

EL POSIBLE SUBGÉNERO DE LOS TESTIMONIOS DE CONVERSIONES SÚBITAS¹

*José María Contreras Espuny, Ph. D.
Escuela Universitaria de Osuna (Universidad de Sevilla)*

Resumen

El propósito de este artículo es el establecimiento de un esquema genérico común de los testimonios autógrafos de conversiones súbitas. Para ello se han comparado los casos de Paul Claudel, André Frossard y Manuel García Morente, acaecidos o publicados en la primera mitad del siglo XX. En discusión con los géneros de la autobiografía, la crónica y el testimonio, se verá cómo las tres fuentes construyen un esquema narrativo común exigido por el tema y el propósito que les ocupa, esto es, la comunicación clara de un fenómeno puntual de transparencia divina que conllevó la conversión religiosa del protagonista y narrador.

Palabras clave: narratología, conversión súbita, autobiografía, crónica, testimonio

Abstract

The aim of this text is to set up an accessible resource which will provide testimonies of personal conversions. In order to do this, we have compared the cases of Paul Claudel, André Frossard and Manuel García Morente, which were published in the first half of the 20th century. In terms of the autobiographical, chronicle and testimonial genre, we will see how the three sources would build a common narrative structure that is demanded by the theme and the purpose that they pretend, that is, the clear communication of a one-time phenomenon of divine transparency that involves the protagonist and the narrator's sudden conversion.

Keywords: narratological, sudden conversion, autobiography, chronicle, testimony

¹ This work was supported by Hankuk University of Foreign Studies Research Fund.

1. Objetivos y metodología

Se entiende por testimonios de conversión súbita aquellos escritos autógrafos donde el protagonista-narrador relata, con presupuesto de verdad, una experiencia mística que le aconteció y, gracias a la cual, pasó de la increencia a la fidelidad dentro de un credo concreto, en este caso el católico. En tanto que súbita, debe ser puntual, insospechada y, por ende, no partir de ninguna prehistoria ni estar precedida por una ascesis. Han de ser, asimismo, sujetos ateos o agnósticos para hablar de *conversio*.

Se han escogido tres autores:

- a. Paul Claudel, dramaturgo y poeta, convertido en Notre Dame a los 18 años de edad. Indiferente a la religión y marcado por el determinismo materialista de su época, acudió a la catedral en busca de la escenografía estética que pudiera ofrecerle el ritual católico. Sin ningún estímulo concreto que lo desencadenara, de un momento a otro e insospechadamente, siente la existencia de Dios de forma patente y adquiere una convicción religiosa que mantendría toda su vida.
- b. André Frossard, periodista, se convirtió en una capilla de la calle Ulm, París, con 20 años. En parte por disposición personal y en parte por la ideología familiar –hijo de un destacado político socialista–, era ajeno a cualquier creencia religiosa. Sin embargo, el 8 de julio de 1935 entra en la mencionada capilla en busca de un amigo que se retrasaba. Al igual que Claudel, sin que mediara ningún estímulo aislable, siente la mirada de Dios de forma extraordinaria. Cambia para siempre sus creencias y forma de vida, viviendo en adelante dentro del seno de la Iglesia católica.
- c. El filósofo español Manuel García Morente abandonó el agnosticismo en 1937, a los 51 años, también en París. Se encontraba acogido en el piso de un amigo y atormentado por la situación de su familia que permanecía en España durante la Guerra Civil. El 29 de abril, tras escuchar por la radio *La infancia de Jesús* de Héctor Berlioz, es asaltado por una serie de imágenes cristológicas. Esa madrugada despierta y siente con viveza la presencia de Cristo en su habitación. Poco tiempo después se ordenaría de sacerdote.

Las razones de esta selección, además de la increencia ya señalada y la heterogeneidad de los textos que luego se verá, son:

- a. Contemporaneidad. Ya en el inicio del siglo XX, estaba vigente el paradigma positivista y existía la escasa permeabilidad de hogaño a los sucesos extraordinarios o milagrosos, de forma que el fenómeno no puede quedar desacreditado por la credulidad de sus protagonistas ni por la insuficiencia de sus recursos explicativo-científicos.
- b. Competencia. Se han elegido a tres autores de aquilatada reputación intelectual, de modo que se sortee la sospecha de enajenación, tan recurrente en casos de este tipo. Asimismo, el hecho de haber elegido a tres importantes figuras de la intelectualidad europea de la época explica en parte la coincidencia locativa en la capital francesa. En los inicios del siglo XX, París se convirtió en la punta de lanza de muchos movimientos humanísticos, así como en residencia frecuente de buena parte de la intelectualidad occidental.
- c. Aceptación. Los tres respondieron afirmativamente al acontecimiento y vivieron el resto de sus vidas como católicos. Cabe imaginar casos en los que el sujeto no corresponda y se resista a la conversión. No obstante, resulta improbable dada la nitidez y potencia de la teofanía en el plano existencial y fenomenológico: Dios transparente, de forma inequívoca, su existencia amorosa a un sujeto concreto. Para Claudel, por ejemplo, era indudable que, una vez acaecida la teofanía, vivir a espaldas de ella equivalía a elegir con plena conciencia el Infierno en tanto que existencia al margen de Cristo manifestado (1012).

Los textos seleccionados son: *Ma conversion* (1913), Paul Claudel; *Dieu existe, je L'ai reconstrué* (1969), André Frossard; *El "Hecho Extraordinario"* (1940), Manuel García Morente. El primero es un artículo publicado en una revista, el segundo un libro y el tercero una epístola privada editada tras la muerte del autor—durante su vida fue público su cambio de orientación religiosa, pero no así el fenómeno que lo propició—. Gracias a la heterogeneidad, se podrán entresacar los procedimientos narrativos que los hermanan y que se deberán, por tanto,

a la materia tratada y no al soporte de los textos. Aquello que compartan no podrá achacarse ni a la naturaleza epistolar ni a las exigencias de componer un libro ni a las particularidades de un artículo, sino que serán requerimientos y mecanismos derivados de la materia del escrito, esto es, la conversión súbita de su protagonista. Siempre y cuando, claro está, ni García Morente ni Frossard hubieran tenido acceso al anterior texto de Claudel, y así se considera al no haber base documental que insinúe lo contrario. Por consiguiente, se afirmará que la narración autógrafa de la conversión súbita implica orgánicamente un *modus loquendi*. Por decirlo de una última manera, el tema de los testimonios exige una forma concreta de exposición. Es la intención de estas páginas ver cuál.

