos, como alguien que procura que su relación sea sagrada, con una santidad jamás concebida por hombre o ángel. Pues no se trata de la santidad que se enseña en los libros ni del ejemplo fastidioso, enfermizo y vanidoso de los santos, sino simplemente de la carne y la sangre redimidas de uno mismo. Resumiendo, la única santidad que Emerson reconocía, y por la que vivía de manera coherente, era la inocencia.

Se trata de una inocencia muy americana, y todo este pasaje de James sénior me recuerda la observación de Sydney Ahlstrom de que «Emerson es de hecho el teólogo de algo que casi podríamos denominar “la Religión Americana”». En Emerson, el James swedenborgiano reconoció muchos de los estigmas que me convencieron de la presencia de la Religión Americana: libertad de la mera conciencia; fe en la percepción de la experiencia; una sensación de poder; la presencia de un Dios interior; la inocencia de «la carne y la sangre redimidas». Lo que Freud llamaría el malestar en la cultura, o la civilización y sus descontentos, queda lejos. Y así, totalmente inconsciente, Emerson fue «fundamentalmente un traidor a la civilización», para lo que era la civilización en un sentido europeo.

La crítica de la religión, al enfrentarse a la auténtica espiritualidad americana, queda al principio desarmada, pues ni Kierkegaard ni Nietzsche tienen la menor relevancia ante la novedad americana. El énfasis que pone Kierkegaard en las dificultades dialécticas de hacerse cristiano en una nación supuestamente cristiana nada tiene que ver con la situación de Estados Unidos, donde aquéllos que verdaderamente se ven empujados hacia la fe no se dirigen hacia nada que se parezca demasiado al cristianismo histórico. Y la crítica que hace Nietzsche del ascetismo apenas roza los fervores de la espiritualidad americana, en la que no se renuncia a casi nada por el yo. Me parece que tampoco me sirve de ayuda la postura que adopta hacia la crítica religiosa el Northrop Frye tardío en su último libro: *The Double Vision*, subtítulo *Language and Meaning in Religion* [*La doble visión: lenguaje y significado en la religión*], de 1991. Frye intenta pasar de la crítica literaria a la crítica de la religión,

pero veo imposible distinguir su perspicacia de su devoción, como cuando dice:

También en la religión hemos de mantener una actitud crítica que nunca acepte de manera incondicional ninguna forma de revelación socialmente establecida. De otro modo, volvemos a la idolatría, que esta vez se convierte en una autoidolatría, en lugar de una idolatría de la naturaleza, donde la devoción hacia Dios queda reemplazada por la deificación de nuestra actual comprensión de Dios. Pablo nos dice que somos templos de Dios: si es así, deberíamos ser capaces de comprender la locura de lo que propuso hacer el emperador Calígula en el templo de Jerusalén: erigir una estatua de nosotros mismos en su santo lugar.

Me parece una reflexión conmovedora, pero es más literatura religiosa que crítica de la religión, y no nos llevaría a ninguna parte a la hora de enfrentarnos al mormonismo, al bautismo sureño o a la religión afroamericana. Lo que Frye, siguiendo la tradición, denomina «idolatría», es, en su forma de «autoidolatría», precisamente lo que Emerson denominó «confianza en uno mismo», la premisa fundamental de la Religión Americana. Frye, que vivió y murió siendo pastor de la Iglesia unida de Canadá, afirma en *The Double Vision* que «sería absurdo considerar el Nuevo Testamento como una obra exclusivamente literaria». Sin duda, desde la perspectiva de un clérigo, es así, pero ésa no es la visión de un crítico literario. *Autoidolatría* no puede ser un término útil para el crítico de la religión. Del mismo modo que un crítico literario no puede admitir el énfasis que pone en «una obra exclusivamente literaria», como si se pudiera hablar de *mera* literatura, el juicio moral que aparece en la idea de *idolatría* no pertenece a la esfera de la crítica de la religión. Las críticas de la moral, de la política, de la sociedad, han usurpado ahora el lugar de la estética en lo que en nuestras universidades pasa por crítica literaria. La función de la crítica de la religión en el momento presente es impedir que lo espiritual que hay en la religión siga el mismo camino que ha seguido lo estético en la literatura: ser descartado por la políticamente correcta escuela del resentimiento. En Estados Unidos, el antiintelectualismo invade la vida política, social y moral, y su corifeo es la corrección política de la pseudoizquierda académica. El fundamentalismo es la maldición paródica de la Religión Americana, y las consecuencias políti-

cas, sociales, morales e incluso económicas de su antiintelectualismo son bastante perniciosas. Pero esas consecuencias no pueden ser el objeto de estudio de la crítica de la religión. Por el contrario, lo que la crítica religiosa tiene que desvelar y analizar es la total destrucción de lo espiritual que ha llevado a cabo el fundamentalismo.