ABRIR SEGUNDA PARTE

TERCERA PARTE. DESDE LA GENERACION DEL 98 HASTA NUESTROS DIAS

CAPITULO I. EN LA PROSA

JOSE PEDRO PEDRAZA Y PAEZ

Son muy escasos los datos biográficos que podemos aportar sobre Pedro José Pedraza y Páez. La Enciclopedia universal ilustrada (Espasa) en su tomo 42 dice de él: "Escritor español, nacido en Antequera en 1877. Estudió en la villa natal, luego en Málaga y finalmente en Roma, el derecho y la teología. Entre otros trabajos suyos menconaremos El duelo, El suicidio, ¿Existe Dios?, La inmortalidad del alma, Fe y ciencia, La autoridad social, Monos y toreros, etc".

Por su parte, la Gran enciclopedia de Andalucía no aporta nada nuevo a lo dicho por la famosa Enciclopedia, a la que parece haber copiado la breve reseña biográfica que incluye en el tomo VI (1), la cual es innecesario citar. Ni la andaluza ni la universal mencionan la novela que nosotros vamos a estudiar, cuyo título es Los hugonotes.

Con Los hugonotes (ca.1920), estamos ante una novela popular de amor y religión. Todas las novelas de este carácter buscan el fin primoridial de entretener. Pero Pedraza llega, en algún momento, a la denuncia de las circunstancias político-criminales que enmarcan la acción concreta de la novela. Así reprueba el reinado de Carlos IX, la volubilidad del monarca y el fanatismo y la alevosía del asesinato desencadenado en la noche del 23 al 24 de agosto de 1572 (p.113) (2).

El problema político-religioso de los hugonotes se remonta a los reinados de Francisco I y Enrique II. Pero es bajo la soberanía de Carlos IX, cuya política mueve en la sombra su madre, la astuta Margarita de Médicis, cuando se desarrolla, durante un breve período temporal, el conflicto planteado por Pedraza entre los sentimientos y la rivalidad religiosa.

Un triángulo de novela popular

Los personajes princpales son tres: El joven conde de Nevers, a quien conocemos en su castillo de Turena, es de los llamados católicos políticos, es decir, de los que transigen y contemporizan con los hugonotes. Además de este noble existe Raúl Nangys, jefe hugonote de convencidos principios; y la bella Valentina, de dieciocho años, hija del ultracatólico barón de Saint-Bris. Los tres conforman un triángulo sobre el que se estructura la novela.

Nevers y Valentina están comprometidos. Pero un hecho fortuito hace que se interponga Raúl: la ayuda que éste dispensa a Valentina en una situación apurada hace surgir el amor entre ambos y provoca la ruptura con Nevers. No obstante, la fidelidad ideológica del hugonote y el alto sentido del honor obstaculizan la consumación del matrimonono entre ambos. El conflicto amoroso-ideológico está planteado. La cuestión política y religiosa sirve de contexto a este conflicto y será la encargada de hacer rodar los acontecimientos hasta la muerte final de los tres protagonistas, víctimas de un fanatismo parricida.

Hay en esta breve narracicón muchos elementos de la novela popular. Aparte este problemático triángulo que conforma la arquitectura de la novela, también el aspecto físico de estos personajes se ajusta a los modelos propios de este tipo de novela popular. El conde de Nevers es:

> "fiero, arrogante, varonilmente hermoso y dotado de valor rayano en la temeridad, instruido y de inteligencia nada común; había tomado parte en la últimas campañas contra los hugonotes y pertenecía a los católicos llamados políticos por su temperamento de conciliación sin abjurar de sus ideas" (p.25).

El jefe de los hugonotes rivaliza con éste en atributos físicos:

> "Era Raúl de Nangys un apuesto joven, de arrogante porte, elevado de

estatura, ancho de hombros, fornido, de tez bronceada, barba sedosa y rizada, negra como sus ensortijados cabellos, de ojos rasgados y endrinos que acariciaban y sonreían a la vez" (p.28).

La protagonista Valentina de Saint-Bris ha de corresponder a la apostura de esos dos hombres, y resume también en su persona todas las cualidades de una heroína de la novela popular: joven, rubia, de belleza excepcional (p.63), ejerce un poder sobre los hombres por medio de una mirada fascinadora (p.35).

No nos debemos permitir más detenimiento en estas cuestiones marginales. Si señalamos estos detalles es para justificar que Los hugonotes se ajusta al género de novela popular. Tanto el físico de los personajes principales, las acciones que llevan a cabo y el estilo empleado, son elmentos presentes en las narraciones de este tipo (3).

El protestantismo

Entrando ya directamente en la cuestión del protestantismo, podemos distinguir dos planos: el correspondiente al de los hugonotes en general y su comportamiento político mantenido históricamente hasta el momento actual de la acción, agosto de 1572; y el perteneciente a los personajes individuales que directamente toman parte en la novela.

Comenzando por éstos, hay que decir que la nómina queda reducida al joven Raúl de Nangys y su escudero Marcelo. Del galán hugonote ya hemos señalado su apostura física. Desde el punto de vista ideológico, se caracteriza por un extremado sentido del honor religioso que le lleva a sacrificar siempre el amor en aras de su ideología. Uno de los momentos más críticos de la acción tiene lugar en el palacio de la reina Margarita de Navarra. Esta soberana ha actuado como instigadora y medianera para facilitar la unión entre Valentina y Raúl. Basada en la política de acercamiento entre católicos y hugonotes puesta en práctica por Carlos IX, dispone unos esponsales en su palacio, adonde Raúl acude literalmente a

ciegas. Llega el momento en que el padre de Valentina debe entregar su hija al joven hugonote y con gran sorpresa general éste no aceptará la entrega por cuestiones de honor. El autor parece cumplir con el principio de Lope de Vega asentado en El arte nuevo de hacer comedias, según el cual "las causas de la honra son mejores, porque mueven con fuerza a toda gente" (4). Raúl se excusará ante la reina, que preside el acto, con estas palabras: "Puedo hacer a Vuestra Majestad el sacrificio de mi vida, pero no el del honor" (p.77). El público asistente queda desconocertado. Allí está también el conde de Nevers a quien el hugonote se dirige en términos en que a la cuestión del honor religioso parece añadirse una escrupulosidad amorosa: "El más indigno de los hugonotes no tomará por esposa a la que ha sido vuestra amante" (p.77). La renuncia de Raúl deja paso libre al matrimonio con el conde de Nevers. Honor y prejuicio serían los caracteres que definen la personalidad de Raúl. Su escudero Marcelo destaca como un convencido misógino. Funda su aversión a la mujer en la Biblia, y la considera de esta manera:

> "La mujer es la imperfección misma-prosiguió Marcelo, imperturbable, como un pastor evangélico que predicase castidad-. Es voluble de lengua, tarda en el paso, pronta en la ira, tenaz en los odios, envidiosa, débil, haragana, murmuradora..." (p. 51).

Y en una nueva andanada antifeminista llegará a identificarla con "una serpiente escondida entre hierbas" (p.51), expresión con resonancias bíblicas que además nos recuerda al aviso contra el amor que hizo el gran desamorado Góngora (5).

Estas prevenciones contra la mujer chocan sin embargo con la abyección moral que se atribuye a un grupo de hugonotes sentados alrededor de una mesa en una taberna cercana al Sena:

> " A poca distancia de éstos, rodeando otra mesa en la que el vino corre por su tablero, con los cubiletes volcados, un grupo de hugonotes, ebrios todos ellos, manifiestan sus odios y se excitan

mutuamente al exterminio de los católicos, animándose con la esperanza de rico botín y la violación de las esposas y las hijas de sus enemigos" (p.81).

Dejemos a los hugonotes que viven en el mundo de la novela y pasemos a ver las consideraciones que se hacen sobre su actuación en los enfrentamientos que han tenido históricamente con los católicos. En este plano, que podríamos llamar histórico-político, los calvinistas franceses aparecen como grupo ideológico desagradecido con la amnistía que se les concedió en determinados momentos del pasado reciente. También parece que actuaron con poca sensatez en circunstancias concretas. Iban movidos por ambición de poder y con ello ponían en peligro la corona de Francia. El conde de Nevers, que como sabemos era un católico conciliador, expone así su comportamiento:

"Los hugonotes, insolentados como nunca, en la creencia de que se les temía, desconociendo la generosidad con que fueron amnistiados, dieron motivos más que sobrados con su conducta audaz e ilegal a crueles represalias. En los lugares en que eran los más fuertes, maltrataban inhumanamente a los católicos y arrojaban a nuestros sacerdotes de sus templos; trocaban temerariamente los papeles y dieron lugar a la segunda guerra, tras cuatro años de tregua, empleados por su parte en tramar conjuras para sorprender a la corte y apoderarse del gobierno de la nación: no era ya el fanatismo religioso, sino la defensa del trono la que hizo empuñar nuevamente las armas a los católicos. ¡Los hugonotes, insensatos, no tuvieron en cuenta que Enrique II, el débil niño, había dejado de existir, que el cardenal de Lorena habíale reemplazado, no usurpando el poder, sino ejerciendo legalmente la regencia, la madre de nuestro soberano actual, la astuta Catalina de Medicis!" (p.18-19).

Para tales aseveraciones el conde Nevers se funda en los hechos históricos; según los cuales, las tres guerras civiles habidas hasta la fecha entre católicos y hugonotes confirman que estos últimos iban guiados

por ambiciones políticas. Como el hugonote Coligny es consejero del joven monarca Carlos IX, su madre, la 'astuta' Catalina, considera perjudicial su influencia y por eso decide acabar con su vida. El atentado falla. Y, dado que todos los testimonios históricos demuestran que ante las agresiones los protestantes franceses se crecen, existe el temor de una nueva guerra civil. A fin de evitarla, se urde la trama de acabar con ellos a traición. Para el ultracatólico barón de Saint Bris, padre de Valentina, se trata de "un paso sabiamente meditado, para acabar con los males que afligen a la nación" (p.103). De este modo y desde esta perspectiva, la matanza es una necesidad de Estado conducente a evitar el derribo del altar y del trono que los hugonotes ponen en peligro. Estos se presentan, pues, como traidores y enemigos del altar y de la corona. El anciano padre de Valentina justifica los planes trazados por Catalina y la aquiescencia del rey Carlos IX:

> "Y Carlos IX, justamente indignado por la horrible felonía de los miserables en quienes había depositado su confianza y enterado de los nefandos planes traidores, no ha vacilado en aprobar incondicionalmente y con verdadero entusiasmo el proyecto de su madre, que no es otro que el de exterminar a todos los enemigos de la religión, a todos los enemigos del rey" (p.104).

Esta conducta de los calvinistas es reprobada por el autor, quien parece hablar por boca del joven conde de Nevers; pero también reprueba la manera de solucionar el problema. El conde de Nevers a quien se ha informado, como a los demás católicos, del <u>modus operandi</u> se declarará contrario al procedimiento y así lo hara saber a Saint-Bris.

<u>La conversión y el parricidio</u>

Esta oposición provocó su detención, pero burló la vigilancia de los guardias, se lanzó a la calle y tomó parte en la lucha al lado de los hugonotes. Descubiertos por los sicarios del anciano Saint-Bris, es apuñalado por la espalda. Valentina, recién desposada, es viuda.

Este paso a las filas de calvinistas no es por acercamiento a su ideario, sino como una forma de oposición a la infamia que suponía participar en la ejecución del plan preparado por Catalina. Valentina, por su parte, también va a hacer lo propio cuando contemple el cuadro espantoso que ofrecen las víctimas; y viuda ya, cambiará la propuesta de huida que hizo al joven Raúl por el grito de venganza de los muertos y la identificación con los protestantes:

> "¡Véngalos, Raúl, véngalos! Los enemigos de tu fe son mis enemigos, los asesinos de tus hermanos sólo pueden causarme horror y repugnancia. ¡Lucha, amor mío, defiéndeles, protege a esos infelices hugonotes que con su martirio me han convertido a su fe! ¡Soy tu esposa, tu hermana en religión! (p.121-122).

Para consumar su nuevo matrimonio, ahora con Raúl, y en el que actuará como testigo el malherido Marcelo, penetran en la iglesia; pero antes de cumplir tales deseos invaden el templo las bandas de los católicos dando muerte a los contrayentes. La ceguera que produce el fanatismo y la crudelísima infamia del padre de Valentina ponen fin a la novela con este parricidio:

> "¡Muere, maldita!, rugió el barón de Saint-Bris, y antes de que aquellos malvados que le acompañaban pudieran impedirlo, hundió el puñal en el pecho de su hija, que cayó exánime sobre el cuerpo de Raúl" (pp.123-124).

El abominable asesinato está hecho aquí sin alevosía, al contrario de lo que ocurría en Católicos y hugonotes, de Perrín y Vico; y sobre todo en el crimen histórico cometido por Alfonso Díaz en la persona de su hermano, el luterano Juan, en el siglo XVI (6).

Al principio decíamos que los personajes y la acción conferían a la novela el calificativo de popular. En los aspectos formales existen

también rasgos propios del género, tales como exclamaciones populares frecuentes (¡demontre!, p.35; ¡cielos!, p. 53; ¡zapateta!, p.59;etc.); epítetos típicos, muchas veces con un regusto libresco (abundosa y blonda caballera, p.63); uso a veces de algún término desconocido del público lector, como la palabra nema (p.59) para referirse al cierre de la carta; etc. Señales todas ellas de ese estilo que, como dice Amorós, "oscila entre el popular y el deseo de ennoblecer la expresión" (7).

NOTAS

1. Sevilla, Promociones Culturales Andaluzas, 1979.

2. Todas las citas las hago por Los hugonotes, Barcelona, Ramón Sopena, S.a. (circa 1920).

3. Hemos tenido en cuenta para estos detalles las características observadas por el profesor Andrés Amorós en Sociología de una novela rosa, Madrid, Taurus, 1968; especialmente el capítulo II: "Los héroes". Remitimos allí al lector para comprobar los rasgos que tiene en común con los personajes de la novela popular que estudia el citado profesor. Sobre la tragedia histórica ocurrida en esta famosa noche de 1572 existen dos piezas dramáticas en nuestra literatura de mediados del XIX aunque no son originales. Ramón de Navarrete tradujo del francés La noche de San Bartolomé de 1572. Es un drama en cinco actos para representarse en Madrid el año de 1847. Madrid, imprenta de Vicente Lalama, 1848.

   Por su parte Luis Olona Gaeta tiene también La reina Margarita, drama histórico en seis actos, imitado del que escribió en francés Alejandro Dumas con el título de La reina Margot. Se representó en el teatro de la Cruz, el 16 de febrero de 1848, Madrid, Imprenta de Vicente Lalama, 1848.

4. Citado por Américo Castro, De la edad conflictiva, Madrid, Taurus (Persiles), 1961, p.54.

5.- En el soneto de 1584, imitado de otro del italiano Tasso, que comienza con el verso "La dulce boca que agusta convida", leemos estos dos versos:

   "Amor está, de su veneno ornado,
   cual entre flor y flor sierpe escondida".

   (Luis de Góngora, Poesía, edición de José Manuel Blecua, Zaragoza, Ebro (Biblioteca Clásica), 1972, p.51.)

6. Sobre el bárbaro fratricidio cometido por el conquense Alfonso Díaz, véase Américo Castro, "Unidad de creencia y honor nacional", en De la edad conflictiva. Crisis de la cultura española en el siglo XVII, 3ª edición muy corregida y ampliada, Madrid, 1972, pp. 89-95. También Samuel Vila, Historia de la Inquisición y la Reforma en España, Tarrasa, Clie , 1977, pp. 165-170. Esta es protestante. Y sobre todo Marcelino Menéndez Pelayo, Historia de los heterodoxos españoles, I, Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1967, pp.833-845.

7. Op. cit. p. 63. En esta misma página el profesor Amorós señala el uso de la palabra nema en las novelas rosa de Corín Tellado.

CONCHA ESPINA

Las referencias al protestantismo en la extensa obra de Concha Espina (1879-1955) son muy breves y guardan relación con el mundo anglosajón, británico y norteamericano.