Estos textos, en tanto que testimonios, a nivel referencial deben ser presentados conformes a la realidad; a nivel autoral, se constituye en una misma unidad autor, narrador y protagonista, aunque adquiriendo un rol concreto según la capa textual en que se encuentre; y, por último, a nivel temático, el epicentro narrativo debe ser la descripción de la teofanía que propició la conversión. Podemos añadir un cuarto nivel relativo al lector. Y es que los testimonios de conversión súbita tienen un cometido divulgativo y evangelizador, lo que, sumado al imperativo de veracidad, obligará al autor a la claridad expositiva y a buscar la efectividad del proceso comunicativo; al fin y al cabo deben ser comprendidos y creídos.

Ante todo, hay que salir al paso de los ataques sobre la posibilidad de veracidad y referencialidad del lenguaje en general y de la autobiografía en particular, habiendo sido muchos los envites que la han puesto en entredicho recientemente. Sobre todo tras la publicación de *La autobiografía como (des)figuración* del belga Paul de Man, se ha destacado la naturaleza tropológica de los dichos de vida en detrimento de su capacidad para constituirse como transposiciones fieles de la experiencia pasada. El concepto capital del discurso de De Man es la "prosopopeya" –*prosopon poiein*: conferir una máscara o un rostro (Pozuelo Yvancos 38)–, tropo que consiste en dar entidad y voz a algo que no la tiene, en este caso, el yo del pasado. Se trataría de un acto de ficcionalización en tanto que el yo real (autor) es sustituido por la máscara de la persona convocada en el relato (el protagonista). Siendo mera ilusión actoral, la autobiografía no tendría aptitudes para la fidelidad referencial. Si siguiéramos esta perspectiva, no se estudiaría el caso de conversión que se produjo hace x tiempo, sino la ficción del yo-narrador sobre el yo-protagonista que sufrió la conversión y que, en última instancia, es

inaccesible. No habría pues un pasadizo transitado entre el pasado del acontecimiento y el presente de la escritura, sino la quimera de éste.

Siendo una crítica justa, evidencia un impedimento o dificultad inherente a la escritura de las vivencias pasadas, pero no un descrédito definitivo y fundamental. Desde luego no se puede acceder plenamente al yo experiencial de entonces, pero no poder traerlo íntegramente, tal cual fue, no implica no poder traerlo en absoluto. Se trata de una tercera distancia: 1. lo que le aconteció al yo de entonces; 2. lo que recuerda el yo de ahora; 3. lo que escribe el yo de ahora al respecto. Esta doble mediación, primero con el recuerdo y después con la escritura, es innegable pero también admisible, pues resulta el máximo acercamiento posible a aquello que aconteció: “Decir la verdad sobre sí mismo, constituirse como sujeto completamente realizado es una utopía. Por muy imposible que resulte la autobiografía, ello no le impide en absoluto existir.” (Lejeune 142). Se estaría ante una imposibilidad formal que, de hecho, o no se produce o se asume como un defecto que no invalida, sólo sospecha.

Acercamiento, por tanto, deficitario pero no falaz. Siempre y cuando, claro está, tanto el autor como el lector partan de lo que Philippe Lejeune (12) llamó “pacto autobiográfico” y que consiste en un contrato entre ambos actantes de la comunicación, donde el autor se compromete a contar la verdad y el lector a creerla. Así, se trazaría claramente una línea entre los textos ficticios y factuales, estando presente el pacto sólo en el segundo grupo. Desde luego el pacto no implica que el lector confíe en que el autor tenga la capacidad de transmitir la experiencia tal como fue, milimétricamente; sino que, asumiendo su incapacidad inherente de trasladar los hechos del pasado sin menoscabo, confía en que, dentro de sus limitaciones, la recreación o evocación sea lo más exacta y honesta posible.

Se acepta el pacto de Lejeune porque el presupuesto de sinceridad es nuclear e imprescindible dentro de este corpus. Si no presumiéramos el pacto, estas obras quedarían completamente desnaturalizadas. Recordemos el título de la obra de Frossard: *Dios existe, yo me lo encontré*. El autor propone una evidencia a través de su experiencia personal, dando por sentado que va a transmitir la verdad; en caso contrario, no tendría ningún sentido ni relevancia la obra, al menos no como testimonio. Especialmente fuerte ha de ser el pacto en los casos de conversión súbita por lo extraordinario del proceso que se transmite. Así pues, el pacto autobiográfico es ineludible y fortísimo, siendo la función del autor comunicar un hecho prodigioso del que fue testigo.

En las autobiografías, además, cobra especial relevancia el mundo interior, lo que exige un nuevo grado de confianza por parte del receptor. El narrador-protagonista no sólo trasmite algo que presenció, sino que igual importancia tienen las consecuencias que la experiencia tuvo en su interior. Por consiguiente, el pacto se hace necesario en dos sentidos:

- 1) Se debe creer que el narrador-protagonista traslada honestamente lo que ocurrió (eje objetivo).
- 2) Se debe creer que el narrador-protagonista trasmite sinceramente los cambios e impresiones que se produjeron en su interior (eje subjetivo).

Otra de las características fundamentales a considerar en los textos factuales la señala el estudioso Pozuelo Yvancos:

Toda autobiografía viene afectada por la pregunta sobre su sinceridad en la medida en que el acto performativo y el cognoscitivo coinciden en uno solo. El nivel cognoscitivo de la constitución de los hechos se cubre con el performativo de la petición de principio sobre la sinceridad de quien los narra. El nivel retórico, apelativo, de la autobiografía no des-figura por tanto el cognoscitivo, lo refigura, lo enmarca, lo sitúa en su lugar pragmático de la declaración de sinceridad [...]. (99)

El acto referencial se completa en tanto que se relata un acontecimiento, pero, al mismo tiempo, se produce el acto performativo en tanto que da testimonio. Si se narran unos hechos, es para pregonar la grandeza de Dios y mover al lector hacia la conversión: “yo me lo encontré”, lo que tiene pertinencia para el lector porque “Dios existe”. Al invitar a que el receptor mueva su vida en torno a este descubrimiento, la sinceridad vuelve a ser una condición *sine quae non*. Por consiguiente, si se ha especulado sobre la necesidad de “ser creídos” en la autobiografía, en el caso concreto de los testimonios de conversión, se torna irrenunciable, constitutivo.

2. En torno a la autobiografía

¿Por qué la autobiografía? Viene dada por las características del tema, la conversión súbita. Acontecimiento concreto (marco espacio-temporal

definido) que adquiere su significación en sus precedentes (valor insospechado) y en sus consecuencias (cambio de vida). Según esto, la autobiografía no sería más que un modelo necesario, instrumental pero no teleológico; es decir, los autores no pretendían elaborar una autobiografía, sino relatar su conversión, para lo cual es imprescindible dar un cariz autobiográfico a su obra. Sin la trayectoria vital, previa y posterior, la conversión no puede ser entendida ni sopesada. Así, pese a las divergencias entre los tres textos, el interés por relatar la conversión de la mejor manera posible provoca que en todos los casos encontremos mecanismos autobiográficos y técnicas análogas. En otras palabras: serían crónicas de un acontecimiento que precisan de un recorrido autobiográfico para su correcta comprensión. Esto podría conducir a una catalogación híbrida: si narrativamente se constituye como autobiografía parcial, temáticamente se acerca a la crónica y, a nivel performativo, se toma como testimonio.

De cualquier forma, las características de los textos desaconsejan construir sobre la rigidez de una definición concreta, ya que son de naturaleza heterogénea y ninguno de ellos casaría con una definición *stricto sensu* de la autobiografía², por ejemplo. Por eso, se trabajará con la idea del “espacio autobiográfico”. La acuñación de este término se debe a Lejeune y se refiere a un tipo de enunciación o función literaria (Hernández Rodríguez 57) donde prima la indagación sobre la personalidad dentro del transcurso de una vida. Así, se hablaría de un modo discursivo y no de una serie de requisitos genéricos que suelen revelarse estrechos en última instancia. Por lo tanto, ¿nuestros textos pueden considerarse autobiografías canónicas? No. Sin embargo, ¿su enunciación es estrictamente autobiográfica? Sí; siendo la enunciación autobiográfica un acto más que una forma (Bruss 104).

Los antecedentes primordiales son las *Confesiones* de san Agustín y la conversión de san Pablo de Tarso, narrada en los *Hechos de los*

² P. Lejeune definió la autobiografía como “relato retrospectivo en prosa que alguien escribe ocupándose de su propia existencia, en la que se centre en su vida individual, y en particular en la historia de su personalidad” (50). Si bien aspectos como la obligatoriedad de la prosa son discutibles, parece innegable que la autobiografía debe relatar los hechos más relevantes en la trayectoria vital del autor. En los testimonios de conversión súbita, por el contrario, el criterio para discriminar los sucesos relatados lo marca su pertinencia respecto a la conversión; de ahí, por ejemplo, que el relato no abunde en detalles posteriores a aquella salvo para apuntar sus consecuencias. La finalidad de la autobiografía será dibujar un retrato de la vida de su autor hasta el momento de la escritura, mientras que el testimonio de conversión súbita procura comunicar y contextualizar su epifanía religiosa lo más claramente posible. Así, pese a compartir el instrumento de la narración autobiográfica, divergen en cuanto a cometido.

apóstoles, primero por medio de la voz narrativa del evangelista Lucas, luego como discurso referido en estilo directo (Hch. 9, 1-29; 22, 3-21; 26, 9-20). Lo que les aproxima a Pablo es la nuclearidad que recibe el acontecimiento concreto de la conversión: recorre los prolegómenos pertinentes, describe la conversión súbita y, por último, cómo gracias a ella se ha convertido en un testigo legítimo. Por el contrario, es en Frossard donde más semejanzas con el caso agustiniano se encuentran dado lo extenso de la rememoración. Revisa toda su existencia, hasta la teofanía principalmente, bajo el prisma de la fe adquirida. Por lo tanto, podrían establecerse dos líneas:

- a) Paulina, que incluiría a García Morente y Claudel, donde se limita el narrador a los hechos más directamente pertinentes para la conversión súbita, a saber: antecedentes, acontecimiento y consecuencias.
- b) Agustiniiana, formada por el caso Frossard, donde, sin dejar de relatar el acontecimiento, se revisa toda la trayectoria vital previa a la conversión bajo una nueva perspectiva cristocéntrica: todo lo anterior cobra especial significación como escalones, a veces equívocos, hacia la revelación.

3. Momento ontológico

Se produce, a raíz de la teofanía, un cambio óptico que nuestros autores unánimemente han descrito con la imagen del "Hombre Nuevo" (Claudel 1011; Frossard 13; García Morente 39). Quien escribe es el "hombre nuevo" sobre cómo el "hombre viejo" ha mudado su existencia. Se trata de una transformación presente en la mayoría de tradiciones religiosas (Eliade 12) y que en el contexto cristiano se plasma en el sacramento bautismal: mediante un proceso iniciático el hombre es despojado de su antigua existencia impía para renacer en sintonía con la divinidad³. En ese sentido, principalmente la obra de Frossard, podría verse no tanto como una autobiografía sesgada, en tanto que se detiene en la conversión o poco después, sino como una autobiografía de la existencia antigua, de la vida pre-conversión que finalizará con la irrupción de la teofanía y el subsiguiente nuevo nacimiento.

³ Se lo explica Cristo a Nicodemo cuando le habla de la exigencia de nacer de nuevo según el Espíritu para entrar en el Reino de los Cielos (Jn. 3, 3-7).

Dado lo abrupto del cambio, no hay una solución de continuidad. El yo-que -escribe es uno distinto al yo-relatado, pero por la experiencia que los separa y no tanto por el proceso tropológico que De Man señalaba en la evocación. Así, es normal cierto distanciamiento que se refleja en el tratamiento desafectado que se da al yo-pasado, y ya no sólo por la distancia temporal, sino también por la diferencia sustancial entre ambos. Es apreciable, por ejemplo, en Claudel cuando habla de sí mismo en tercera persona y con cierta conmiseración: "Tel était le malheureux enfant qui, le 25 décembre 1886, se rendit à Notre-Dame de Paris pour y suivre les offices de Noël" (1009).

George Gusdorf, en su ensayo *Condiciones y límites de la autobiografía* (11), señala que la aparición del doble suele tener consecuencias funestas en la tradición mítica. Lo ilustra con el caso de Narciso que, fascinado por su propio reflejo (otro yo-mismo), se ahoga en las aguas del manantial. No obstante, en nuestro caso se puede hablar justo de lo contrario. El sujeto es salvo gracias al nacimiento de la nueva criatura en Cristo, es más, todo el relato es una alabanza al artífice del cambio, al actante divino. De cualquier forma, no se puede hablar de un desdoblamiento en puridad. Los dos hombres —el viejo y el nuevo— no se dan simultáneamente, sino que uno sustituye a otro. El viejo no es más que crisálida, estado incompleto del individuo que requiere del religamiento divino para ser plenamente. Por lo tanto, estaríamos hablando de un progreso, de la culminación de lo humano. Así, la aparición, en este caso sustitutiva del doble, no es perdición como en Narciso, sino redención.