Determinados aspectos protestantes están vinculados con ese mundo y se encuentran en dos novelas de la escritora santanderina: El metal de los muertos (1920) y Victoria en América (1945).

El metal de los muertos

Este título es, junto con La esfinge maragata, lo más valioso de la novelística de Concha Espina. Eugenio García de Nora la considera "una novela excelente" (1) y constituye una denuncia moral de la explotación que sufre un pueblo minero por la codicia de una empresa británica.

La acción de la novela se centra en Nerva, núcleo minero cuyos habitantes viven en una especie de reino de infelicidad y pobreza, "resultado vivo y doliente de la enorme explotación" (p. 104) (2). Son los años de la segunda década del siglo XX (véase página 166) y bajo los nombres novelescos se esconde la realidad geográfica de la cuenca minera de Ríotinto (3).

Los hermanos Garcillán, periodistas de La Evolución órgano de los socialistas, descubren este mal remansado y comienzan a denunciarlo en su periódico. De pronto los informes y denuncias de la situación laboral de los mineros dejan de publicarse debido al soborno de que ha sido objeto el periódico por parte de la empresa. Y con el mismo propósito de comprar su voluntad, estos periodistas destacados en la cuenca reciben la visita de un ingeniero inglés, llamado Jacobo Pmip (4). Pero sus pretensiones resultan infructuosas.

Este personaje al servicio de la compañía inglesa es de religión protestante. Pero para mejor cumplir las turbias y equívocas tareas diplomáticas que la compañía le enconmienda no duda en hacerse católico. He aquí el retrato de este converso, sobornista y bribón:

> "Este era el diplomático de la formidable casa Rehtron y Compañía. Le tenían los jefes por tan lince y psicólogo, que el mismo llega a creer en sus virtudes, elevándolas de categoría y proporciones con los años.
>
> Cuarenta había cumplido; cenceño, rasurado y menudo, parecía más joven. De su vida privada se contaban muchos escándolos, y con desdoro de su carrera, que no ejercía, ocupábase en empeños equívocos de vigilancia y captación, dirigiendo una red vastísima de espionaje y otra no menos turbia de catequesis. Para dar a ésta mayor intensidad renegó del protestantismo, su religión propia, haciéndose católico" (p.151).

Su conversión conlleva el cambio confesional de las escuelas de niños que, habiendo sido convertidos al protestantismo por los ingleses -en la novela, nordetanos-, vuelven ahora de nuevo al catolicismo.

> "A instancias suyas, las escuelas de niños, convertidos en protestantes por nordetanos con la cuota mensual de los obreros, cambiaron nuevamente de oración, y tal simulacro de conversiones se quiso estimar como un gran mérito que la empresa contraía en España" (pp. 151-152).

Este transformismo religioso permitió a Jacabo Pmip ascender de sueldo y de autoridad. Su cambio religioso recuerda, en cierto modo, a un capataz de minas que encontramos en El Intruso,de Blasco Ibañez. Su celo en la vigilancia del trabajo de los obreros le valió la protección del jefe de la compañía minera bilbaína y su elevación a la categoría de contratista. En señal de gratitud a este gesto, el contratista abrazó el protestantismo.

Sobre la dependencia que las escuelas tenían de la compañía inglesa podemos afirmar que, efectivamente, y por lo que se refiere a Huelva, pertenecían desde 1891 a la empresa inglesa R.T.L. Esta orgnización había propiciado en 1890 la erección de un edificio para la obra evangélica. Estaba constituido por tres secciones: escuelas para niños, jóvenes y párvulos; salas de lectura y de conciertos; y capilla para el servicio religioso. La fachada principal del edificio daba a la calle del Duque de la Victoria. Estos datos nos los suministra un informe del pastor Antonio Jiménez, de 1901, y publicado por la Revista Cristiana, que hacía constar lo siguiente:

> "Las escuelas evangélicas de Huelva, creadas en el año 1878, en el antiguo local antes mencionado, y trasladadas al nuevo en el mes de febrero del año 1890, pertenecen a la compañía de R.T.L. desde octubre del año 1891, y están bajo la dirección del misionero don José Johnston y de los maestros don Francisco Hierro [...] (5).

El nombre real de la compañía no coincide con el de Rehtron que nos da la novela. Curiosamente observamos que Rehtron, leído al revés se convierte en el término del inglés antiguo Norther; de este modo, Concha Espina hace referencia a la procedencia nórdica de la compañía, es decir, a los nordetanos o ingleses.

No sabemos si la construcción del edificio obedecía a intereses concretos o procuraba sólo proporcionar bienestar moral y material a sus empleados, como se deduce del citado informe del pastor Antonio Jiménez. En la novela, el utilitarismo del director de la empresa minera coloniza vida y conciencia de sus mineros.

En una ocasión Martín Leurc, que este es su nombre, llega a afirmar: "-Nuetro reglamento se opone a que los nordetanos, de ninguna condición social, sirvan aquí en destinos humildes" (p.237). Y la madre de su esposa Berta encuentra apoyos evangélicos para mantener la doctrina social que

condena a los pobres a seguir siendo pobres y al servicio de los ricos:

- "Justo es que trabajemos todos los cristianos, pero cada cual según sus aptitudes y educación. Nosotras en cosas finas; las mujeres del pueblo en lo servil.

- ¡Eso sí!- asentía una damisela, todavía en el fondo del sótano, y miss Clara Yerd, la flaca institutriz, repuso tímidamente, recogiendo arriba las botellas y el farol:

- Pero si a las del pueblo las educasen bien...

- ¡Nada, nada! ¡Déjese usted de novedades! Cada uno debe ocupar su sitio; ¿quiénes harían, si no, los trabajos más penosos?

- Los repartiríamos -dijo con mucha seriedad Bertita Leurc [...].

Su madre la miró espantada y pronunció gravemente una sentencia que a menudo repetía:

- El mismo Dios lo ha dicho: 'Siempre tendréis a los pobres entre vosotros...'" (pp.234-235).

Así que tanto los empleados domésticos como los mineros están condenados a ser pobres sin redención al servicio de estos ingleses, bien por orgullo de raza (caso de Leurc) o bien por interesada interpretación bíblica (caso de la madre de Berta) (6).

Ahora bien, esta conducta egoísta de los patronos protestantes no difiere de la que adopta el cura de Nerva, quien olvidado de su misión divina vive indiferente al drama humano de los hombres del pueblo, y hermanado con los ingleses, cuyo egoísmo industrial parece compartir:

"Este religioso, como los de Nerva, parece muy distraído con algo que

no es su divina misión; vive indiferente al drama de los hombres y al de la tierra, bien amistado con los extranjeros, alcanzado, sin duda, por el egoísmo industrial de los patronos" (p.256) (7).

De esta manera, católicos y protestantes -por palabra y por obra los ingleses, y por omisión el cura nervano- viven de espaldas a las leyes de la religión cristiana que dicen profesar. Y desde esta perspectiva religiosa hay que entender la novela, cuyo título e intención de denuncia moral y no proletaria aparecen expuestos en estas palabras:

"Y todas las monedas que se acuñan a expensas de este enorme delito [la codicia explotadora] contra las leyes del divino Sembrador han merecido llamarse siempre el metal de los muertos" (p.90).

Victoria en América

La otra novela que nos interesa ahora es Victoria en América (1945). Es una obra ya tardía y en cierto modo prolongación de Flor de ayer (1932), novela en la que Victoria es una heredera natural de los Quintaval, una familia con dos hijos, Engracia y Antonio. La hija Engracia, malcasada con Román Zárate y separada, mantiene la tutela de sus hijos Rodrigo y Esteban a la que ha unido la de Victoria García, hija natural de su hermano Antonio y portadora del apellido materno.

En Victoria en América, esa niña, ahora ya joven, se embarca en el buque Cisneros con rumbo a América en calidad de secretaria y protegida de Miguelina Vélez, doctora en leyes y muy amiga de los viajes culturales. Son los momentos prebélicos de nuestra contienda (p. 1082)(8).

Al llegar a Norteamérica, estas dos viajeras norteñas, a quienes durante el viaje se ha unido Paulina Castellanos, se albergan en un hotel. En él encontramos el primer elemento de signo protestante. La existencia de una Biblia en el cajón del secreter (p. 1106).

Desde Nueva York las tres españolas se encaminan al estado de Vermont. Allí existe una magna fundación de categoría universitaria, con escuelas francesa, inglesa y española, un elevado número de habitaciones, grandes bibliotecas y una capilla para el culto protestante que sin embargo está abierta a todos los ritos.

Victoria quiere visitar la capilla y la acompañan dos profesores, Peter Johnston Harold Kenneth. La descripción de la capilla es ésta:

> "Ya están dentro de la capilla, desnuda, anchurosa, helada; sin un signo de fe, sin ara en el presbiterio, con un púlpito comunista para todos los ritos, para todas las interpretaciones dogmáticas, y unos bancos muy confortables que invitan a la desilusión y al bostezo" (I,p. 1.122).

En la conversación que mantiene Victoria con Johnston, se pone de manifiesto el talante condescendiente en materia religiosa que tienen los caracteres fríos frente al apasionado gesto de los españoles. La promiscuidad cultural no se aviene con el radicalismo de la creencia religiosa española. Para Victoria el catolicismo tiene un alcance de ultravida y está libre de las arbitrariedades que puedan verse en las iglesias norteamericanas, incluso católicas.

En la misma institución existe una maestra y regente de la escuela española, llamada Alicia Rosales, natural de los Angeles, pero de sangre española y apellido andaluz. Concha Espina la presenta como un prototipo de mujer superior, muy entregada a sus tareas docentes y con un espíritu místico que la lleva a rechazar a cualquier pretendiente. Algunos doctores intesados achacan su desdén a razones religiosas: "Es católica y no nos quiere a los protestantes -ha suspirado más de un doctor con varias togas y distintos birretes" (I,p. 1.126).

Hay pruebas de que estos despechados doctores no andan faltos de razón. Su práctica religiosa es tan apasionada y reverente que Miguelina

Vélez llega a augurarle un final entre las paredes de un convento. La educadora y catequista responde a esa eventualidad con estas palabras, impregnadas del rancio patriotismo religioso, propio de su ascendencia española: "Sería monja en España -dice ella, añorante de un suelo propicio para su inclinación religiosa-; aquí no". (I,p.1.126).

Los excursionistas se adentrarán luego en el subcontinente americano. Y en ninguno de los itinerarios de la protagonista hemos encontrado páginas que eleven el decaído interés del lector de esta novela, que podríamos considerar como de viajes con cierta carga de sentimentalismo femenino que la hace excesivamente blanda.

En una y otra obra reseñada, los personajes o los elementos protestantes están presentados con ausencia de todo signo de simpatía. Pero esta visión de las cosas no es inarmónica con la ideología "conservadora y devota de la tradición" que es propia, según Díez-Echarri (9), de su autora.

NOTAS

1.- La novela española contemporánea (1898-1927), I, Madrid, Gredos (Estudios y Ensayos), 2ª edición, 1979, p. 335.

2.- Todas las citas de El metal de los muertos están hechas por la edición publicada en Madrid por Magisterio Español, 1969.

3.- La prensa de la época se hizo eco de la inquietud laboral y de la represión de la misma en esta zona. Así, Eladio Egocheaga, "La represión en Riotinto", en el semanario España, I, núm. 25, del 16 de julio de 1915, p.10. El periodista muestra la causa común que hacían las autoridades civiles con la dirección de la compañía extranjera y en contra de los obreros. Sobre la correpondencia Nerva-Ríotinto, véase la p. 285 de la novela.

4.- El apellido de este ingeniero es muy semejante al que ostenta Mr. Pimp, el cónsul inglés en un puerto español que aparece en Rosalía, de Galdós, y del que comentamos la relación fonética que podía haber entre ese apellido y su vocecita floja.

5.- "El Evangelio en España (Huelva)" en Revista Cristiana, XXII, núm. 505, 15 de enero de 1901, p.7. Véase también lo que decimos al hablar del escritor protestante Claudio Gutiérrez Marín.

6.- El apellido Leurc no tiene ni fonética ni morfología inglesas. Pero es revelador que si lo leemos al revés dé lugar al adjetivo cruel.

Sobre estas palabras evangélicas (Mt. 26:11; Mr. 14:7; Jn.12:8), afirma Unamuno que Cristo no las dijo "como aparentan creer algunos de los que se llaman cristianos sociales, para que se pueda ejercer la limosna, lo cual llaman caridad, sino porque siempre habrá sociedad civil, padres e hijos, y la sociedad civil, la civiliación, lleva consigo la pobreza" (La agonía del cristianismo, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 4ª edición, 1966, pp. 85-86).

7.- Muy diferente es el tipo de cura que nos presenta Concha Espina en el pueblo de Valdecruces, donde se desarrolla la acción de La esfinge maragata (1914). Su nombre es Miguel, y vela por la precaria *situación económica de los Salvadores. Véase el capítulo XII:* "La rosa del corazón".

8.- Cito por Concha Espina, Obras completas, I. Madrid, Ediciones Fax, 3ª edición, 1970.

9.- Emilianao Diéz-Echarri y José María Roca y Franquesa, Historia de la literatura española e hispanoamericana, Madrid, Aguilar, 1950, p. 1.386.

JULIO CAMBA

Gourmet, viajero y gran escritor son notas que definen de forma sintética al periodista gallego Julio Camba (1882-1962). En sus deliciosas crónicas observa la realidad con agudeza y con fino humor y todo expresado en un castellano ceñido, propio del domino que posee del idioma.

El protestantismo, religión práctica y poco apta para España.

En sus viajes y estancias por Europa y América fija su mirada en las costumbres, gentes y paisajes que luego lleva a sus crónicas, cargadas de fina y humorística certeza. No escapan a su retina avisada algunos aspectos relacionados con el protestantismo, circunscrito al mundo anglosajón.

Ve a esta rama del cristianismo como una religión muy práctica, acorde con el carácter metódico, sensato y comercial del pueblo inglés. "La catedral y la capilla" es el título de un artículo que forma parte del conjunto integrado en Londres, y en él expone con habilidosa pluma la siguiente observación sobre la religión inglesa:

> "Indudablemente, el protestantismo es una religión muy práctica. Por lo pronto no requiere grandes gastos de instalación. Tiene muy pocos santos y muy pocos bártulos. En un país en que los alquileres son tan crecidos, esto es una estimable comodidad. El sacerdote puede vivir en la misma iglesia, con su mujer y con sus chicos, y a la hora de recibir a los fieles le bastará ocultar la cama detrás de un biombo. Si un día se encuentra en déficit con la patrona, nada le será más fácil que organizar una mudanza á la cloche de bois, metiéndose debajo de la sotana los utensilios domésticos y los objetos del culto.
>
> Sí. No cabe duda. El protestantismo es una religión práctica. Es la religión más conveniente para los hombres de negocios. El catolicismo

sería imposible en un pueblo tan metódico como éste" (1).

El catolicismo, en efecto, no es apto para los ingleses. Requiere grandes gastos de instalación, predispone al ensueño y aleja de los negocios. Además, todo el ambiente fastuoso de las catedrales resulta para el inglés absurdo, poco razonable e impráctico:

> "Exige grandes gastos de instalación, lleva mucho tiempo, predispone al ensueño y le aparta a uno la imaginación de los negocios. El claroscuro de las catedrales, las altas bóvedas, los ventanales góticos, el oro, la púrpura; todo esto constituye un ambiente que al inglés no le impresiona absolutamente nada; pero que le parece absurdo. Al inglés le gustan las religiones sensatas. El inglés quiere ir a casa del cura como va a casa del médico. Si el médico le recibiese en una catedral, vestido con un traje fantástico y haciendo gestos extraños, el inglés daría media vuelta, diciendo que todo aquello era muy poco razonable. Pues la misma reflexión se le ocurre al trasponer el umbral de una iglesia católica" (I, p.226).