La idea de "vida nueva" es fundamental, no sólo como imagen recurrente, sino como principio organizativo. Los textos no son dietarios espirituales, ni siquiera autobiografías con especial acento en la parte religiosa, sino narraciones de una conversión súbita por la que el sujeto paciente pasa a una nueva existencia. Se ha apuntado: todo lo demás estará presente en cuanto sirva para dilucidar e iluminar este acontecimiento concreto. Así pues, por su intencionalidad, los testimonios de conversión súbita son crónicas de un suceso concreto y extraordinario; pero, por interés explicativo, devienen en autobiografías parciales en cuanto se centran en la vida que comenzó con el nacimiento natural y que finalizó con la muerte y nuevo nacimiento iniciático. Son, pues, relatos de "vida nueva" que, por efectividad, se prolongan: más increíble parecerá una conversión mientras de más alejadas posiciones parta el protagonista

—antecedentes— y cuanto más acendrada sea su nueva pertenencia —consecuencias—. Lo realmente importante, lo que se quería contar desde el principio, es el acontecimiento, el Hecho Extraordinario, lo que puede llamarse *momento ontológico* en tanto que se produce un ensanchamiento de la percepción y una iluminación del conocimiento.

Es preciso observar cómo, en el momento de la conversión, se dan cita todos los elementos que luego van a acompañar el momento ontológico, sea cual sea su ámbito existencial e ideológico: caída o sustitutos de la caída, pérdida de la conciencia o de la visión, deslumbramiento que puede llegar a la ceguera —lo que aísla al yo del mundo de la realidad material, en una especie de muerte del espacio de la carne—, [...] la imitación de Cristo consiste, esencialmente, en pasar de la condición de hijo de la carne (padre terrenal) a hijo del espíritu (padre celestial): en acceder a una “Vita Nuova”. (Prado, Bravo, Picazo 69)

Cuando, finalmente, se acomete la narración del momento ontológico, se suceden una serie de giros lingüísticos que se repiten en cada caso: la afasia, la emotividad del lenguaje, el discurso fragmentario, las imágenes de sustitución, metáforas, etcétera. El lenguaje se ve obligado a sobrepasarse a sí mismo para seguir siendo referencial y comunicativo, pues se pretende que el receptor se haga la idea más aproximada sobre algo que en esencia es incomunicable. Se da por tanto la paradoja de que el hecho fundamental de la narración recibe poco desarrollo, en lo que a espacio se refiere, dada su naturaleza extraordinaria e inefable. Lo contrastable son las consecuencias en la vida del sujeto pasivo, pero apenas nos es trasmisible el momento de dilatación poética e íntima que compone el momento ontológico. De ahí que, como ahora se concretará, el mayor tratamiento narrativo lo reciban los momentos colindantes, tanto anteriores como posteriores. Por otra parte, no es una cuestión de la extensión del texto, ya que el testimonio de Frossard, siendo el más amplio de los tres, no dedica más espacio a la descripción del momento ontológico del que emplea Claudel o García Morente.

Esta imposibilidad tampoco le es ajena a la mística tradicional y lo declaró san Juan de la Cruz en el prólogo del “Cántico espiritual”: “sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística [...] con

alguna manera de palabras se puedan bien explicar” (3s). En consecuencia, optó por un complejo sistema alegórico que dilucidó en una detallada glosa a su obra poética.

Más cercana al corpus resulta santa Teresa de Jesús y su *Libro de la vida*, donde los relatos místicos se incluyen en una obra mayor de corte autobiográfico. Santa Teresa tampoco ignora la inefabilidad de la experiencia, pero hace esfuerzos constantes en explicar las sensaciones y particularidades del momento ontológico. En Teresa la especificidad es mayor, también su ánimo aclarativo. Explicita incluso los distintos grados de cercanía con Dios y el modo de acceso por medio de la vía ascética, aunque a la postre dependa del favor de la Gracia. Por el contrario, Frossard admite: “ce livre ne raconte pas comment je suis venu au catholicisme, mais comment je n’y allais pas lorsque je me suis retrouvé chez lui” (14).

Asimismo, los conversos súbitos, agraciados una sola vez por la teofanía, no pueden ser comparados con los místicos de larga tradición, quienes tendrán una familiaridad mayor con el fenómeno e irán afinando su designación y desentrañamiento con el sucederse de experiencias análogas. Por lo tanto, pese a que tanto unos como otros sean conscientes de estar hablando de lo inefable, el tratamiento que recibe el momento ontológico, por ejemplo en santa Teresa (335-342), es más pormenorizado. Los conversos súbitos, dada la insularidad de la experiencia, muestran un desconcierto mayor y, de ahí, una afasia más rotunda respecto al meollo del acontecimiento místico.

4. Antecedentes como marca de dirección

El comienzo absoluto de los antecedentes no es el nacimiento, sino el linaje, el contexto familiar en que nace el sujeto y que indudablemente le condicionará. Cualquier persona nace inscrita en unas instituciones y coyunturas que le preceden, de ahí que una correcta contextualización tenga que remontarse hasta antes del nacimiento. En el mundo antiguo el individuo no tenía valor en sí, sino como parte de un conjunto y fruto de una ascendencia; así, la reminiscencia tribal, obligaba al hombre a ser en tanto que sus *maiores*, pues no se consideraba la individualidad como legitimación suficiente (Weintraub 26). No obstante, con el advenimiento de la modernidad, el sujeto cobra importancia en sí mismo, en su “ser individual”.

En una autobiografía, en tanto que investigación en la formación de una individualidad, cabe esperar cierta referencia al linaje con la intención

de situar adecuadamente al protagonista-narrador. Para valorar a dónde llega, se ha de conocer de dónde parte. En nuestro caso, dada la temática religiosa, el repaso del linaje tiene un nuevo cometido: ver de qué manera han influido los antecedentes en la conversión posterior, y, una vez más, se comprueba que lo relatado se justifica en tanto que pertinencia respecto a la conversión. Claudel insiste en que su familia era completamente “indiferente” en materia religiosa (1008); Morente no oculta que, pese a su increencia, vivía en un ambiente familiar religioso (13). De esta forma, con vistas a aportar todos los datos necesarios para el discernimiento de la conversión, los autores repasan su linaje principalmente para descartar que su cambio existencial responda a un influjo ambiental. La conversión, en tanto que súbita, se produce en contra del contexto y no como corolario de éste.

Especial relevancia tiene esta cuestión en el caso de André Frossard; probablemente porque es quien, por ascendencia, menos cabría esperar que fuera a desembocar en el catolicismo. Dedicó casi por entero los cuatro primeros capítulos a describir la figura de sus abuelos, así como la tradición religiosa y cultural de los pueblos en que se desarrollaría su infancia. Por una parte, esto se debe a que Frossard es quien más se detiene en el pasado, sin rehusar incluso la voluptuosidad del recuerdo; por otra, es quien más decididamente se propone demostrar cómo su vida –procedencia, educación, ideología– le llevaba por derroteros completamente distintos a los que finalmente arribó, subrayando así el componente insospechado, ergo extraordinario de su conversión. Con este segundo cometido, Frossard deja claro que por ascendencia e influencia, su destino era ser “socialista” y, según la cosmovisión familiar en que fue amamantado, la religión era pura “gazmoñería” (20). Cuando Frossard toma la máscara de su yo-niño, antes de la plena formación de la personalidad –antes de pasar del estadio estético al ético–, usa la primera persona del plural porque el “yo” no está separado de la tribu en que ha nacido. Sus ideas son exactamente las que le han transmitido por medio de la tradición y los padres en esa simbiosis que caracteriza el estado previo a la formación de la individualidad. En este caso, la conversión será un radical alejamiento del punto de partida. Es el paso de la “naturaleza” a la “historia”. Si, por educación, Frossard debería haber sido “socialista”, los acontecimientos de su historia le acaban convirtiendo en católico, por lo que el relato puede considerarse como un alejamiento, repentino eso sí, de los posicionamientos a que naturalmente estaba destinado. En este

sentido, repasar el linaje sirve para oponerlo al estado y, por ende, destacar la actividad transgresora de la historia y realizar una oposición, a modo de figura retórica compositiva, entre el estado previo y el posterior a la conversión, de forma que el último quede destacado por contraste.

5. Teleología de los hechos

“La necesidad de encontrar un orden a la parte de vida ya vivida es tan instintiva y universal que los autobiógrafos ceden a ella sin percibirlo” (May 66). Aquí, Georges May habla de la unidad que vertebrará cualquier autobiografía y que, por ejemplo, le diferencia de lo fragmentario del diario íntimo. El mismo hecho de abordar la “multiplicidad de su pasado desde la unicidad del presente” (69), afirma, sería una marca de esa pretensión de unidad. Así pues, las autobiografías se presentan como un repaso por las distintas etapas que han conducido a su protagonista a convertirse en el narrador que ahora escribe.

En nuestro caso existen particularidades inherentes al tema tratado; no obstante, podemos, desde luego, seguir hablando de unidad, pues el narrador sirve todos los elementos que puedan resultar pertinentes para la conversión, aglutinante último del texto. La experiencia de la conversión es el núcleo al que se dirigen todos los elementos narrativos como los radios de una circunferencia, pues en última instancia todo gravita en torno al acontecimiento concreto de la hierofanía.

Ver, a hechos consumados, la vida como un vector, implica percibir una direccionalidad concreta en los actos. En las conversiones súbitas al catolicismo aquí tratadas, esta visión providencial de la historia resulta del modelo judeocristiano y exige una teleología en la vida del hombre. Habría un destino, establecido por Dios *in illo tempore*, que cada sujeto tiene que descubrir en ese “ir haciéndose” hasta completar el plan divino. García Morente dirá después de su conversión: “¡Querer libremente lo que Dios quiera! He aquí el ápice supremo de la condición humana.” (41).

Desde luego se trata de una visión religiosa que, si predominó durante toda la Edad Media en Occidente, con el Renacimiento primero y luego con la Ilustración, sería socavada por concepciones más secularizadas, de forma que, por ejemplo en el Romanticismo, se repitió con frecuencia el debate acerca del fátum y no necesariamente ligado al modelo religioso:

Aunque Voltaire no fue el primero en declarar que ya era hora de terminar totalmente con la historia providencial, se convirtió en un verdadero portavoz del deseo de estudiar el pasado humano como expresión de la necesidad que tiene el hombre de justificar su existencia por medio de la construcción de una vida civilizada y por el hecho de darle un sentido a la vida que no tendría si el hombre no se lo otorgara creándose su propio fin. De esta forma, ese cambio hacia una concepción laica de la civilización dejó atrás la visión providencial de la historia. (Weintraub 31)

Quebraría así el modelo, al menos como universalmente aceptado, siendo el hombre capaz de encontrar justificación —o no— en los hechos en sí, sin necesidad de un plan trazado de forma exógena. No obstante, en estos tres autores palpita un rescate del modelo providencialista, aunque no sin particularidades que en seguida se verán. El redescubrimiento del actante divino hace que la escritura de los hechos vuelva a tomar cariz teleológico y religioso, pues como dice el profeta Jeremías en Jr. 1,5: “Antes de haberte formado yo en el seno materno, te conocía, y antes que nacieses, te tenía consagrado”.

Construidos en torno al acontecimiento, los testimonios de conversión súbita traen a colación los elementos del pasado que puedan ser pertinentes para su mejor evaluación. Por lo tanto, se hablaría de una revisión del pasado en virtud del acontecimiento central. Se produce, por así decirlo, una discriminación de lo pretérito. Ahora bien, ¿qué criterios se siguen para la discriminación? Dependerá de la perspectiva que asuma cada autor. En el caso del español, por ejemplo, los hechos relevantes serán aquellos que contribuyan a dar una explicación somática o fisiológica de la teofanía, lo que le llevará a narrar con detalle la situación de angustia en que estaba inmerso; incluso cataloga lo que comió, bebió y horas de sueño de que disfrutó. En el caso de Frossard, quien también especifica los más nimios detalles previos al acontecimiento, vemos un recorrido autobiográfico mucho más dilatado para, en este caso, resaltar lo insospechado de la conversión y, por consiguiente, la gracia inmotivada de Dios. En Claudel, por último, asistimos a una descripción centrada en su cosmovisión y estado anímico. En definitiva, los tres ponen de relevancia las razones que pueden dar una explicación empírica de la experiencia para luego constatar, desde su punto de vista, que ninguna

resulta plausible. Así, además, se validan como testigos fiables en tanto que no ignoran, sino que constatan y evalúan, las posibles explicaciones o críticas que pudieran argüirse con vistas a deslegitimar el acontecimiento.

La teofanía convoca en el relato a todos aquellos sucesos que, según el parecer del autor, le dirigieron hasta el momento ontológico y que sólo ahora, gracias al descubrimiento de su destino, es capaz de dilucidar. Si bien en algunos casos esto puede parecer un proceso impostado que responde a la inclinación del hombre a buscar sentido, en la conversión súbita se convierte en consecuencia lógica de la nueva estructura descubierta: si Dios, que conoce y traza el camino de los hombres, realmente existe, la historia de cada sujeto tiene que ser revisada a la luz de este descubrimiento porque nada es fortuito. No se trata, por tanto, de que el narrador, en pos de dotar de un sentido a su trayectoria, manipule el tratamiento del pasado según su idea; sino que, confirmada la actividad de la Gracia —como intervención providencial y efectiva de Dios en la vida del hombre—, el narrador se ve obligado a revisar lo anterior bajo esta perspectiva totalizadora e ineludible. En resumen, la confirmación de la providencia divina obliga a adquirir una narración según el modelo providencial-histórico.