El catolicismo es incompatible con el carácter inglés. Del mismo modo, el protestantismo despierta en el español un rechazo fisiológico. En "El sentido reverencial del dinero", Camba se hace eco de la doctrina socioeconómica imperante en Norteamérica y defendida en España por Ramiro de Maeztu en una serie de artículos recogidos luego bajo ese título general. Para el pontevedrés Julio Camba los conceptos español y católico forman una igualdad absoluta: "El catolicismo constituye para nosotros una segunda naturaleza, y toda nuestra actitud ante la vida, toda nuestra manera de ser y de sentir es de manera fundamentalmente católica" (II, p.444). Por eso "el sentido reverencial del dinero", que es el principio económico resultante del protestantismo, y que explica el desarrollo norteamericano, en contra de las pretensiones de Maeztu, no va a encontrar arraigo en España. Se trata de una "doctrina contraria al espíritu católico" (II. p.443). Poco más adelante añade:

> "El sentido reverencial del dinero es protetestantismo puro, y en

especial, calvinismo, y en más especial todavía, metodismo, y algo debe de haber en él de enteramente contrario a la fe católica cuando todos los católicos lo rechazan por igual, ya sean rubios o morenos, ya tengan el cráneo conformado de una manera o de otra. Lo rechazan fisiológicamente, por decirlo así, y mientras tanto los protestantes lo utilizan para anunciar toda clase de productos manufacturados, desde una bebida refrescante a una marca de cigarrillos, y desde una pluma estilográfica a una máquina de afeitar. 'No dilapide uste el dinero -se lee con frecuencia en los periódicos norteamericanos-, por que eso es contrario a la Ley de Dios'" (II. p.444).

Pero la ecuación que establece entre españolismo y catolicismo, y que *llega a afectar hasta a la gastronomía (II.p.445), se sustenta en una* realidad social y religiosa que se puede abservar también, aunque en sentido contrario, en Norteamérica. Con fórmula contraria al Unamuno protestantizante (2), empieza diciendo:

"Descatolizar es lo mismo que desespañolizar. Yo tengo un amigo a quien en San Antonio de Tejas le ofrecieron costearle la carrera de pastor protestante y ponerlo al frente de una iglesia con un sueldo que iría aumentando según aumentase el número de católicos que mi amigo convirtiese al protestantismo. En Tejas el ser católico es todavía ser mejicano, y el ser mejicano es aún ser español, y, para eliminar del estado toda influencia española, se toma el protestantismo como si fuera un producto industrial y se hace de él una propaganda furibunda con anuncios luminosos, premios en metálico, conciertos, conferencias por radio, etc. etc. Los Estados Unidos son una República laica, igual que la nuestra; pero esto no quita para que en Tejas, Nuevo Méjico o Arizona no se considere nunca a un católico más que como un cincuenta por ciento de ciudadano americano" (II.p.446).

Jorge Borrow

Además de estas consideraciones de etnología religiosa, hemos encontrado en los artículos de Julio Camba un personaje tan significativo dentro del protestantismo español, y tan admirado por los grandes del 98, como George Borrow. Según nos cuenta Miguel Pérez Ferrero, Julio Camba compartió su amistad con gentes del 98, como Valle-Inclán, los Baroja (Pío y Ricardo), Unamuno... (3). Y lo mismo que Pío y Unamuno, Camba tributó un elogioso juicio al autor de La Biblia en España. En dos ocasiones, el errante vendedor de Biblias asoma en sus artículos. En Sobre casi todo hay un artículo que se titula "Sobre la Biblia". Como en otros muchos, Camba parte de una observación tomada de la realidad circundante: en las cervecerías de la Plaza de Santa Ana, de Madrid, ya no se acompañan las cañas de cerveza con el cangrejo acostumbrado. Ahora, dice Julio Camba, "para combinar con la cerveza sólo se venden durante el verano, almendras, mojama, bacalao y la Biblia" (II, p. 191). Este último elemento de la combinación suscita en el cronista la evocación de George Borrow y su saco de biblias en bandolera.

Ignoramos si en algún momento hubo alguien que en verano establecía algún tenderete para vender biblias en esa plaza madrileña; o si algún imitador del pintoresco don Jorge se paseaba por entre las mesas de la cervecería exhortando a ese tipo de lectura. Lo cierto es que Camba constata que la lectura de la Biblia al aire público y en la canícula madrileña choca frontalmente con el ambiente en que la realizan los igleses, que son los más bíblicos de todos:

> "En el más bíblico de los países modernos, la Biblia se lee al amor de la lumbre durante las noches invernales, y el padre de familia se deja crecer, para leerla, unas grandes barbas apostólicas" (II p.192).

La evocación del agente bíblico inglés se convierte en préstamo literario en "Un amigo de Mr. Borrow", que forma parte del libro La rana

viajera. En él, Camba testimonia, como Borrow hizo en su tiempo, la rivalidad existente entre Vigo y Pontevedra acerca de la supremacía del pueblo sobre la capital y el enojo que esto producía en los habitantes de ésta. La priemra parte del artículo es la traducción de un pasaje de La Biblia en España en el que Borrow dialoga con un notario de la ciudad y muestra esa lucha. Camba traduce el diálogo y a continuación hace esta valoración artística del comisionado de la Sociedad Bíblica:

> "Yo había leído este diálogo, que acabo de traducir casi literalmente, en La Biblia en España, de Jorge Borrow, que así se llamaba aquel inglés estrafalario, hoy una de las glorias más puras con que cuenta la literatura inglesa" (I. p. 493) (4).

La evocación y la estima literaria de Borrow por un lado y los rasgos etnológicos de carácter religioso por otro son las únicas notas que referentes al protestantismo podemos espigar en la obra de Camba (5). En su breve acercamiento a esta religión se puede ver que permanece al margen (6). Se limita a poner de relieve los ragos externos más característicos desde su punto de vista. El humor y el ingenio que caracteriza a su estilo preciso hace que sus escritos se conserven fragantes y actuales para el lector de hoy.

NOTAS

1. Obras completas, I, Madrid, Plus Ultra, 1948, p. 226. Todas las citas se hacen por esta edición, incluyéndolas en el cuerpo del texto y entre paréntesis.

2. Unamuno habló de descatolizar a España en una carta a Luis de Zulueta, fechada el 18 de septiembre de 1906. En ella manifestaba un pensamiento contrario al expuesto por Camba. En frase sentenciosa afirmaba: "En España descatolizar es españolizar". (Miguel de Unamuno - Luis de Zulueta, Cartas 1903-1933, recopilación, prólogo y notas de Carmen de Zulueta, Madrid, Aguilar (Ensayistas Hispánicos), 1972, p. 169.

3. Miguel Pérez Ferrero, Algunos españoles, Madrid, Cultura Hispánica, 1972. pp. 56-57.

4. El pasaje traducido se encuentra en La Biblia en España, introducción, notas y traducción de Manuel Azaña, Madrid, Alianza Editorial (El libro de bolsillo), 1970, pp. 320-321.

5. A los mormones, secta religiosa que se desgajó del tronco de Calvino - Zuinglio en 1830, pero hoy fuera de las confesiones protestantes, se refiere en "Una religión para Inglaterra", Londres, Obras completas, I, pp. 194-195.

6. Es un rasgo de Julio Camba la fidelidad a sus hábitos y a su psicología. A pesar de haber penetrado en tantos mundos, mantiene su manera de ser, que, naturalmente, es española, "como el aceite sobre el agua", según expresión de Federico de Onís, "El humorismo se Julio Camba", en Hispania, X, California, 1 de febrero de 1927, p. 172.

JOAQUIN ARDERIUS FORTUN

Joaquín Arderius ocupa, por la cronología de su vida y de su obra, el lugar inicial en la novela social de preguerra.

Nació en Lorca (Murcia). Según Eugenio García de Nora, en el año 1890 (1). Agustín Sánchez Vidal, en cambio, enmarca su existencia entre los años de 1885 y 1969 (2). Desde joven se dedicó al periodismo y a la literatura y es autor de más de una docena de novelas. Víctor Fuentes señala dos períodos principales en su producción, y un tercero que sólo quedó a puntado al ser cortado por la guerra civil y el exilio posterior.

El primer período es el expresionista y abarca desde la primera narración titulada Mis mendigos (1915) hasta Ojo de brasa (1925). Entre ambas, otros títulos como Así me fecundó Zaratustra (1923) o Yo y tres mujeres (1924). Las obras de esta primera etapa son, según Víctor Fuentes, "relatos poemáticos de un exarcebado lirismo visionario, nihilista y destructor [que] introducen en el panorama novelístico español el pathos de la novela expresionista" (3).

El período siguiente arrancaría de 1926 y se caracterizaría por el enriquecimiento de ese expresionismo con una dimensión social. En él entrarían La duquesa de Nit (1926), La espuela (1927), Los príncipes iguales (1928), Justo el Evangélico (1929) y El comedor de Venecia (1930), entre otros.

Sus dos últimas novelas, Campesinos (1931) y Crimen (1934), dan prueba de una manifesta desilusión por el régimen republicano y constituirían la tercera etapa que la guerra civil truncó.

Por su parte, Nora engloba los dos primeros ciclos de fuentes en uno solo y la valoración que hace de esas novelas es menos generosa y estimable que la atribuida por Fuentes. Para aquel crítico todo lo escrito por Arderius hasta 1930 es, tanto estética como ideológicamente, de una

significación "escasamente elevada, además de confusa y equívoca" (4).

Nosostros nos ocupamos solamente de Justo el Evangélico, protagonizada por el personaje protestante que da título a la obra.

La novela se estructura en dos partes que distribuyen de manera desigual la materia narrativa. En la primera se nos muestran la humillación a que son sometidos los evangélicos Cipriano y la vieja Enriqueta por una partida de católicos guiados por el cura don Leocadio. Hay además una presentación del lugar de la acción: una "aldea de pescadores, contrabandistas y cazadores", llamada Barnegre (5).

La segunda parte desarrolla la anécdota de la novela, consistente en una parodia burlesca de la vida, pasión y muerte de Cristo, trasladada a la época contemporánea.

Todos los elementos de la trama están al serivcio de esta intención del autor: hacer una sátira feroz de la existencia vivida en un marco social caracterizado por una opresión en la que no cabe un levantamiento revolucionario. Tampoco ayudan a liberar al oprimido los credos cristianos de una y otra denominación. En esta circunstancia, el autor postula a través del protagonista dar un portazo a la existencia para lograr la paz infinita de la Nada que nos fue robada para nacernos a esta vida miserable.

Para Pablo Gil Casado la novela pretende "señalar la falsedad del cristianismo y de sus ministros tanto católicos como protestantes" (6). Nosotros creemos que sin negar eso hay algo más. El "evangelio" de Justo persigue difundir una doctirna salvadora consistente en romper las rejas de la cárcel existencial que es la vida para lograr una paz y una justicia que no están ni en la allendidad de las religiones ni en la aquendidad política, sino en retornar a la Nada preexistente anterior a nuestra vida de la que fuimos sacados. La doctrina del protagonista es lograr la justa restitución de ese patrimonio que se nos usurpó al darnos vida y

existencia. La novela es, pues, una obra de denuncia total: de la religión cristiana, de la política y de la vida misma.

Epoca y lugar

Son escasas las referencias al momento en que sucede la acción. La alusión temporal más clara la encontramos en un sermón del cura del lugar, don Leocadio, según el cual el momento histórico de la acción se encuadra en la época de la dictadura de Primo de Rivera, dado el paralelismo establecido entre los sistemas políticos de Italia y España, amén del cronológico:

> "Y en Roma, hermanos, está Mussolini, que es un buen capitán general de la política terrena. ¡España también está en buenas manos: manos santas, manos sabias, manos justicieras, manos puras!" (p. 254).

En cuanto al lugar, la novela comienza descubriendo Barnegre como una pequeña "aldea" (p. 9) costera. Esta pequeña población adquiere mayor categoría en otros lugares de la novela. Así en las páginas 127 y 253 se habla de la "diputación de Barnegre"; también en la página 131 adquiere entidad de provincia. En cualquier caso se trata de una zona costera que podría ser la de su provincia natal, Murcia. Las explotaciones mineras de las que se habla (p. 93) y los núcleos protestantes existentes en el lugar nos hacen pensar que dentro de esa población de Barnegre podría encubrirse el nombre de Aguilas o Cartagena; y casi nos inclinamos por el primero.

Hay algunos indicios racionales que permiten sostener esta suposición, y son los tres o cuatro puntos de misión protestante que existían en torno a Aguilas en ese primer cuarto de siglo, y que se corresponderían con las cuatro iglesias protestantes mencionadas en la novela. Juan Bautista Vilar ha estudiado el nacimiento y desarrollo del protestantismo en ese enclave del sureste español y dice sobre el particular punto de Aguilas que "en torno a la localidad funcionaban tres o cuatro puntos de misión atendidos por diáconos y visitados regularmente

por el pastor" (7). Estos tres o cuatro puntos son identificados en otro lugar del trabajo y situados geográficamente entre Lorca (pueblo natal de Arderius) y Huércal. Son Medrano, Almendricos y Las Norias (8).

Sin ánimo de adecuar forzadamente la ficción a la realidad no podemos dejar de señalar que uno de esos diáconos, el de Medrano, se llamaba Miguel, lo mismo que el pastor de una capilla que aparece en la novela (p. 132) (9). Por cerebración inconsciente se asocia el nombre de Barnegre, dado al lugar de la acción, con el apellido de un pastor protestante llegado a Aguilas en 1927, dos años antes de la publicación de la novela. Se trata del escocés Reinaldo Barnes, agente de la Sociedad Bíblica Escocesa, que llegó con su esposa. Carecían de hijos y manifestaron deseos de permanecer en Aguilas indefinidamente (10). La asociación mental se produce a sabiendas de que en la línea costera entre Cartagena y Aguilas existe una pequeña población llamada Calnegre de los Curas, de indudable semejanza fonética y morfológica con Barnegre. De manera que Barnegre podía ser la síntesis de un antropónimo y un topónimo.

Antes de la llegada de este nuevo agente escocés, la labor pastoral de Aguilas la había desempeñado durante el primer cuarto de siglo, periodo que cubre la línea existencial del protagonista de la novela, el matrimonio Simpson, formado por Robert y Lina, también él de origen escocés y muerto en 1923 (11).

No tiene nada de extraño que un novelista social como Arderius hubiese llevado a la ficción elementos de la realidad de su tierra transformándolos a la medida de sus deseos y caprichos artísticos.

Los personajes protestantes

El número de personajes novelescos pertenecientes a esta religión es muy exiguo. El narrador no computa más de seis o siete que puedan ser considerados verdaderos soldados evangélicos:

"Unicamente había seis o siete protestantes de veras, soldados del Evangelio que despreciaban las vanidades de la tierra y ansiaban las mansiones luminosas del cielo [...].

Estos eran Esteban, Cipriano, madre Enriqueta, Camilo el herrero y una doncella, no se sabe si loca, idiota o fervorosa, que se llamaba Encarnación la Minera; hija única de un minero que se había quedado ciego de un barreno" (pp. 224-225).

En esta nómina no aparece el nombre de míster Parkes (sic) porque a estas alturas de la narración, este ingeniero ya ha muerto. Pero sabemos que "estaba en Barnegre dirigiendo un coto minero" (p. 93) y que fue un fanático de la Biblia que costeó la construcción de cuatro capillas protestantes:

"Mister Parkes era un fanático de la Biblia, y al poco tiempo de casarse con Enriqueta hizo de ella una evangélica romántica.

Costearon la construcción de varias capillas protestantes en la diputación de Barnegre y repartieron Biblias y dinero.

Lograron llevar a sus templos más fieles que todos los curas que iban pasando por Barnegre" (p. 127).

Aparte la contradicción, ya señalada, entre la categoría de aldea, atribuida a Barnegre, y la consideración actual de población con rango de provincia, hemos de señalar que en las palabras citadas se deja constancia de que el asentamiento del protestantismo en España era mitad evangelización y mitad transacción espiritual. Sin embargo, en el caso concreto de la zona geográfica donde hemos supuesto el lugar de la acción, y en el tiempo en que se enmarca, la historia real no respalda a la ficción. El profesor Juan Bautista Vilar testimonia en su trabajo que la labor del matrimonio Simpson, que pastoreó Aguilas y sus aledaños en el primer cuarto del siglo, fue ejemplar y sin más interés que el de

cristianamente contribuir a una mejora de las condiciones humanas en campos como el de la enseñanza, la beneficencia o el laboral(12).

El tono despectivo con que presenta a Parkes -fanático y mercader espiritual- se convierte en tremendista cuando el narrador nos cuenta la historia familiar de quien fue su esposa, Enriqueta. El matrimonio fue contraído civilmente (p. 127) y como consecuencia de la "belleza beatífica" (p. 127) que Parkes encontró en la joven barnegriana.

El ambiente familiar de Enriqueta estaba lejos de ser normal. Su padre fue un piloto republicano, blasfemo y borracho y su madre una mujer histérica que tras la muerte de su marido terminó en el espiritismo. De esta pareja había nacido la que sería esposa de Parkes y que llegó a ser una Santa Teresa protestante:

> "Madre Enriqueta de Justo, y ya viuda de míster Parkes , era una Teresa de Jesús protestante. Amaba a Cristo tanto como la católica Santa, pero sin el crucifijo de madera por el medio" (p. 125).

Este matrimonio de cristianos fervorosos no tuvo hijos naturales, pero prohijaron, precisamente por el celo evangélico de Enriqueta, a Justo, el protagonista de la novela. Los tres personajes constituyen de este modo una especie de sagrada familia. No faltan asimilaciones expresas de Enriqueta a la Virgen María: "Madre Enriqueta se sentía la Virgen María" (p. 205).

Otros personajes protestantes como Cipriano el pescador y el anciano Esteban también encuentran su correlato bíblico en las personas respectivas del discípulo Juan y del apóstol Pablo.

Cipriano es un barnegriano dulce y apacible. En las primeras páginas, donde aparece con la anciana Enriqueta echando migas de pan a los peces, el narrador nos dice que la madre de Justo le consideraba "el predilecto" de mi hijo (p. 14) (13). Desempeña su trabajo de pescador con la confianza

de quien cree que con ello cumple el mandato divino y nunca se verá desamparado por la Providencia. El tío Quirico, compañero de faena, por el contrario, manifiesta cierto resentimiento de clase y una indiferencia religiosa que sirve para poner de contraste la ética laboral de Cipriano.

"- ¿Y quién te da a ti cuando no comes?

- ¡La mar, tío Quirico! ¡La mar todavía no nos ha dejado pasar hambre ni a usted ni a mí!

- Nuestro trabajo nos cuesta. ¡Quebrándonos los brazos y jugándonos las vidas con las olas a cara o cruz!

- ¿Quién come sin trabajo? ¡Te comerás el pan con el sudor de tu frente!

- ¡Ca, hombre! Con el sudor de la frente, nosotros. ¡Los ricos comen sin trabajo!

- Pero no irán al cielo. Los ojos de las agujas son mayores para los camellos que las puertas del cielo para los ricos, tío Quirico. ¿Qué vale más, no trabajar aquí e ir al infierno, o trabajar aquí y estar por los siglos de los siglos en el cielo?"(pp. 134-135).

En las palabras con que Cipriano manifiesta el deber que tenemos de trabajar no sólo se alude al conocido versículo del Génesis (3: 19) sino que también resuenan en ellas las recomendaciones del apóstol Pablo a los Tesalonicenses en cuya segunda carta, capítulo tres, y especialmente el versículo diez, ordena expresamente: "Si alguno no quiere trabajar tampoco coma".

Por lo demás, el modo que tiene Cipriano de entender y vivir la fe se caracteriza por una falta de compromiso con la realidad concreta, o mejor dicho, por una determinación de la vida presente por la ultraterrena.

El anciano Esteban es el San Pablo de la ciudad. Como el apóstol de Tarso, su vida esta dividida en dos periodos antitéticos separados por un antes y un después del descubrimiento de la luz reveladora de la verdad. De presidiario pasó a ser el pastor encargado de la capilla de Fasera, y ahora, ya anciano de 75 años, es hospedero de Justo el Evangélico:

> "Vivía Justo con el viejo Esteban, un San Pablo, que después de una vida licenciosa y hasta de haber vestido traje de presidio, vio la luz de la verdad y su palabra se hizo eco del Evangelio; sus manos, lanas de recental, y su corazón, un abismo de amor fraterno.
>
> Era pastor protestante y tenía a su cargo la capilla de Fasera.
>
> Muy anciano ya, no podía salir a predicar y pasaba sus últimos días sin moverse de la capilla.
>
> Todas las tardes, a la hora de oración, el les dirigía la palabra a los hermanos protestantes del contorno" (p. 185).

Entre otros personajes "protestantes de veras" figuraban también Encarnación la Minera y Camilo el herrero. pero estos dos no adquieren el relieve que los vistos hasta aquí. La caracterización psicológica de la doncella Encarnación es imprecisable. No se sabe bien si es loca, idiota o fervorosa . Y de Camilo no se nos dice más que el nombre y la profesión.

Podemos concluir que este grupo de protestantes se caracteriza por ser trasunto de personajes bíblicos. Desde el punto de vista psicológico su personalidad está marcada fuertemente por la religión, que les confiere un espíritu de mansedumbre no exento de un deseo de ser víctimas testimoniales, mártires de su fe. A este respecto es muy ilustrativo el modo de terminar los sermones que tenía el pastor Esteban:

> "- ¡Hermanos, qué mansedumbre la de los pastores católicos! ¡No son

pastores, son lobos que devoran a las ovejas y a los corderos! ¡Ese cura, hermanos, qué escándalo dio con los hijos del practicante! ¡Qué vengan aquí todos los espíritus malignos, errantes por el mundo! ¡Qué vengan aquí a escarnecernos y a pegarnos, que mansos como palomas les entregaremos el cuerpo, besándoles a ellos las manos y las mejillas!" (p. 225).

Esta entrega sin resistencia a los enemigos es una interpretación parcial del capítulo diez, versículo dieciséis, de Mateo, donde Jesús previene a sus discípulos de las persecuciones venideras y les recomienda "ser sencillos como palomas", pero también "prudentes como serpientes".

Esteban, pues, pastor y por tanto figura representativa del protestantismo, da muestras de un gratuito espíritu de mártir.

En cuanto a la fe, que en el caso de Cipriano aparece trascendida más allá de la realidad sociopolítica, los protestantes adolecen también de una ingenuidad contraevangélica, puesto que Justo el Evangélico, que no es más que un falso e interesado profeta, un "ateo innato" (p. 128), un nihislista que viste su doctrina nihilista de ropaje cristiano, es considerado por estos protestantes como si fuese el hijo del Dios en su segunda venida por Barnegre:

"La masa en general de campesinos le creía un ser extraordinario. Ellos no sabían si divino, pero sí un ser sobrehumano.

Pero los protestantes, sí, creían que era Dios, que había venido a la tierra a pasarse una temporada en Barnegre como cuando se la pasó en Judea" (pp. 228-229).

En fin, los protestantes de esta novela de Arderius dan muestras de estar ajustando su vida y su fe al Evangelio, pero en realidad son seres ingenuos y buenos en el mal sentido de la palabra bueno. La identificación de Justo con el hijo de Dios es otro ejemplo de su espíritu incauto y

bobalicón, muy en desacuerdo con la recomendación cristiana del evangelio de Marcos, 13:21-23: "Porque se levantarán falsos Cristos y falsos profetas, y harán señales y prodigios, para engañar, si fuere posible, aún a los escogidos".

La labor misionera

Un apartado particular merece el análisis de los resultados de la labor misionera de estos protestantes. Ya hemos visto arriba que el número de "protestantes de veras" no pasaba de seis o siete. Sin embargo, en la novela se nos dice también que la obra evangelizadora de míster Parkes fue extensa en toda la provincia (p. 131) y que existían cuatro capilla (p. 224) de las que una era "la de Miguel" y otra "la de Esteban" (p. 132).

Este número de capillas hace pensar que la semilla protestante había dado fruto. Efectivamente. El número de campesionos asistentes a esas capillas era cuantioso. Pero hay que decir que el móvil de los asistentes no era de carácter espiritual; acudían atraídos por un interés puramente económico o material, en consonancia con aquel reparto de dinero que hacía míster Parkes. El impulso que lleva a los feligreses a frecuentar esos establecimientos protestantes venía del deseo de lograr alguna bienaventuranza terrena que pudiera procurarles Justo, que actuaba como taumaturgo en ellos:

> "Igual que las familias de clase media hacen cola en las residencias de jesuitas, para solicitar empleos y matrimonios con la garantía de someterse a la disciplina social de ellos, los campesinos de Barnegre acudían a las capillas, renegando del cura, del Papa, de los Santos y de la virginidad de María, en solicitud del chispazo magnético de Justo, para que les curara la burra, hiciera rendir al trigo ciento por uno, y en fin, en busca de todas las bienaventuranzas terrenas" (p. 224).

Bajo la capa del protestantismo se escondían los intereses propios.

La gran mayoría, pues, de esta "aldea", "ciudad" (p. 127) o "provincia", que es Barnegre, es renuente al protestantismo; y sólo el señuelo de los intereses terrenos encaminaba los pasos de los campesinos a las capillas protestantes, cuyos interiores nos deja ver el autor en esta breve descripción de la capilla de Esteban:

> "Habíase terminado la reunión en la capilla protestante. Los fieles salían para dirigirse a sus casas.
>
> El salón estaba iluminado por potentes mecheros de carburo y todo era blanco, limpio y desnudo, con olor a matas montesas.
>
> Al fondo, había un estrado, como el de las audiencias, y un gran letrero en la pared con este versículo: 'Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos" (p. 188).

La pulcra desnudez y las leyendas de sus muros son las notas típicas de los templos protestantes.

Los protestantes ante los ojos de los católicos

Hemos visto que para el pueblo barnegriano el protestantismo no pasa de ser una religión de la que se pueden obtener ciertos beneficios materiales y concretos. Para el representante de la iglesia católica, el cura don Leocadio, esta rama del cristianismo es demoniaca, y las capillas, las mismísimas bocas del infierno. Con espíritu de cruzada, don Leocadio arengaba a sus fieles desde el púlpito para exterminar a estos enemigos diabólicos. He aquí el tono interjectivo del sermón de este expedicionario antiprotestante, muy en consonancia con el visceral antiprotestantismo decimonónico de otros representantes catolicorromanos:

> "Tenemos que formar un ejército, una cruzada católica, apostólica, romana, para exterminar esas bocas de infierno de antros protestantes.

> Ni un fariseo de esos de apócrifa biblia tiene que quedar en toda la diputación de Barnegre. ¡Yo seré el capitán! ¡Yo! ¡Yo! ¡YO! [...]. El denomino está siempre por el mundo, en forma de hombre. Errando y tentando a las criaturas. Casi siempre está en América. Entre los yanquis. Nuestros enemigos de la guerra de Cuba [...]. Los yanquis son los elegidos de Satanás. ¡Por eso son ricos! Y su religión es la protestante, que es la religión del demonio. Pero España -algunos feligreses asentían con la cabeza-, nuestra santa patria, es pobre, como los santos mártires de la verdadera Iglesia" (p. 253).

Estos ataques furibundos en boca del reaccionario y admirador de Mussolini que es don Leocadio (p. 254) dejan translucir una verdad comprobable: la que relaciona el desarrollo económico norteamericano con la religión protestante. En la segunda mitad de los años veinte Ramiro de Maeztu había difundido en la prensa la tesis Weberiana que vinculaba el ethos calvinista al desarrollo económico y social del mundo anglosajón. No es inverosímil ni descartable la existencia de una resonancia en este sermón antiprotestante de las ideas divulgadas por Maeztu.

Nos parece oportuno citar aquí un texto de este periodista vasco porque parece que el cura de Barnegre encarna en pleno siglo XX el ideal de pobreza que predicaban los misioneros católicos del siglo XVI, a tenor de las palabras de Maeztu:

> "No sé qué hubiera acaecido si el misionero le hubiese predicado [al indio] la riqueza. Mi convicción es que, de haberlo hecho, los pueblos hispanoamercanos serían actualmente tan ricos como el norteamericano y más, probablemente. Pero al indio se le dijo que el reino de los cielos era para los pobres, y el indio siguió el consejo al pie de la letra" (14).

Esta filosofía contrapuesta entre el catolicismo y el protestantismo ante la riqueza o la pobreza encuentra su razón de ser, según Maeztu, en

fuentes teológicas distintas. En el mismo artículo decía Maeztu:

> "Mientras los puritanos de la América del Norte interpretan al pie de la letra la sentencia de San Pablo 'El que no trabaja no debe comer', Santo Tomás de Aquino enseña que la obligación del trabajo ha sido impuesta al género humano, pero no al individuo" (15).

Desde esta perspectiva se puede contemplar la diferente actitud ante el trabajo que adoptaban el protestante Cipriano, en cuyas palabras creíamos percibir las mismas recomendaciones paulinas, y el tío Quirico.

Por lo demás, la fobia antiprotestante no debía ser impropia del momento en que habla don Leocadio: la dictadura de Primo de Rivera. Además era efectiavamente alentada por personas que, en razón de su ministerio, eran las menos indicadas para esa instigación. Dice Juan Bautista Vilar:

> "La fobia antiprotestante [era] tolerada cuando no alentada por personas que en razón de su ministerio se hallaban comprometidas a dar un testimonio de fraternidad cristiana. La intolerancia que se conoció en Aguilas, más que de tipo popular, fue oficial, instigada por sacerdotes y personas influyentes. La dictadura de Primo de Rivera se tradujo en una restricción del sistema de tolerancia establecido con la suspendida Constitución de 1876" (16).

Efectivamente, no sólo el sermón, sino la primera parte de la novela, titulada "Los mártires", es la vejatoria humillación a que son sometidos, sin resistencia por su parte, los evangélicos Enriqueta y Cipriano por un grupo de barnegrianos capitaneados por don Leocadio.

<u>El protagonista y la intención de la novela</u>

El personaje protagonista merece también que nos detengamos en él. Apuntamos desde el primer momento que encarna la contrafigura de Jesucristo y se alza como una parodia del fundador del cristianismo. El

nacimiento, vida, pasión y muerte de Justo guarda cierto paralelismo -mutatis mutandis- con algunos episodios de la vida de Jesús. Las versiones legendarias acerca del origen de Justo permiten al narrador hablar de una "fantasía natal", de un misterioso e inexplicable nacimiento (17). Los primeros encargados del niño son los trogloditas Diego Roncali, un viejo contrabandista, y su esposa Rosa. Estos a su vez se lo habían pasado a los gitanos Bengala y Bastián, de quienes lo rescatan finalmente Parkes y Enriqueta. El intinerario tutorial de la vida infantil de Justo nos lo cuenta el autor en estos términos de animalización degradante y metamórfica:

> "El fervor evangélico de Enriqueta fue lo que la decidió a prohijar a aquella lombriz del Roncali, metamorfoseada en mono de Bastián y Bengala.
>
> El simio, que hubiese sido huésped perpetuo de la jaula de un presidio, se transformó en una larva de fracaso.
>
> Le pusieron Justo, como hubieran podido ponerle Salvador.
>
> Justicia y salvación fue lo que trajo sobre el haz de la Tierra el hijo de Dios " (pp. 127-128).

A los doce años abandonó Barnegre y anduvo durante otros doce por diversos lugares: Europa, América y finalmente Madrid. A sus veinticinco años, y víctima de una desolación física y metafísica, decide volver a Barnegre con el propósito de llevar a cabo un plan de burla contra los hombres: "Se burlaría de ellos como un dios que hiciera monigotes para tirarles de las orejas" (p. 123).

Comienza de este modo la "vida pública" de Justo. Refugiado en la capilla de Esteban, sus presuntos poderes taumatúrgicos le convierten en el agente que más fieles aglutina en las capillas protestantes. Los poderes sobrenaturales que falsamente ven en él los barnegrianos, y

especialmente los protestantes, son para el pastor Esteban una esperanza de triunfo sobre los católicos (p. 224). La ceguera de unos y otros les impide ver su verdadera personalidad. El narrador nos dice con ironía:

> "Justo tenía las mismas doctrinas que Jesús. Pero las infundía con otros métodos, otra forma de expresión y embarcadas en episodios muy distintos" (p. 229).