No obstante, estos casos presentan algunas particularidades que no se pueden dejar de anotar. Debido a lo insospechado de la conversión, los precedentes, más que encaminarnos a la conversión, parecen alejarnos. Principalmente en los casos franceses, y sobre todo en Frossard, los acontecimientos narrados parecen predecir cualquier cosa antes que una conversión al catolicismo y lo subraya el narrador para destacar la falta de merecimiento del protagonista y, por ende, la generosidad amorosa de Dios. Aquí no hay un ascenso por los distintos niveles místicos a base de privaciones y sacrificios, sino la irrupción de Dios que, por iniciativa propia, decide revelarle la verdad a un sujeto sobre la más antigua de las cuestiones. ¿No cabe, entonces, hablar de una selección del pasado? Sí, pero en sentido negativo. El autobiógrafo presenta los hechos de su vida que más parecen desintonizar con cualquier inclinación religiosa. Así, se pone especial hincapié en los aspectos religiosos del pasado, pero para que el lector compruebe cómo reacciona ante ellos negativamente. Por consiguiente, los antecedentes que se nos presentan en su mayoría no son escalones ascendentes hacia la conversión, sino todo lo contrario. En tal caso, la discriminación del pasado iría encaminada al silenciamiento de

elementos que predispusieran a la conversión. Estaríamos ante el debate: creer o desconfiar del narrador. En un principio, no hay razones para desconfiar del pacto, asumiendo, claro está, posibles manipulaciones inconscientes para la mejor consecución del objetivo: demostrar la generosidad y magnanimidad del Dios existente.

Mucho menos protagonismo, en cuanto a extensión, recibe el periodo posterior a la conversión, más aún considerando, como se ha dicho, que nuestras autobiografías son parciales, pues relatan la existencia del hombre antiguo hasta su segundo nacimiento gracias al encuentro con Cristo. No obstante, está presente en los tres casos y lo está para verificar la efectividad del cambio, a modo de epílogo.

La importancia de estos epílogos reside en la comprobación de las consecuencias, lo que, a su vez, sirve para demostrar la fuente de que mana la experiencia. Así, para constatar la ejemplaridad del cambio, el epílogo recalca las consecuencias benignas que tuvo la epifanía, confirmando su efectividad y origen. Se cierra entonces el tríptico: antecedentes-conversión-consecuencias, pues la demostración de los efectos obrados en la vida del sujeto pasivo también es necesaria para la comprensión del proceso y la constatación de la presencia efectiva del sujeto activo, Dios.

6. Estructura y estilo

La pretensión de objetividad y verosimilitud de estos testimonios aconseja un estilo que podría llamarse neutro o no-estilo (Fernández Prieto 425). En pos de la credibilidad, Claudel limpia su usual estilo recargado para aproximarse a una crónica aséptica de los acontecimientos tanto objetivos como subjetivos. Pretende paliar cualquier color autoral que pudiera interponerse entre lo narrado y el lector, evitando así la sospecha de que se haya producido alguna interpretación tergiversadora. Por medio del orden no marcado de la oración, la contención adjetival y la concreción léxica, el autor aparenta presentar los hechos tal y como fueron, sofocando cualquier absceso de retórica o lirismo que interpondría al autor entre el lector hipotético y la realidad que se le presenta.

Desde luego, la objetividad es imposible para el relato en primera persona de un suceso presenciado o sufrido por un único testigo, esto es, el testimonio es irremediamente subjetivo; lo que no implica que sea mendaz. Ahora bien, por medio del estilo aséptico se busca trasladar con fidelidad y verosimilitud algunas de las características que adornaron el

fenómeno. En primer lugar, inmotivado: su aparición no depende del sujeto paciente, sino que la iniciativa parte del actante divino. En segundo lugar, autónomo significativamente: el testigo no presencia un hecho extraordinario que luego interpretará, sino que la teofanía impone su propia significación. De esta forma, aunque con la subjetividad propia de la primera persona, la elección estilística de los relatos va encaminada a subrayar la iniciativa divina frente a la pasividad del narrador y testigo, siendo la experiencia donadora de un sentido que en ningún caso el escritor puede escatimar debido a su sobreabundancia fenomenológica. En definitiva, el protagonista busca presentarse como testigo fidedigno de un acontecimiento autónomo, que no depende de su interpretación.

En la misma línea, la estructura idónea es la menos marcada, lo que le libra de cualquier acusación de reelaboración literaria y, por tanto, de cualquier sospecha de ficcionalización. La autobiografía, que pretende disociarse de la novela para ser tomada como verdad, debería seguir por tanto una estructura sucesiva y lógica, libre de artificio, para conseguir impresión de verosimilitud. Se trata de una convención más del pacto: la ordenación no marcada del relato incrementa la sensación de sinceridad.

Sucede igualmente en los casos paradigmáticos de san Pablo y san Agustín. Tanto en Hch. 22, 3-21 como en 26, 9-20, es el propio Pablo, aunque recogido en el libro lucano, quien en primera persona relata su conversión. Respetando la cronología de los acontecimientos, expone los antecedentes pertinentes —era fariseo perseguidor de cristianos—, relata la conversión —encuentro camino de Damasco— y apunta las consecuencias —apóstol por elección divina—. Agustín, por su parte, hace lo propio y, mediante el relato en primera persona, recorre todo el pasado que tuviera relevancia en su itinerario intelectual y religioso. Finalmente, en el capítulo XII del libro VIII, narra su conversión definitiva, dejando los libros IX y X para confirmar las consecuencias y exponer algunas conclusiones teológicas.

En tanto que unidad de acción en torno a la conversión y uso de la estructura tripartita, el testimonio de conversión se corresponde con en el modelo del relato tradicional según lo postuló Aristóteles en su *Poética* y que, además, supone la estructura no marcada que buscan estos testimonios. No obstante, la particularidad estructural de estos textos residirá en la descompensación de los componentes. El momento ontológico de la conversión, razón de ser de las otras partes, tanto por su carácter inefable como por su instantaneidad, recibe poco desarrollo. Asimismo,

las consecuencias o desenlace son apenas apuntados. La mayor atención la recibirán los antecedentes o introducción que acaparan la mayor parte del relato; incluso en el texto de Frossard, de mayor extensión, no es el momento de la teofanía el que se ve extendido, sino los antecedentes.

Claudiel, por su parte, como hiciera con el estilo, respeta enteramente el principio de ordenación no marcada del relato. Su estructura es la más básica y lógica, evitando cualquier salto o digresión respecto al hilo principal. Avanza unidireccional y cronológicamente con una distribución equilibrada de los párrafos. En definitiva, un respeto absoluto por la neutralidad estructural del relato.