Y así es. El mensaje evangélico de Justo encierra unas soluciones mucho más radicales que las del Evangelio cristiano. Los campesinos, hambrientos, proponen a Justo que los acaudille para rebelarse contra la injusticia. El hambre y la sed de justicia serían saciados, rezaba, según vimos, el versículos escrito en la pared de la capilla de Esteban, donde actuaba Justo. Pero éste, burlando tal principio, disuade a los hambrientos: "Locos, locos, no conseguiréis nada" (p. 277). La enseñanza de Justo carece de toda creencia trascendente ("Justo era un ateo innato", p. 128). Su creencia es un nihilismo radical, encubierto por un ropaje cristiano que, en función de la circustancia, es decir, el lugar en que actúa, que es la capilla protestante; y de la identificación con Cristo hecha por estos protestantes, convierte la novela en una sátira especialmente feroz contra el núcleo de los evangélicos (18); aunque la burla apunta también a los católicos. En cierta ocasión le dice a don Leocadio:

> "No prediques la salvación de la otra vida puesto que en aquélla ya están salvados todos los hombres. De la salvación que tiene que hablar es de la de ésta. Interpreta bien los Evangelios ¿Cómo se evade un presidiario de la cárcel? ¡Pues rompiendo sus rejas y huyendo de ella! Lo mismo tiene que hacer de la vida un hombre para conseguir la libertad eterna" (pp. 262-263).

La huida de la cárcel de la existencia es la médula de su doctrina. No se trata de buscar la justicia social o la bienaventuranza en el cielo, sino liberarnos de las miserias de la vida mediante la muerte para llegar

a la aniquilación total, al nihilismo, a la Nada. A los campesinos de Barnegre, apremiados por las presiones materiales de la circunstancia presente, les hace esta recomendación salvadora "evangélica": "No les deis ni un céntimo a los amos, ni al Estado, ni a nadie. No comer, y echaros sobre la tierra a morir" (p. 280).

El mensaje de Justo está fundado en el más absoluto nihilismo y persigue el objetivo justiciero de restituirnos a la nada preexistente de donde hemos sido sacados de forma clandestina e involuntaria. Recuperar nuestra Nada es un acto de justicia. La mediación de Justo antes de su muerte por ahorcamiento es ésta:

> "*Puesto que los hombres han cometido el delito de robarme* clandestinamente mis riquezas de alma infinita de la Nada, sumiéndome en las dolorosas miserias de la vida, ellos tienen que restituirme mi patrimonio, pero no en secreto, como fue el despojo, sino en una apoteosis elegida por mí" (p. 303).

A la parodia de la vida, pasión y muerte de Jesús se suma el propósito de desplazar y superar la doctrina cristiana, en sus dos vertientes confesionales, por la justicia evangélica del nihilismo más radical.

Consideraciones finales

La crítica especializada ha hecho valoraciones distintas de esta novela arderiusana. Eugenio García de Nora llega al extremo de considerarla "un engendro" (19). Pablo Gil Casado se muestra más generoso en su juicio, y considera que Justo el Evangélico se encuentra entre las mejores obras de Joaquín Arderius" (20). Y a pesar de que la novela contiene pasajes llenos de belleza, reconoce el crítico que también "muestra algunos momentos de descuido" (21).

En efecto, ocurre así. Podemos encontrar algunas expresiones tocadas

de un indiscutible valor lírico; y hasta tipográficamente en algunos pasajes hay una disposición cercana al verso, como cuando habla del nacimiento de Justo (p.54). No faltan tampoco resonancias del Valle-Inclán de los esperpentos. Pero éstas aparecen "crudas", sin asimilar, sin sello personal. La descripción de un gitano cetrino llamado Parraco debe demasiado al autor de Luces de bohemia:

"Los sigue el Parraco. Bola de carne cetrina y pringosa.

Bajo su gorra, con orejas de astracán, su cara abotagada, cubierta de pelo hirsuto, tiene la expresión de un doctor en homicidios" (p. 72).

En general hay que reconocer que estamos ante una obra que no podríamos considerar como un logro artístico. Se echa de menos un cuidado en el desarrollo de la trama y una mejor administración de los elementos que crean intriga respecto de la verdadera personalidad del protagonista, quizá justificable por la intención satírica. En ocasiones el hilo argumental se quiebra y el discurso de la anécdota se dispersa y se pierde entre episodios inconexos protagonizados por personajes ajenos a la trama. Se produce así la sensación de que más que un discurso narrativo se nos presenta una sucesión de estampas sobre paisaje y gentes, falta de un pespunte que las una. Así, el capítulo III de la segunda parte.

Otras veces cae en lo alucinante, como ocurre cuando nos cuenta que Justo es el parto de un hombre llamado Mandiles.

Y en el plano puramente lingüístico, junto a expresiones llenas de fuerza y de reciedumbre deslumbrante, hay descuidos que le hacen caer en el más craso e incomprensible anacoluto: "Ella, a las reuniones protestantes que asitía era en la capilla vecina de su casa" (sic) (p.187).

Estos detalles dan muestras de una improvisación y un apresuramiento que convierten a la novela en un relato mediocre y a veces burdo.

NOTAS

1. La novela española contemporáena II-1923 - 1939, Madrid, Gredos (Ensayistas Hispánicos) 2ª edición, 1979, p. 443, n. 6.

2. "La literatura entre pureza y revolución. La novela", en Historia y crítica de la literatura española, VII: Epoca contemporánea 1914 -1939, al cuidado de Francisco Rico, Barcelona, Editorial Crítica, 1984, p. 625.

3. "De la novela expresionista a la revolución proletaria: En torno a la narrativa de Joaquín Arderíus", en Papeles de Son Arnadans, XVI, núm. 179, febrero de 1971, p. 200.

4. Op. cit, p. 448.

5. Justo el Evangélico (Novela de sarcasmo social y cristiano), Madrid, Historia Nueva, 1929, p. 9. Siempre cito por esta edición y señalaré la página en el cuerpo del texto.

6. La novela social española (1920 -1971), Barcelona, Seix Barral, 2ª edición, 1973, p. 459.

7. Un siglo de protestantismo en España (Aguilas -Murcia, 1893 -1979), Prólogo de José Manuel Cuenca Toribio. Murcia, Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Murcia, 1979, p.86.

8. Escribe Juan Bautista Vilar:
"En Medrano, Almendricos y Las Norias existían capillas construidas de nueva planta, donde el pastor escocés y sus diáconos oficiaban regularmente" (Op. cit. p. 58).

9. Vid. Juan Bautista vilar, Op. cit. p. 54.

10. Idem. p. 95.

11. El surgimiento del núcleo evangélico de Aguilas tiene que ver sin duda con la colectividad británica establecida en este puerto por razones comerciales, véase Juan Bautista Vilar, Op. cit., pp. 19 y ss. y 85.

12. Lo confirman las páginas 60, y 70 -79 de la citada obra.

13. Véase Juan 19:26.

14. Ramiro de Maeztu, Norteamérica desde dentro, Madrid, Editora Nacional, 1957, p. 288. El título del artículo es "Las dos Américas. El interés del Sur", publicado en La Prensa, de Buenos aires, el 30 del 12 de 1926.

15. Idem. p. 286.

16. Op. cit., p. 88.

17. Aparte la broma alucinante que hace al respecto en las páginas 47-48, parece que podía tratarse de un niño expósito.

18. El término "evangélico", que sirve de sobrenombre a Justo, es equívoco. Se aplica como sinónimo de protestante (ejerce su taumaturgia en la capilla de Esteban), y también en el sentido etimológico, es decir, como mensajero de una nueva doctrina: el nihilismo radical.

19. Op. cit. p. 447, n. 23.

20. Op. cit. p. 458.

21. Op. cit., p. 464.

RAMON J. SENDER

No se puede considerar a Ramón J. Sender (1901 -1982) como un hombre de espaldas a los problemas religiosos. Pero su creencia es difícil de determinar. Precisamente por eso cedió a las demandas que se hacían en ese sentido y escribió Ensayos sobre el infringimiento cristiano, (1975), un libro sintético de diversas lecturas, teológicas, religiosas, históricas, filosóficas..., en el que manifiesta sus opiniones en materia de fe y que podemos decir que no encajan en lo cánones que establece la ortodoxia. Esas lecturas tampoco se caracterizan por recoger la avanzadilla del pensamiento religioso. El ensayista y narrador José Jiménez Lozano hace de pasada este juicio sobre la postura religiosa de este novelista aragonés:

> "Las excursiones en el ámbito religioso del propio Sender recogidas en un libro de nombre extraño, El infringimiento cristiano, me parecen bastante caprichosas y moviéndose en un universo de ideas bastante viejo, contemporáneo de don Javier Olarán, de Baroja. Naturalmente es muy dueño de pensar lo que le parezca, pero quizá no se deba hacer pasar por objetivas ciertas apreciaciones pretendidamente científicas que hace ya mucho tiempo dejaron de serlo: precisamente tras la crítica modernista" (1).

Refiriéndose a la figura de Cristo, Sender confiesa no creer en su historicidad:

> "Debo confensar que sólo cuando descubrí a través de toda suerte de lecturas que Jesús no había existido históricamente creí en el carácter divino del cristianismo y comencé a tener un respeto verdadero por la iglesia" (2).

Precisamente en torno a las diferencias en el modo de entender la figura de Jesús encontramos las únicas referencias al protestantismo. Según Sender, los católicos se muestran más adheridos a la imagen de Jesús

que nos ofrece el evangelio de Juan, y que es más mítica que la de los otros evangelios. Los protestantes en cambio valoran más al Jesús de los sinópticos, que lo muestran más humano, más histórico, menos sobrenatural:

> "Los católicos siguen adheridos al evangelio de San Juan, que justifica a Jesús por los milagros. Es Jesús un dios que baja a la tierra y se expresa por el milagro. Roma ha velado cuidadosamente por la pureza del mito, tal vez porque sabe que un Jesús histórico y humano es insostenible.
>
> Para los protestantes es un hombre que se eleva a la divinidad. Entre unos y otros queda completa la doctrina de Tifón sobre los sensibles, los inteligibles y los intermediarios" (3).

Su posición se inclina más del lado católico, pues en el párrafo siguiente añade:

> "Yo creo que en el fondo tienen razón los católicos. Jesús nace como una divinidad porque nace del lado genuinamente creador de la imaginación de los hombres (de la imaginación y no de la fantasía como había nacido antes Serapio). Querer hacer de Jesús un personaje histórico capaz de presidir la cristiandad como se preside un partido o una corriente política es imposible y vano, y cada vez que los protestantes lo pretenden apartan la figura de Jesús de su verdadera realidad. De la realidad esencial basada en el no existir, precisamente" (4).

Con estas reflexiones acerca del protestantismo, Sender parece haberse quedado anclado en sus lecturas teológicas en el protestantismo liberal de Adolf von Harnack. Pero precisamente un destacado discípulo de este teólgo e historiador alemán, Karl Barth, contemporáneo de Sender, cambia la línea ideológica de la escuela de su maestro al considerar, como una idea esencial de su pensamiento, que Cristo es ante todo el hijo de Dios y no un maestro de moral (4 bis).

Pero vamos a dejar estas consideraciones que nos han surgido al leer la obra que mejor resume el pensamiento religioso de Sender, para adentrarnos en su novelística y comentar las referencias al protestantismo.

La producción literaria de Ramón J. Sender se puede dividir en dos periodos separados por la guerra civil. El profesor Sanz Villanueva señala que la novelística senderiana de preguerra "se caracteriza por participar de una estética comprometida", donde predomina la denuncia social (5). En el segundo periodo su obra es más heterogénea y desigual tanto temática como formalmente.

A la primera época pertenecen titulos como Imán (1930), O.P. (1931), Siete domingos rojos (1932) etc.; y también el libro de corte histórico que narra la insurrección cantonal de Cartagena en 1873, y que lleva por título Mr. Witt en el cantón (1935). De esta narración dice el citado profesor que es "su libro más importante de aquella época y de casi toda su obra" (6).

Por su parte el historiador José María Jover ha afirmado que la influencia de Jorge Borrow puede estar presente no sólo en el nombre del protagonista que da título al libro, sino también en la estructuración novelística del relato, al presentarnos una sociedad desde la óptica de una civilización inglesa como la que representa míster Witt (7).

De las suposiciones y las sospechas del profesor Jover pasamos al mundo de la realidad comprobable cuando observamos que, en Viaje a la aldea del crimen (1934), Sender hace una referencia muy concreta a un pasaje de La Biblia en España en donde el famoso caballero evangelizador retrata a un tipo sevillano llamado "Manué", al cual considera "como el carácter más extraordinario que ha conocido" (8).

La trilogía de Nancy

Es ya una cita temprana, o mejor, una inclusión de textos de Borrow, que luego va a repetir en una novela muy posterior, Nancy, doctora en Gitanería (1973). La joven hispanista norteamericana Nancy protagoniza una trilogía de novelas integrada por La tesis de Nancy (1962), la citada antes y Nancy y el Bato Loco (1974). A juicio de la crítica son las obras más insustanciales del autor (9).

La primera de la serie adopta la forma epistolar. Son las cartas que la joven Nancy, estudiante aún de Antropología y Literatura, escribe desde Sevilla a su prima Betsy de Pennsylvania. En ellas vemos el asombro o la opinión ante ciertos modos de ser o de comportarse que tienen los españoles. En el relato, humorístico con algún apunte crítico, Sender nos ofrece dos personajes de religión protestante. Por supuesto son extranjeros: Mrs. Dawson y Mrs. Adams.

La primera es una escocesa de Edimburgo que vive en la misma casa que Nancy, en Alcalá de Guadaira (Sevilla). Aparece en la primera carta que Nancy envía a Betsy. Su seriedad, su carácter severo y rígido, su carencia de humor, chocan con el desenfado y el espíritu bromista del pueblo andaluz. Desde el punto de vista físico sorprenden su excesiva altura y su vestimenta, especialmente sus zapatos enormes y sus gruesas lentes. Completa además esta estampa la Biblia que lleva siempre bajo el brazo:

> "Ella se da cuenta de que no la quieren. Pero es natural. Las simpatías y antipatías son recíprocas, tú sabes. Y a ella no le gusta la facilidad de la alegría de esta gente humilde. Parece que Mrs. Dawson, y no lo digo porque me guste criticarla, que ya sabes que le estoy agradecida, querría que la gente fuera seria, grave y un poco triste. Yo no comprendo para qué. Bueno, pues tampoco a las gentes del pueblo les gusta Mistress Dawson, que va con dos libros bajo el brazo, una Biblia y un diccionario, y que usa unas gafas muy gruesas con lentes color rosa. Para completar la estampa lleva unos zapatos enormes.

Y aquí eso es importantísimo" (10).

Es una manera sutil, pero perceptible, de poner de relieve el carácter triste de los protestantes, frente a la chanza y el buen humor del andaluz. Curiosamente otro británico como Borrow, siempre con la Biblia a cuestas también, y que además vivió en sus primeros años en tierras inglesas y escocesas (estudió en Edimburgo), no amigó tampoco con los sevillanos (11).

El otro personaje, también secundario, es Mrs. Adams, una puritana de California, de edad avanzada, y que está viajando por España. Se caracteriza principalmente por su insistente recomendación de la lectura de la Biblia, dada la utilidad espiritual derivada. Pero lo más destacado es el aleatorio procedimiento que dice utilizar para encontrar en ella una respuesta iluminadora a una situación indecisa:

> "Contestando a tus preguntas -dice Nancy a Betsy- te diré que Mrs. Adams es la de siempre. ¿Sabes qué hizo? Le regaló a mi novio una Biblia en español, y la misma tarde que se la regaló, paseando por el parque de María Luisa, le explicaba Mrs. Adams -tú la conoces- la utilidad de leer la Biblia, y decía que muchas veces estaba sin saber qué determinación tomar cuando abría el libro al azar y leía la primera línea de la página de la izquierda. Y allí encontraba la solución" (12).

Para burlarse de tan azarosa fórmula, Sender la pone en práctica por medio del gitano Curro, el novio de Nancy. Los resultados que se pueden derivar del funcionamiento de tal método son tan trágicos y expeditivos como poco recomendables. A Curro le parece tremendo, y al lector, ridículo:

> "- Hombre -dijo mi novio- yo tengo ahora más problemas que nunca en mi vida. Si eso es verdad, el libro vale la pena. Vamos a ver.

Abrió al azar y encontró en la primera línea las siguientes palabras del capítulo 27 de San Mateo que se refieren a Judas: '... y entonces fue y se colgó de un árbol y se ahorcó'. Mi novio palidecía y Mrs. Adams se ruborizaba un poco. Entonces ella dijo: 'Bueno, eso es una casualidad. Mire en otra página'. Y mi novio lo hizo, y en el capítulo de los Reyes del Antiguo Testamento la primera línea decía: 'Haz tú lo mismo'.

Mi novio abrió las manos y dejó caer el libro al suelo. Luego se inclinó a recogerlo y lo devolvió a Mrs. Adams:

- Vaya, señora -le dijo-. Parece que ese libro sabe muy bien lo que a mí me conviene, pero tengo que reflexionar un poco antes de tomar mis determinaciones.

Y seguía pálido y la voz le temblaba. Con aquello Mrs. Adams renunció a convertir a mi novio a la Iglesia anglicana y él anduvo dos días huyendo de ella como del diablo" (13).

No está de más recordar a este respecto que según confesión personal, Unamuno, en un determinado momento de su vida, practicó este sistema de consulta bíblica; y la respuesta le produjo una profunda impresión (14).

Además de Mrs. Dwson y Mrs. Adams, Nancy también es protestante. Pero no será en la primera novela donde descubramos su religión, sino en la segunda de la serie. Ciertamente, en Nancy, doctora en gitanería, la joven norteamericana ha vuelto a su país para elaborar y presentar su tesis. En el momento de su lectura ante el tribunal, expone la contradicción que se produjo en el entierro de Gandhi, mártir pacifista en cuyo cortejo fúnebre tomó parte una escolta militar. Para Nancy se trata de "contradicciones no religiosas, sino sectarias y eclesiásticas, según creemos los protestantes" (15).

La pertenencia a la religión reformada de Nancy se verá confirmada en la tercera novela. Pero debemos detenernos aún, porque en Nancy, doctora en gitanería reaparece, como ya adelantábamos, el viajero protestante George Borrow. Las referencias encontradas en las obras anteriores a la guerra se convierten ahora en un elogioso reconocimiento del valor literario del escritor inglés. Con el pretexto que le da el tema de la tesis presentada por Nancy ("El gitano como entidad frenética", p. 30), Sender rinde a Borrrow un homenaje literario. En la introducción al trabajo elaborado, Nancy alude a la autoridad que en materia de gitanos supone Borrow. No es difícil advertir que bajo las palabras de Nancy está la voz del propio novelista que traza este retrato y este juicio literario de don Jorgito:

> "La autoridad indiscutible en materia de gitanos españoles es, como se sabe, el inglés protestante George Borrow.
>
> Es soprendente el número de ediciones de los libros de Borrow sobre los gitanos, en inglés o en su traducciones a diversos idiomas. Estaba muy lejos de suponer don Jorgito (así lo llamaban los gitanos) cuando escribía esos libros que enriquecía las letras inglesas con nuevas obras maestras. Así se le considera hoy. Don Jorgito el inglés murió en 1881.
>
> Borrow a quien todos leemos de vez en cuando y siempre parece nuevo (que es lo mejor que se puede decir de un autor), sabía muchas cosas y ninguna de ellas la aprendió en las universidades. En primer lugar sabía idiomas: español, alemán, danés, ruso, turco, francés, italiano y caló (gitano) entre los idiomas vivos, y sáncristo latín entre los fenecidos noblemente. Era un filólogo a quien acuden a veces en casos de duda. Así como hay santos naturales, él era un sabio natural" (16).

En su exposición doctoral la hispanista no se olvidará de resaltar el valor artístico que ha surgido en torno al mundo gitano, una literatura

gitana (Lorca), un cante gitano (flamenco) e "incluso un Nuevo Testamento gitano, traducido por el evangelizador Borrow, del que se imprimieron no más de quinientos ejemplares" (17).

Sus profundos conocimientos del mundo gitano obligan a Nancy a proclamarle "mi maestro" (p. 140), y a acudir a su libro, The zingalí (sic), en varias ocasiones de su tesis. El primero nos lo ofrece en el capítulo II, cuando quiere establecer una diferencia de castas entre los gitanos. Cita en este caso un episodio recogido en un capítulo del libro, titulado "El soldado gitano de Valdepeñas". Nancy, al no existir traducción española, se ve obligada a dar su versión (18); y reproduce todo el episodio protagonizado por un curioso personaje apodado El Chaleco, guerrillero al servicio de Fernando VII y capitán con Isabel II, que tiene el poder de leer bají, es decir, de influir en los mecanismos de la salud.

"El posadero de Tarifa" es otro capítulo extraído de The Zingalí (sic) que presenta a otro calé, ejemplo de gitanos del litoral "que no son tan puros como los de tierra adentro". Tanto uno como el otro modelo de gitanos están en el mismo capítulo de The Zincali (19).

Sin salir todavía de Nancy, doctora en gitanería, debemos mencionar el caso de un pastor protestante contado indirectamente por Laury, un estudiante del departamento de literatura inglesa que se reune con Nancy y con el profesor Blacksen en una cafetería. Sender va a servirse de este personaje para ofrecernos el extraño comportamiento de un pastor protestante del siglo XVII. Laury cuenta que una escritora llamada Janet Lewis ha recogido en sus novelas el caso histórico de un sacerdote protestante danés que murió ajusticiado por el delito de haber dado muerte a su criado Niels Bruns. A pesar de no haber cometido el crimen, el pastor, Soren Qvist, se confesó autor del mismo y aceptó el castigo.

Veintíun años después de su ejecución aparece un soldado cojo y se demuestra documentalmente que es Niels Bruns. Con su ayuda se aclara que

un enemigo del pastor le había acusado de asesinato presentando como prueba el cadáver de un suicida desfigurado.

Ante este caso el problema que plantea Laury es doble: ¿Por qué se confesó Qvist autor del asesinato? Y ¿por qué, a pesar del crimen, el pastor seguía considerado por las gentes de su parroquia como ejemplo proverbial de virtudes? El joven estudiante admite como respuesta a la segunda cuestión que en tal caso puede existir en el inconsciente colectivo un sentido inmanente de la verdad. Para la primera, apunta varias hipótesis, pero lo más probable considera que está basada en una forma de expiación voluntaria:

> "No es imposible que el pastor estuviera cansado y asqueado de oír en Jutlandia sus propias alabanzas. La gente de su parroquia lo veneraba. La vida del pastor era muy diferente de la vida de Jesús o de sus apóstoles que fueron perseguidos, envilecidos por la calumnia y el vejamen público y, finalmente, martirizados y muertos.
>
> No es difícil aceptar que el pastor buscara alguna forma de voluntaria expiación.
>
> Si esta expiación hubiera sido promovida desde su origen y buscada por Soren Qvist (sin la existencia de un cadáver y de una acusación formal de la justicia), el caso habría tenido un carácter muy diferente. Habría sido sólo una extravagancia y una locura. Pero una vez acusado por alguien, el pobre pastor debió pensar: 'Dios quiere que pague y expíe mi falta de generosidad con el pobre Niels, a quien alhguien ha matado. O mi torpeza e inhabilidad para educar a mis feligreses y alejar el crimen de mi parroquia'.
>
> Debió también pensar: 'Dios quiere que yo pierda una reputación de santidad que no he mercido nunca' " (20).

No será esta la única vez que Sender plantee esta cuestión moral y

religiosa. A estos mismos deseos de romper una reputación que se cree inmerecida dedicará una breve pieza teatral incrustada en una novela histórica: El pez de oro (1976). En los dos casos el sujeto de la expiación es un sacerdote protestante. Pero terminemos antes con la trilogía de Nancy.

La terna se completa con Nancy y el Bato Loco, fechada su terminación en California, como la anterior, pero un año después, en 1974.

En esta tercera obra, al igual que en la segunda, se trasluce una voluntad rememorativa, en este caso de su paisano aragonés Miguel Servet. Así nos cuenta el propio autor, que interviene como personaje, la suerte de Miguel Servet y la crueldad de Calvino:

> "Servet era un aragonés pariente de mis antepasados que discrepaba de Roma y de Lutero, de Erasmo y de Calvino y que huyendo de las hogueras de la inquisición española fue a dar en la de los ominosos calvinistas suizos que lo quemaron vivo. Calvino había leído su libro 'De Trinitatis erroribus' publicado clandestinamente en París y, después de discutir ásperamente con Servet, mandó quemar el libro y al autor con gran escándolo de herejes y ortodoxos.
>
> Servet le rogó que emplearan leña seca (lo que habría acelerado la agonía y acortado el martirio), pero Calvino no quiso usar sino leña verde. Su agonía y muerte duró algunas horas y los suizos tuvieron el espectáculo gratis y a la medida de du sadismo" (21).

Ya dijimos antes que Nancy se autoincluía en la religión protestante. En esta novela hemos hallado algún detalle que concreta la confesión a la que pertenece dentro de los reformados. Sender hace de la doctora Nancy y del joven Laury, a quien ya conocemos, y al que aquí se nombra también con el apodo de Bato Loco (22), dos personajes religiosamente relacionados con la iglesia unitaria servetiana, aunque a lo largo de la novela ninguno de los dos da muestras de tener una creencia profunda; antes al contrario.

Laury, hijo de presbiteriano (p. 15) ha leído la obra de Servet, pero no ha nacido de la lectura un convencimiento fiducial. Y Nancy se confiesa agnóstica dentro del unitarismo (p. 201). Pese a todo, su matrimonio se celebra por el rito unitario de la iglesia servetiana:

> "Ya sabemos que Nancy no tenía tampoco nada de tonta y exigió a Laury el matrimonio. Pero para desvanecer sospechas y por delicadeza no quiso una boda civil (que le daría derecho a participar en la fortuna del marido), sino una boda religiosa en la iglesia unitaria, en la del pobre Servet apenado por Calvino" (p. 12) (23).

El matrimonio religioso no obedecía ni a creencia ni a convencionalismo social. Era un modo de autoafirmación utilizado por Nancy. Así dejaba "constancia de su victoria femenina; como el doctorado se la daba de su capacidad intelectual" (P. 12).

La aventura equinoccial de Lope de Aguirre

La aventura equinoccial de Lope de Aguirre (1964) relata las aventuras de este conquistador y explorador español por América en busca de El Dorado. En un determinado momento, la expedición celebra las Navidades en Machifaro. Entre sus miembros hay uno alemán llamado Grünberg, seguidor de Lutero, que no daba muestras de estar integrado en la fiesta. Pedrarias le advierte a Lope de Aguirre:

> "- Ese se llama Grünberg y es tudesco y no debe hallarse a gusto en esta fiesta, porque es de los que siguen a Lutero. El pobre tiene derecho a condenarse a su gusto como cada cual.
>
> - Yo me condenaré a mi manera -respondió Lope de Aguirre-, pero la condenación de ellos es la hoguera y tenga cada cual el fin que merece.
>
> Le extrañó aquello a Pedrarias, porque creía que Lope de Aguirre era

hombre de ideas francas y liberales en materia religiosa, o mejor, sin ideas ningunas" (24).

El viento

La muestra donde el protestantismo como tema adquiere mayor relevancia, hasta el punto de constituir una obra relativamente autónoma en sí misma, la constituye un auto teatral titulado "El viento" y protagonizado por un pastor protestante y su hijo Jonathan. Este breve drama está incrustado en la novela El pez de oro (1976), narración de fondo histórico que tiene como tema la vida y muerte del emperador ruso Alejandro I.

Al lado de Alejandro I, hombre de espíritu liberal y muy influido por la Enciclopedia, pone Sender a la baronesa Valérie cuya vida ha estado llena de episodios amorosos en diversas ciudades europeas y a fines del siglo XVIII. Alejandro y Valérie viajan desde Stuttgart a Rusia y en el trayecto se detienen en Karlov y Vary (Bohemia), y se alojan en el palacio de los condes de Karlsbad. Ahí está también frére Jean, un curioso fraile pintor que asedia a la baronesa para que pose como modelo. La ilustre dama accede a sus ruegos. Los trazos que el pintor va plasmando en el lienzo evocan experiencias vividas por Valérie. A propósito de una mancha amarilla que aparece en el cuadro, la baronesa comenta con Alejandro, que también está en el estudio, lo siguiente:

"Ahí aparece la luz de mi infancia. Eramos todos luteranos, de la Iglesia Evangélica, y mi infancia fue de una tremenda austeridad. Luego me hice católica. No lo creerías. Esa austeridad era un poco triste porque mi hermana mayor era sordomuda y yo nunca aprendí a entender su mímica" (25).

Otra vez nos topamos con esta nota de severidad y tristeza atribuida al protestantismo que ya nos había sugerido por el talante de Mrs Dawson. Estos rasgos brumosos y austeros también fueron manifestados insistentemente por Baroja. Por lo demás, es evidente que el paso de

Valérie al catolicismo no constituye una conversión sino una huida de la religión reformada.

El fraile bohemio pertenece a la orden franciscana y además de pintor es autor de la obra teatral "El viento". En ella se representa la locura que experimenta un ministro protestante cuando suena el viento sobre la casa en que vive cercana al mar. La acción se desarrolla "en una habitación ascética, solemne y grave" de esa vivienda y entre el pastor, un hombre de cincuenta años "de ojos saltone y alucinados" (26) y el hijo Jonathan, de treinta, oficial de los aliados del zar, herido en la batalla de Austerlitz y casi paralítico en una silla de ruedas.

El pastor siente en su interior la tragedia de que sólo tiene buena reputación, ventura y bienestar a pesar de su condición miserable, mientras los demás arrastran en su vida alguna cruz. Cree oír en el viento la voz de Dios que le exige sacrifique el amor paternal y el respeto que la gente le tributa como una forma de expiación. La manera de hacerlo es por tanto sacrificando a su hijo. En este acto abominable habrá entregado sus glorias terrestres a Dios, alcanzará la santidad mediante el parricidio y se verá despreciado por los que ahora le veneran. Pero el padre sólo cumplirá las órdenes recibidas de Dios cuando Jonathan esté dispuesto a aceptar su sacrificio. A pesar de su estado físico, el hijo ama más que nunca la vida, representada por Pamela, la enfermera que le cuida, y que está ausente en el momento de los hechos. Sólo su inesperada vuelta a casa evitará el asesinato inminente. Acosada por el perro, pide auxilio en el momento en que se iba a iniciar el sacrificio, y el disparo que iba a efectuar el padre sobre Jonathan lo desviará hacia el perro.

Este caso de "El viento", y el otro que relató Laury acerca de Soren Qvist constituyen dos ejemplos de autoexpiación moral. Los dos están protagonizados por sendos ministros protestantes que se creen indignos de merecer su situación y la estima social que les conceden sus parroquianos. Buscan entonces una expiación que adopta dos modalidades. El caso de Soren Qvist pertenece a la que podemos llamar expiación no promovida. Este

pastor danés del siglo XVII no traza el plan para asesinar a su criado Biels, sino que se acoge a la falsa inculpación para ofrecerse en sacrificio. El aspecto externo de esta víctima expiatoria no presentaba signos de desequilibrio mental.

El pastor protestante de "El viento" pertenece a la clase de expiación promovida desde el principio para buscar el vejamen público; y el carácter de su caso presenta síntomas de locura. Los dos, sin embargo, fracasan en su propósito. En la memoria colectiva permanece inmaculada la imagen virtuosa de Soren, a pesar de confesarse autor del crimen. Y el pastor de "El viento", que es un nuevo Abraham, ve frustado su plan cuando Pamela, que en versión bíblica representa al ángel disuasor, llega de nuevo a casa e impide el envilecimiento social buscado (27).