No es el caso de Frossard, quien emplea técnicas novelescas de dilatación, narración intercalada y saltos temporales; particularidad achacable a la mayor extensión de su relato. Juega durante toda la obra con las expectativas del lector de encontrar la narración de la conversión súbita, motivo por cual se acercó al libro *-Dios existe, yo me lo encontré-*. Estas técnicas novelescas hacen que se fracture la ilusión de simbiosis entre relato e historia. La mano del narrador, reordenando lo pasado, queda patente. Sin duda, en cualquier caso, incluido el de Claudiel, se produce una reorganización y discriminación, el problema aquí reside en la apariencia. Sabiendo que cualquier relato de un hecho pasado es necesariamente una reelaboración, no habría razón para dar más crédito o presuponer más autenticidad en Claudiel que en Frossard; sin embargo, la sensación de respeto de los hechos es más notoria en el caso del poeta por la estructura y estilo de su testimonio. Se trata de la importancia del lector para el pacto: no sólo se debe ser veraz, sino también parecerlo.

Ahora bien, si Frossard, al emplear técnicas novelescas, se aleja de la crónica aséptica, consigue como contrapartida una mayor eficacia a la hora de interpelar al lector e implicarlo en la historia. Por medio de apelaciones, dilaciones, detalles personales aparentemente irrelevantes y breves prolepsis que anticipan la conversión, el lector ve incrementada su curiosidad, conoce mejor al protagonista y, por ende, la ejemplaridad a la postre se intensifica.

En García Morente encontramos la particularidad de lo epistolar. La comunicación de dos, quien se confiesa y quien acoge la confesión, tiene un plus de confianza dado lo restringido de la comunicación. En los casos de Frossard y Claudiel, al tratarse de sendas confesiones públicas, se pide también un pacto de credibilidad por parte de cada lector pese a la posible multiplicidad de éstos. Así, cuando en los tres casos se ha de presuponer

la honestidad y en todos cabe la posibilidad del engaño, lo que caracteriza la epístola de García Morente es lo restringido del destinatario: se trata de una carta privada que no fue difundida hasta la muerte de su autor —se ha dicho: durante su vida, fue pública su conversión pero no la teofanía que la originó.

Respecto a la estructura y el estilo, se da lo que cabría esperar en un texto de naturaleza epistolar: marcas de improvisación, como son las disculpas por lo extenso de la carta o por las reiteraciones, así como apóstrofes y marcas apelativas que son de esperar en una comunicación personalísima. El estilo es meridiano porque, ante todo, García Morente quiere transmitir su experiencia de la forma más meridiana posible; incluso hay cierta castración de elementos filosóficos que él barajaría. Pese a una estructura más improvisada que en los casos franceses, se puede seguir hablando de la presencia de los tres bloques principales: antecedentes-conversión-consecuencias. Si la particularidad de Frossard residía en la dilatación de lo previo y la de Claudel en la especificidad del proceso de conversión, lo propio y más suculento del caso Morente es el análisis racional que él mismo va desarrollando como primer analista insobornable de su relato.

7. Dar testimonio

La razón fundamental para la difusión es la necesidad de testimonio y prédica: el protagonista ha sido agraciado con una experiencia extraordinaria cuyo contenido es universalmente pertinente —“Lo que hemos visto y oído, no lo podemos callar” (Hch. 4, 20)—. Así, el primer valor a destacar sería el testimonial, eje definitorio de estos textos:

Es lo que ocurre, como se verá en seguida, con lo que hemos llamado testimonial. Este término debe entenderse como la obligación que sienten numerosos autobiógrafos de hacer que aquello de lo que fueron testigos privilegiados, por una razón u otra, no desaparezca con ellos. Si se les cree, esa obligación es tanto más imperiosa pues su testimonio corre el riesgo de ser más útil al público. (May 50)

Es éste el principal cometido de los textos: testimoniar un hecho que, por extraordinario y pertinente, no debe ser callado; salvo García Morente, que escribió con la intención de recibir asesoramiento espiritual al respecto

—aunque la responsabilidad no le fue ajena como parece indicar el que se ordenara sacerdote—. Así, nos acercáramos más al testimonio que a la autobiografía, ya que el núcleo de interés no reside en la historia de una personalidad, sino en un acontecimiento del que fueron testigos únicos y que, colateralmente, repercutió en la historia de su personalidad. El mismo Frossard afirma que no escribe para hablar de sí, sino para dar testimonio (166).

La existencia de Dios, que el narrador corrobora por su experiencia, es importante para cualquier lector de cualquier parte del mundo. De esta manera, si en toda autobiografía hay un componente interior (creación de la imagen de uno mismo) y otro exterior (comunicación testimonial), aquí el segundo cometido será el fundamental. El autor no escribe para reordenar o encontrar el sentido de su vida, sino para hacer al lector partícipe de una verdad que él ha descubierto —más bien le ha sido dada— experimentalmente. Se subraya así la relevancia pública del escrito. En resumen, la preponderancia del valor testimonial provoca que estos textos sean de divulgación más que de interiorización; no ha de olvidarse que existe, por así decirlo, un imperativo de prédica, un impulso de *propagatio fidei* en la mayoría de las religiones. Así: te cuento mi experiencia (acto cognoscitivo) para moverte a la conversión (acto performativo).

En muchos casos de escritos autobiográficos religiosos, se encuentra lo que se denomina como protréptica, es decir, un modelo de conducta para vivir en gracia de Dios, una proposición de *imitatio*. En los casos de conversión súbita, como en las hagiografías de pecadores arrepentidos, no hay un modelo de imitación anterior a la conversión, ya que la existencia previa del protagonista es impía y Dios irrumpe inmotivada e inesperadamente. Todos los antecedentes, que en estos textos copan el grueso del relato, dibujan un antimodelo que, a raíz de la epifanía, es subvertido.

El imperativo de prédica de estos testimonios no se concreta por la vía de la imitación, sino por medio de la constatación y la comunicación: Dios existe, es providente y ama a cada uno por su nombre. Se invita pues a los lectores a vivir según este descubrimiento. Todo el itinerario de antecedentes no son hitos que encaminaban a la conversión y que puedan ser seguidos por quien quisiera arribar al mismo puerto, sino elementos que recalcan la bondad y gratuidad de la intervención divina. En definitiva, el caso concreto no es extrapolable, únicamente lo es su conclusión general: Dios existe y es amoroso. Según esto, los testimonios de conversión súbita se emparentan con el *Magnificat*, entonado por María en su visita

a Isabel (Lc. 1, 39-45), en tanto que alabanza de la generosidad divina al haber intervenido providencialmente a favor de ellos. No en vano, Claudel escribió en 1907 un poema que versaba sobre su conversión y lo tituló, precisamente, *Magnificat*.