De las notas más bien cómicas y externas, aunque no exentas de significado, que vemos en Mrs Dawson y Mrs. Adams, hemos llegado al plateamiento de un grave problema religioso de orden moral. Sender ve en los pastores protestantes una conciencia atormentada de difícl explicación lógica, tan sólo comprensible para existencialistas, cuyo padre, Kierkegaard, al igual que Qvist, era danés:

> "El pastor sacrificado -dice refiriéndose a Soren- llevaba el mismo primer nombre que había de llevar dos siglos más tarde Soren Kierkegaard. Para cualquier existencialista moderno que haya leído al autor danés, la conducta de Qvist es perfectamente comprensible. Con su voluntario sacrificio creía tender un puente desde el patíbulo hacia la gran paradoja de lo divino. Paradoja difícil de explicar y más aún de comprender, pero que en el alma de un místico del siglo XVII o del XIX era tremenda y podía llevar a no importa dónde" (28).

Observando los personajes protestantes hallados en la obra de Sender, nos damos cuenta de que Borrow aparece antes como escritor que como protestante. La pareja de Laury y Nancy pertenece más bien a un protestantismo (unitarismo) sociológico sin convicción íntima. Aparte

esto, las mujeres (Mrs. Dawson, Mrs. Adams y la baronesa Valérie) ejemplifican o testimonian la tristeza que Sender parece atribuir al protestantismo. En esta rama cristiana, además, caben esos dos espíritus atormentados que son los pastores protestantes. Sus caracteres morales y religiosos son, desde el punto de vista psicológico, casi patológicos. Ese extraño modo de ser los impulsa a buscar una expiación voluntaria que es poco explicable desde postulados racionalistas. A tal proceder no debe ser ajena una influencia Kierkegaardiana.

NOTAS

1. Retratos y soledades, Madrid, Ediciones Paulinas, 1977, p. 255.

2. Ensayos sobre el infrigimiento cristiano, Madrid, Editora Nacional, 1975, p. 169.

3. Idem, p. 152.

4. Idem, pp. 152-153. Marceliono C. Peñuelas ha dicho que sin creer en los dogmas católicos, Sender se sentía emocionalmente, poéticamente, más cercano a esta confesión. No siendo ateo, su fe no es la fe convencional que se encierra en un credo determinado. Y añade este buen conocedor de la personalidad de Sender que su talante religioso es semejante al de Santayana. Y recoge estas apalabras del novelista: "Yo tampoco creo en los dogmas del catolicismo y sin embargo me gusta la religión de nuestros padres como puede gustarme un ciprés plantado en un jardín [...]. Pero adoro la pureza de Jesús y muchas de las formas del catolicismo y de las instituciones de sus filósofos" (La obra narrativa de Ramón J. Sender, Madrid, Gredos, (Estudios y Ensayos), 1971, p. 31.

4bis El citado Jiménez Lozano dice que en Barth "Cristo es ante todo, el hijo de Dios y no un puro maestro de moral" (La ronquera de fray Luis y otras inquisiciones, Barcelona, Destino, 1973, p. 156).

5. Santos Sanz Villanueva, Historia de la literatua española. El siglo XX: literatura actual, Barcelona, Ariel, 1984, p. 182.

6. Op. cit., p. 182.

7. "Nada en la persona de aquél [Borrow] parece anticipar la fisonomía novelesca de Jorge Witt, excepto el nombre; cuando leemos en la nota preliminar de don Manuel Azaña a su traducción del libro de Borrow que este último llegó a ser popular en España 'con el nombre de don Jorgito el inglés', no podemos dejar de pensar en ese 'míster Güi' con que el pueblo cartagenero castellanizó, a su manera, el apellido del marido de doña Milagritos, erizado de uves y de tes. Pero hay algo harto más profundo en el libro de Borrow que bien pudo influir en la gestación de la estructura novelística de Mister Witt: la presentación de una sociedad y de una civilización ajena, precisamente la inglesa" ("Introducción", en Ramón J. Sender, Mister Witt en el Cantón, edición de José María Jover, Madrid, Castalia (Clásicos Castalia), 1987, p. 91).

8. Ramón J. Sender, Viaje a la aldea del crimen (documental de Casas Viejas, Madrid, Imp. de Juan Pueyo, 1934, p. 14. El carácter andaluz recordado por Sender se encuentra en el capítulo 49 de La Biblia en España.

9. Sanz Villanueva las considera como "relatos insustanciales". (Op. cit., p. 184); y Marcelino C. Peñuelas calificó a La tesis de Nancy (los otros dos entonces aún no habían aparecido) así: "humorística, intranscedente, la única de este tono en toda su obra". (Conversaciones con Ramón J. Sender, Madrid, Emesa (Novelas y Cuentos), 2ª edición, 1982, p. 17.)

10. La tesis de Nancy, Madrid, Emesa (Novelas y Cuentos), 21ª edición, 1982, p.24.

11. Nos dice en La Biblia en España: "Todo el tiempo que pasé en Sevilla viví muy retirado, gastando la mayor parte del día en estudiar o en ese semisoñoliento estado de inactividad, resultado natural de los climas calurosos. El carácter de la gente entre quien me hallaba no me inducía a buscar su sociedad". Y dos párrafos más adelante añade este juicio de valor de los andaluces: "Los andaluces, en todas las cualidades de carácter, se hallan tan por debajo de los otros españoles como el país que aquéllos habitan es superior en belleza y fertilidad a las demás provincias de España" (Introducción de Manuel Azaña, Madrid, Alianza Editorial (El libro de Bolsillo), 1970, pp. 522 y 523 respectivamente).

12. La tesis... p. 97.

13. Idem, pp. 97-98.

14. Hemos citado esta confesión de Unamuno en las primeras páginas del apartado que le hemos dedicado. Entonces indicamos que se encontraban sus palabras en una carta del profesor salmantino a Jiménez Ilundain, de fecha 28 de marzo de 1898, y recogida en El drama religioso de Unamuno, de Hernán Benítez, Universidad de Buenos Aires, 1949, p. 267. También comunicó esta intimidad a su amigo Pedro Múgica, véase Cartas inéditas de Miguel de Unamuno, recopilación y prólogo de Sergio Fernández Larrain, Madrid, Ediciones Rodas, 2ª edición, 1972, p. 291. ¿Tenía en mente Sender este proceder y experiencia unamunianos? Es conocido que el novelista no le tributaba ninguna simpatía al escritor vasco, según confiesa en Conversaciones con Ramón J. Sender, obra ya citada, de Marcelino Peñuelas, p. 183 y ss. En página 187 leemos estas palabras de Sender: "Yo le molesté varias veces con bromas que le ponían nervioso". Por lo demás, el desprecio que hace a la intelectualidad de Unamuno me parece, por lo menos, impertinente.

15. ~~Nancy, doctora en gitanería~~, Madrid, Emesa (Novelas y cuentos), 1981, p. 245.

16. Idem, p. 66.

17. Idem, p. 70.

18. En la página 140 dice expresamente del libro de Borrow que "no está traucido al español que yo sepa". Por pura precisión erudita diremos que existía versión española desde 1932. La realizó, al igual que La Biblia en España, don Manuel Azaña: Los zincali (Los gitanos de España), traducción de Manuel Azaña, Madrid, Ediciones "La Nave", 1932. Desde tal fecha hasta la época de la acción de la novela han pasado más de 20 años.

19. Capítulo IV, de la segunda parte. En la edición citada de Manuel Azaña, pp. 261 y ss. Los pasajes incluidos por Sender no coinciden literalmente como las versión de Azaña por lo que hemos de pensar que Sender los traduce para su inclusión, como realmente afirma Nancy.

    La deuda que tiene ésta para con Borrow es grande y el propio Sender está hermanado con el inglés por su prosa dinámica, su viveza expresiva y su fijación en los tipos y carácteres literarios.

20. Nancy, doctora..., pp. 191-192.

21. Nancy y el Bato Loco, Madrid, Emesa (Novelas y Cuentos), 2ª edición, 1975, pp. 9-10.

    En algún momento Sender incluye algunos detalles de geografía étnica que nos recuerdan también a Miguel Servet. En página 35 habla de la indiferencia inglesa, los teorizantes alemanes, los pícaros italianos, la inocencia rusa, la violencia irlandesa y el narcisismo andaluz. Servet hizo también comentarios de este tipo sobre Europa y España cuando realizó la edición de la geografía de Tolomeo. (Véase Roland H. Bainton, Servet, el hereje perseguido, Madrid, Taurus (Ensayistas), 1973, pp. 100-103.)

22. "Bato se dice entre los gitanos para designar al poderoso. Y Loco le iba muy bien a Laury porque, como sabemos, se reía a carcajadas con el menor pretexto y era una risa incontrolada y orgiástica" (p. 14).

23. Los protestantes Samuel Vila y Darío A. Santamaria definen al unitarismo como un "sistema religioso que proclama la unidad de Dios rechazando la divinidad de Cristo y del Espíritu Santo. Además los unitarios creen en la bondad de la naturaleza humana y rechazan las doctrinas de la caída, la redención y la condena" (Enciclopedia ilustrada de Historia de la Iglesia., Tarrasa, Clie, 1979, p. 555). Señalan después que hubo un unitarismo primitivo y otro en tiempo de la Reforma, aparecido éste principalmente en Polonia y Hungría; entre sus figuras señalan a Servet y a Sozzini.

    Prudencio Damboriena, SI, en Fe católica e iglesias y sectas de la Reforma (Madrid, Razón y Fe, 1961), apenas se ocupa de los unitarios.

24. Obras completas, II, Barcelona, Destino, 1977, p. 472.

25. Obras Completas, III, Barcelona, Destino, 1981, p. 572.

26. Idem, p. 587. En Temor y temblor, Sören Kierkegaard estudia la figura de Abraham tanto desde el punto de vista ético como teológico. Al igual que Jonathan, el hijo del pastor, Isaac tampoco comprende las pretensiones de su padre. El Abraham de Kierkegaard presenta también signos externos aterradores: "Su mirada se había hecho feroz y sus facciones aterradoras" (Madrid, Guadarrama, (Punto Omega), 1976, p. 17).

27. José Carlos Mainer publicó en 1969 un trabajo titulado "La culpa y su expiación: dos imágenes en las novelas de Ramón Sender". El artículo es anterior a las novelas que presentan los casos de los pastores protestantes. En él, el crítico señala la existencia en las novelas de Sender de tres esquemas de desarroollo de la culpa y su expiación "unas veces los encontramos en forma de una culpa que se expía por el recuerdo individual o el diálogo confesional; otras en forma de un juicio -que se sigue al personaje- más o menos expreso en la novela; en algunas ocasiones, se configura una situación de convivencia forzosa e intolerable que acaba provocando la confesión". (Papeles de Son Armadans XIV, núm. 161, agosto 1969, p. 120.)

    El caso del pastor protestante del siglo XVII, es decir, Sören Qvist, entraría en el esquema segundo. En cambio el pastor puritano de "El viento" constituye una versión nueva del sacrificio de Isaac.

    En cualquier caso diremos que el sentimiento de culpabilidad es muy frecuente en la obra de Sender.

28. Nancy, doctora..., p. 193. A propósito de lo paradójico e incomprensible que es la fe, dice Kierkegaard en Temor y temblor estas palabras tan cercanas en el fondo y hasta en la forma a las de Sender:

    "Mi propósito es ahora iniciar la exposición ceñida, en forma de problemas, de la dialéctica entrañada en la historia de Abraham. De este modo podremos ver cúan enorme paradoja es la de la fe; una paradoja capaz de convertir un crimen en una acción sagrada y agradable a Dios; una paradoja que le devuelve de nuevo su hijo a Abraham; una paradoja, en definitiva, que no puede explicarse por ningún razonamiento, ya que la fe comienza cabalmente donde termian los razonamientos" (edición citada, pp. 75-76).

    El pastor de "El viento" asegura a su hijo lo siguiente: "Alcanzo la evidencia de un contrasentido que no se puede entender por la mente ni por la percepción vital: el contrasentido de ser un asesino y un parricieda para ser un santo" (O. C. III, p. 599).

JOSE MARIA PEMAN

El gaditano José María Pemán (1897-1981) cultivó todos los géneros literarios. Fue poeta, dramaturgo, novelista, ensayista, orador y periodista. Su vena fácil legó a la literatura contemporánea una nutrida producción.

A pesar de esta diversidad genérica, el tema del protestantismo lo encontramos únicamente en las conferencias y en los artículos periodísticos. La excepcional alusión encontrada en una pieza dramática como La hidalga limosnera, estrenada el 14 de noviembre de 1944, en el Teatro de la Comedia, de Madrid, nos permite reseñarla en primer lugar.

La crítica teatral apuntó entonces que la obra se ceñía a los patrones del teatro clásico. Pese a todo, o tal vez por eso, el público no le tributó un interés especial. La acción, que tiene lugar durante el reinado del emperador Carlos V, se desarrolla en once cuadros divididos en dos partes. El cuadro IX presenta a don Francín. Es un caballero español, especie de donjuán alboratado y amigo de las mujeres, que se confiesa luterano simplemente "por irle a la mano a esa canalla frailuna que entristece al mundo". En cierta ocasión, al llegar a casa de la judía Raquel, en donde están también los judíos Jacobo y Torres, el seductor español hace esta declaración de epicureísmo religioso:

" DON FRANCIN

¡Al fin!
Yo no soy un galopín
de Lutero. La protesta
según dijo fray Martín
cifra así su dogma entero:
'Peca fuerte más de suerte
que la fe busca primero'.

¡Yo me adelanto a Lutero
en eso de pecar fuerte!

TORRES

Luego no sois luterano..

DON FRANCIN

Sí lo soy; mas por ninguna
razón: por irle a la mano
a esa canalla frailuna
que entristece al mundo:

TORRES

¡Vano
luterano el que hacéis vos!

DON FRANCIN

Yo tengo mi ley de Dios;
la ley del dios del Placer" (1).

Los luteranos son para Francín seres de conducta envilecida y canallesca, rasgos estos que luego veremos atribuidos a los reformados directamente por Pemán.

Esta visión despectiva y tópica del protestantismo no variará en sus escritos hasta que las aguas revisionistas del Concilio se lleven parte de estos rutinarios y tradicionales juicios que arrancan de Juan Cocleo.

En una ocasión el autor de El divino impaciente hizo una "Autopresentación" en la Tertulia Literaria del Instituto de Cooperación

Hispanoamericano, a instancias de los miembros de ésta. Al hablar de su público, José María Pemán dijo de sí mismo:

> "A Pemán se le ha supuesto que tiene 'su público'. Algo así como si cuando estuviera escribiendo sus obras le estuvieran tirando de una manga un jesuita y de otra una duquesa, monopolizando así 'su público': idea tonta, porque los jesuitas suelen ir poco al teatro y menos las duquesas de la invención del cooktail, el bridge y otras soseras que las ocupan de siete a nueve de la tarde" (2).

Bromas aparte, la loa al jesuitismo y a la figura de su fundador. Iganacio de Loyola, es aprecibale, sin esfuerzo, en su producción (3). Y a la sombra del capitán de la Compañía hemos encontrado algunas consideraciones particulares sobre el protestantismo, expuestas en un ensayo y una conferencia.

EN EL ENSAYO Y EN LA ORATORIA

Pemán se ocupa del fundador de la Compañía de Jesús en un ensayo y en una conferencia. El primero lleva por título "San Ignacio de Loyola" y constituye una defensa de su personalidad ante las desfiguraciones realizadas por cierta literatura antijesuítica. Parte Pemán de una premisa propia de un panegirista católico, como es la de considerar que "Dios utiliza a los santos como para eencarnarse en ellos y lograr sucesivas y parciales redenciones de la Humanidad frente a sus grandes crisis y problemas" (4). Lo que estaba en una situación crítica y problemática era la catolicidad a causa de la rebelión protestante. Se imponía la necesidad de entregarse sin embargo a reafirmar esa catolicidad quebrada e imponer la unidad, la obediciencia y la disciplina, rotas por Lutero, monje de moral alegre e indisciplinado. Frente a estre monje sajón, de laxa conducta, y frente al Renacimiento exaltador de la belleza externa, se alza el disciplinante Ignacio:

> "El fue el férreo defensor de la disciplina en el momento en que el

mundo se indisciplinaba. El fue el entorpecedor de la moral alegre y facilitona de Lutero; el fue el aguafiestas del Renacimiento" (III. p. 1305).