8. Posible contenido apologético

En muchos casos se ha establecido una relación directa entre la autobiografía y la apologética, llegando incluso Gusdorf a afirmar que en toda autobiografía hay un cometido más o menos claro de apología o teodicea personal (14). No obstante, esto es matizable y exige ciertas consideraciones en nuestro caso. Es conocido el valor apologético que han tenido muchos escritos autobiográficos, también en el terreno religioso: es el caso de los testimonios en estilo directo que se conservan de la conversión de san Pablo, tanto ante el rey Agripa (Hch. 26, 9-20) como ante los judíos de Jerusalén (22, 3-21); en ambos casos el apóstol relata su conversión como defensa ante sus acusadores.

En los textos aquí analizados hay sin duda una apología de Dios en tanto que alabanza; sin embargo, ¿hay también apología de índole personal? García Morente, al menos con la información de que se dispone, no tenía ninguna necesidad de justificarse ante Lahiguera —originalmente el único destinatario de la epístola—. Claudel no publicó su caso con ánimo de defensa, sino venciendo un sentimiento de pudor a petición de un amigo editor que creyó sería de utilidad para sus lectores. Por último, Frossard no traza un autorretrato muy favorecedor de sí mismo y además no utiliza la revelación para legitimarse como “apóstol”, como hiciera san Pablo.

A excepción de García Morente, caso particularísimo como se ha visto, Claudel y Frossard sí insisten tanto en su salud mental como en el completo desarrollo de su personalidad en el momento de la teofanía, evitando así las posibles suspicacias que pudiera generar su testimonio. Ni Claudel ni Frossard pretenden convencernos de la rectitud de su vida ni de lo acendrado de su religiosidad, sino que quieren comunicarnos un hecho vinculante: Dios existe y se me ha presentado de imprevisto, sin intervención por mi parte y sin que yo mostrara disponibilidad. En consecuencia, esta defensa de la integridad mental del autor servirá para que su descrédito no se extienda a la teofanía. Siendo el testigo único, ha de presentarse como cuerdo y creíble para que el lector confíe en la veracidad de lo que vio.

Así pues, amén de la apología divina, no podemos hablar de una

apología del narrador en sí mismo, sino del testigo respecto al hecho, a tenor de los dos valores fundamentales que se le otorgan al acontecimiento:

- a) Dios existe.
- b) Se me ha presentado de improviso, como único testigo, y sin inter-vención ni predisposición por mi parte, luego Dios es magnánimo.

9. Conclusiones

En la disparidad de formatos –un artículo, un libro y una carta privada que no estaba destinada a su publicación–, los tres casos desenvuelven un esquema común que, si bien roba de la autobiografía, de la crónica y del testimonio, reivindica un *modus loquendi* propio e irrenunciable. Lo visto parece apuntar una serie de particularidades que obligan a tratar los testimonios de conversión súbita de forma específica, bien como crónicas de experiencias de vida nueva, bien como autobiografías centradas en la existencia previa al nuevo nacimiento que implica la conversión.

Se ha comprobado que el rasgo fundamental es el desarrollo en tres partes fundamentales: a) Antecedentes que, por un parte, sirven para subrayar lo insospechado del proceso y, por otra, para validar al protagonista como veedor creíble; b) momento ontológico que, pese a suponer el núcleo y reclamo de los textos, recibe poco desarrollo a tenor de su naturaleza inefable; c) consecuencias en que el autor describe los cambios producidos en su vida y da muestras de ello. Todo respaldado por un estilo y estructura concretos que trabajarán en pos de la verosimilitud ansiada en un texto que quiere ser tomado por dicho de verdad.

En definitiva, estos textos son producto de la particularidad y relevancia del tema que tratan, así como de la circunspección de su autor a la hora de relatarlo. El narrador y protagonista debe ponerse ante el paredón de la opinión ajena para relatar un suceso que puede escamar a los creyentes, por la aparente predilección divina, y a los alejados, por lo inexplicable y milagroso del suceso en una época marcada por el positivismo y el materialismo. Situación peliaguda que fuerza a un modo de exposición concreto caracterizado por la sinceridad –tanto real como aparente– y la transparencia –tanto de contenido como de forma–, y ello de un asunto que rebasa toda

capacidad racional y posibilidad comunicativa, he ahí la paradoja de este corpus. Si para dar a conocer la teofanía hubieran valido infinidad de formas, para hacerla creíble puede que sólo sirviera ésta.

OBRAS CITADAS

- Aristóteles. *Poética*. Trad. Alicia Villar Lecumberri. Madrid: Alianza, 2008.
- Bruss, Elizabeth. "Actos literarios". Trads. Eduard Ribau Font y Antònia Ferrá Mir. *Anthropos* 29 (1991): 62-79.
- Cepeda y Ahumada, Teresa. *Libro de la vida*. Madrid: Cátedra, 1990.
- Claudiel, Paul. *Oeuvres complètes*. París : Gallimard, 1965.
- De Man, Paul. "La autobiografía como desfiguración". Trad. Ángel G. Loureiro. *Anthropos* 29 (1991): 113-118.
- Eliade, Mircea. *Iniciaciones místicas*. Trad. José Matías Díaz. Madrid: Taurus, 1958.
- Fernández Prieto, Celia. "Enunciación y comunicación en la autobiografía". *Autobiografía en España: un balance*. Eds. Celia Fernández y M^a Ángeles Hermosilla. Madrid: Visor, 2004. 417-432.
- Frossard, André. *Dieu existe, je L'ai rencontré*. París : Librairie Arthème Fayard, 1969.
- García Morente, Manuel. *El "Hecho Extraordinario"*. Madrid: RIALP, 2002.
- Gusdorf, George. "Condiciones y límites de la autobiografía". Trad. Ángel G. Loureiro. *Anthropos* 29 (1991): 9-18.
- Hernández Rodríguez, Francisco Javier. *Y ese hombre seré yo: La autobiografía de la Literatura Francesa*. Murcia: Universidad de Murcia, 1993.
- Hipona, Agustín. *Las confesiones*. Ed. Olegario García de la Fuente. Madrid: Akal, 2003.
- Lejeune, Philippe. *El pacto autobiográfico y otros estudios*. Trad. Ana Useros Martín. Madrid: Megazul-Endymion, 1994.
- May, George. *La autobiografía*. Trad. Danubio Torres Fierro. México: Fondo de cultura económica, 1982.
- Pozuelo Yvancos, José María. *De la autobiografía: teorías y estilos*. Barcelona: Crítica, 2006.
- Prado Biezma, Javier, Juan Bravo Castillo y María Dolores Picazo.

Autobiografía y modernidad literaria. Murcia: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1994.

Weintraub, Karl. "Autobiografía y conciencia histórica". Trad. Ana María Dotras. *Anthropos* 29 (1991): 18-33.

Yepes Álvarez, Juan. *El cántico espiritual: según el manuscrito de las Madres Carmelitas de Jaén*. Madrid: Espasa-Calpe, 1962.