Planteamientos semejantes encontramos en la conferencia pronunciada en Buenos Aires, el 21 de junio de 1941 y en un colegio de jesuitas, con el título de "San Ignacio de Loyola frente a la Reforma y el Renacimiento". Es una loa hecha desde el punto de vista del nacionalcatolicismo propio de la posguerra (5).

Loyola es contemplado otra vez como instrumento providencial que en la época crítica de la Reforma y el Renacimiento significaba la solución a aquel instante histórico en que se pasa de la Edad Media a la Moderna. La Edad Media fue la etapa que asimiló todos las revoluciones por la absorción que hicieron de ellas las figuras de San Francisco de Asís, Santo Tomás y San Alberto Magno. En cambio en la Edad Moderna no se produjo la absorción de las novedades ideológicas que traían el Renacimiento y la Reforma. Esta falta de catalizador produjo la herejía protestante y el paganismo renacentista. Tan sólo un hombre y un país fueron capaces de fagocitar en un rincón de Europa los nombres que surgieron en esa transición de edades: San Ignacio y España. Para Pemán, el fenómeno no consistió en que España rechazó intolerantemente la Reforma y se opuso al Renacimiento, sino que nuestro país tuvo su propia Reforma y su propio Renacimiento.

"Y España en aquel momento, contra lo que se ha dicho, no rechaza intolerantemente nada, sino que asimila progresiva y fogosamente todo. No rechaza la Reforma, sino que hace una Reforma suya dentro de la ortodoxia, que es la de Santa Teresa, la de San Pedro de Alcántara, la de San Ignacio de Loyola, la del Concilio de Trento, que es eminentemente español. No rechaza el Renacimiento, sino que hace un Renacimiento suyo, en el que reelaborando, con un sentido nuevo y renacentista, las esencias medievales, el romancero se convierte en teatro y la Cristiandad se convierte en Imperio y la

Escolástica se convierte en 'Derecho de Gentes' " (V, p. 1656).

La falta de ruptura con la tradición medieval y sobre todo la oposición española a la Reforma, que Pemán niega, son las causas que pueden explicar el hecho de que en España haya sido tan difícil seguir el ritmo evolutivo que Europa siguió en las sendas del pensamiento, de la economía, y de la libertad.

Para Pemán no hay rechazo de la Reforma en España, sino asimilación. Pero resulta difícil aceptar esta idea si nos asomamos a la historia y vemos el celo inquisitorial español en aquellos momentos, sobre todo a partir de 1558 (6).

El providencialismo católico desde el que nos presenta la misión salvadora de Ignacio y España llega hasta el maniqueísmo insupeable de considerar que Dios está de parte de los católicos al permitir, o mejor, predisponer que el grito de rebeldía que Lutero lanzó en Worms fuera pronunciado en el mismo momento en que el capitán caía herido en Pamplona:

> "Dije antes que en los grandes momentos de crisis Dios echaba en un platillo de la balanza un Santo que pesara tanto como las angustias y los problemas de la hora. Nunca ese equilibrio cronológico aparece tan claro como en el caso de Ignacio de Loyola. El mismo día -¡fijaos bien-, el mismo día, cronológicamente, en que allá, en la Dieta de Worms, daba Lutero su definitivo grito de rebeldía, caía herido en Pamplona un capitán vasco, un soldado español que se llamaba Iñigo de Loyola. Dios le arrojaba en el otro platillo para que pesara en definitiva, más que el monje de Worms" (V, p. 1657).

¿Dios está con nosotros y contra la herejía? Ignacio y España, por medio de estas predeterminadas coincidencias cronológicas, se convierten, por voluntad divina, en cumplidores de un destino trascendente: salvar la civilización cristiana occidental. Con esta tesis iluminista, nuestros soldados imperiales son albaceas; y sus espadas, "más que un instrumento

de dominación eran como un rayo claro de la lira de Trento y de la verdad de Dios" (V, p. 1661). El parentesco ideológico con el reaccionanismo español y con Menéndez y Pelayo es estrechísimo.

La importancia que este arrebatado catolicista concede al providencial Ignacio y su tarea misionera culmina en el parangón que establece con la figura redentora de Cristo:

> "El era el Capitán de uno de los bandos de aquella gran lucha de la hora, como España era el Cuartel General. Por eso ha llegado a nosotros, escupido y acardenalado, porque era como el 'Ecce Homo' de aquella segunda redención del mundo" (V, p. 1665) (7).

EN LOS ARTICULOS

La figura de Ignacio aglutina referencias al tema protestante. Pero hay otros asuntos en los que emerge de nuevo, aunque con más heterogeneidad como corresponde al tipo de escrito en que lo expone: el artículo periodístico. Los escritos nacidos para la prensa diaria brotan de la realidad inmediata, proteica, multiforme, qu esa misma prensa ofrece, y por esta razón cualquier aspecto de la vida social o política puede suscitar el comentario o la reflexión y permite introducir en ellos opiniones relativas al protestantismo.

Así sucede con el que lleva por título "Crueldad", que parte del proceso a que fue sometido un abogado ginebrino llamado Jaccoud,que, ilustre y respetado por su conciudadanos y señalado para posible ministro, se descrubre como hombre de doble vida, adúltero, fotógrafo pornográfico y asesino.

La intención del articulista es dejar sentado que la crueldad es una pasión universal humana que tiene dos modos distintos de manifestarse: el del crimen individualizado, propio de los países nórdicos y protestantes; y el de la tragedia colectiva propia del catolicismo. El crimen individual

es resultado de una explosión de soledad propia de hombres que recubren su conducta externa de puritanismo formalista. El crimen nace, pues, al lado del puritanismo y por eso es explicable esa conducta de Jaccoud en un escenario como el de Ginebra, en cuyo aire flota el calvinismo remilgado que lo provoca:

> "Con un poco de observación serena y filosófica de las cosas, se llega a la conclusión de que es bastante lógico que Ginebra sea la ciudad de Calvino y la ciudad de Jaccoud. Es decir, la ciudad de las formas correctas y de las crueldades explosivas. Calvino está en el alma, en el aire -además de en una solenne estatua- de Ginebra. Calvino es Ginebra: su exactitud, su formalismo, su corrección. Hasta que un día Ginebra se despereza, se harta de puritanismo: y entonces se convierte en la ciudad de Juan Jacobo Rousseau, romántico, llorón, pervertido, tierno para los pájaros y cruel para los hombres. Calvino era la frialdad evangélica: es decir, la congelación antificiosa de una doctrina cuya esencia es el amor. Predicaba remilgos y castidades, desde el fondo de una sensualidad fría y disimulada. Predicaba fraternidad y era implacable con sus enemigos, hasta el punto de preocuparse de que la leña que había de utilizarse para la hoguera del médico español Miguel Servet estuviera fresca y verde, a fin de que ardiera más lentamente y la víctima se fuera quemando con morosa lentitud... No hay que extrañarse, pues, demasiado; Jaccoud iba hacia la presidencia de la República por sus correctos modales a lo Calvino. Y ha acabado en la cárcel por su cruel romanticismo a lo Rousseau" (8).

Calvino y el espíritu calvinista provocan una conducta pendular caracterizada por una doblez oscilante entre el crimen o el puritanismo.

Este dualismo moral en que se apoya Pemán para buscar explicaciones de psicología social es también perceptible en otros campos de la realidad. "Fabricación de antipatía" presenta esta duplicidad como una estrategia de todos los reformadores. Con ella manipularon oportunamente

la idea de la libertad, movidos por un fin puramente interesado y egoísta. Comienza el artículo señalando el parecido existente entre el marxismo y otras "religiones de humana invención", no sólo por el léxico sino también por el modo de hacerse e instalarse en la sociedad. Entre las "religiones de humana invención" están el mahometanismo y la Reforma. Tanto los reformadores como Mahoma o los marxistas actuaron primero trazando un plan estratégico y luego lo recubrieron de doctrina. Los reformadores son inventores sin escrúpulos de una religión humana para satisfacer unos interes abyectos. Y en su formación manejaron la libertad a voluntad:

> "No fue muy distinto el ritmo de acción de la Reforma. La tensión del norte contra el sur, de lo germánico frente a lo latino; la subversión frente a Roma; los intereses localistas de los príncipes alemanes; los enjuagues eróticos-conyugales de Enrique VIII, fueron encontrando dóciles principios teológicos a la medida. No hay más que observar su manejo oportunista de la idea de libertad. Como los reformadores eran una minoría, proclamaban el 'libre examen' como raíz teológica de una posición liberal, pero una vez encaramados al poder echaban mano de otro principo contradictorio -la negación del 'libre arbitrio'- para dar expansión a toda la afición dictatorial y fanática que llevaban dentro Calvino o Zwinglio" (VI, p. 618).

Esta utilización oportunista de la libertad entre los reformadores explica, según Pemán, el origen por un lado de la democracia liberal, y de los regímenes totalitarios por otro:

> "De ese modo la democracia liberal y la autocracia totalitaria proceden de la misma madre, y juegan, por las dos caras, la misma ficha complaciente y sufrida de la libertad" (VI, p. 618).

José María Pemán reconoce por primera vez que las democracias modernas son hijas de la Reforma. Pero esta verdad incontrovertible, y subrayada por varios profesores de Derecho e historiadores, queda

invalidada por la ceguera ideológica reaccionaria del autor que, como cualquier jerarca antañón, culpa a la Reforma de haber engendrado el totalitarismo socialista (9).

De las grandes columnas de la Reforma, Lutero es el único que no aparece mencionado, aunque sí se citan expresamente los principios luteranos del "libre examen" y el servo arbitrio. No se puede explicar más que por manipulación interesada (vicio que él denuncia) el hecho de presentar la Reforma como una estrategia calculada, o bien por ignorancia de la realidad histórica. Tal realidad sitúa la causa primera del nacimiento de este movimiento religioso en la tragedia íntima de un oscuro monje agustino. La Reforma no nace con premeditación. Brotó como una chispa en el alma sensible de fray Martín y luego saltó a otros campos cuyos pastos agostados dieron fuerza a un incendio de insofocable intensidad. Y todo con gran pesar de Lutero. Además, lo temporal estaba fuera de su meta (10). Sin embargo la Reforma no quedó libre de politización. Pero empezando incluso por la misma Iglesia Católica (11).

Entre las consecuencias que se desprenden de la Reforma protestante, además de la atribución de las democracias liberales y los regímenes totalitarios, sistemas políticos ajenos a la tan inclinada devoción monárquica pemaniana, hemos encontrado en sus escritos el fenómeno del nacionalismo en el plano temporal, y el patetismo y la angustia en el terreno existencial. Y finalmente, la carencia de marco que limite y acote la tendencia incontenible y disolutiva de los principios doctrinales e ideológicos conduce a la politización, o a la confusión de lo espiritual con lo temporal. Veamos todo esto.

En "Cuidado con la última herejía" nos advierte Pemán de la peligrosidad del concepto "nación" entendido como unidad autónoma, contrario a la idea de nación como unidad de destino. Para Pemán el culpable del endiosamiento de lo nacional fue Lutero y la Reforma:

"A los pocos años ya estaban utilizándola [la Reforma] Enrique de

> Inglaterra y los príncipies alemanes, para hacer Iglesias nacionales. Porque éste fue el gran parto múltiple de la Reforma: las autonomías nacionales. La "nación" fue el "libre examen" político. Lutero -he escrito alguna vez- fue el padre de las sectas, pero también el padre de las aduanas y de los pasaportes" (VI, p. 815) (12).

"El arca de Salvación" lleva también el tono admonitorio y de exhortación que sugiere el título. El artículo lo motiva la observación de carácter psicosociológico percibida por Pemán al contemplar el rechazo de la organización administrativa y eclesiástica en nombre de una defensa de lo interiorista y personal. Este desdén por las formas tiene un actractivo liberal pero conduce, según Pemán, a una angustia personal, a un patetismo individual que se traduce socialmente en un aburrimiento. Evitar esta salida hacia la angustia, que siendo propio del talante protestante, se puede observar ya en el catolicismo actual, exige un "replanteamiento ordenado y jerárquico de los supuestos de nuestra civilización" (VII, p.502) y atarnos al mástil del arca salvadora para no sucumbir ante ese individualismo interiorista de patética y atónica existencia que nos legó la Reforma:

> "Desarmado de ese modo nuestro recelo ante la verdad objetiva, con perfil, orden, dureza, debemos en esta hora, de atarnos con Ulises al mástil para resistir a las sirenas de una verdad integrante personal, interiorista. Suena muy bien esa liberación de todo perfil dogmático y todo orden administrativo, eclesiástico: 'entendiéndote a solas con la Verdad'. No es más que un legado de la Reforma" (13).

"La peligrosa partícula" insiste en la misma idea de disolución de dogmas y de perfiles o límites. Esta falta de cauces conduce a una constante movilidad dogmática, a una incesante repetición, como lo sugiere la partícula re- que interviene como prefijo en la plabra Reforma y Revolución (14).

El artículo lo suscita la ordenación sacerdotal de tres mujeres

protestantes que lleva a cabo el Parlamento sueco. Este hecho decidido por la *máxima institución nacional* es para José María Pemán "una reforma de la Reforma" (VII, p. 553). La palabra Reforma y la plabra Revolución, como su prefijo re- indica, están sometidas a una evolución mecánica imparable porque nacieron como una idea abierta y sin cauce:

> "En Lutero, en Melanchton, en Zuinglio, en todos los grandes reformados, encuentra uno, en la madurez de su vida, esa inquietud por haber abierto la espita del 'devenir', sin orilla ni dique" (VII, p. 554).

Para Pemán "no puede haber reforma estable y fecunda, sino aquélla que hace, desde dentro, con su jerarquía y bajo su dogmática, la propia entidad que se reforma" (VII, pp. 554-555). Como la Reforma luterana se hizo revolucionariamente y prescindiendo de Roma, ese vacío de autoridad se llenó con ese otro poder no teológico, sino político. Por eso:

> "Enrique VIII, los príncipes alemanes o Gustavo Vasa no son más que los poderosos mortales a los que se les vino a las manos una política en la que acababa de disolverse una teología" (VII, p.555).

Simplificar unos hechos tan complejos como los que imbrican a la religón y a la política es siempre peligroso, e injusto para la verdad histórica. Y más peligroso e injusto resulta si el observador se acerca a la realidad de la historia con el catalejo del prejuicio ideológico. Los historiadores, que son más objetivos que los propagandistas, no ven la imbricación de la cuestión política y de la Reforma con la unilateralidad con que nos la presenta Pemán. Ni dejan al margen de estas interferencias a la Iglesia católica. Ni culpan de ambición sórdida a los príncipes alemanes o a otras autoridades civiles que se inmiscuían en asuntos religiosos. El profesor de la Sorbona Jean Delumeau, al hablar del particular, dice:

> "Los cristianos fueron habituándose a ver guías espirituales en sus

jefes laicos. ¿Qué de particular tiene que los ingleses adoptaran dócilmente las reformas religiosas decidadas por un monarca -Enrique VIII- a quien el mismo Papa pocos años había concedido el título de Defensor fidei? El principio Cujus regio, hujus religio, adoptado oficialmente en Alemania en 1555, había penetrado en las costumbres y en la mentalidad de las masas hacía mucho tiempo. Ante el debilitamiento de la Iglesia, y en una época en que los papas se comportaban con frecuencia como príncipes, las autoridades laicas fueron tomando conciencia cada vez más clara de sus responsabilidades religiosas. Los reyes de Suecia y Dinamarca, los príncipes alemanes, los consejeros municipales de las ciudades del Imperio y de Suiza, que impusieron la Reforma a sus súbditos, lo hicieron muchas veces movidos por un sincero sentimiento cristiano y no por sórdidas ambiciones políticas o financieras" (15).

José María Pemán hace una tendenciosa presentación de la historia intentando llevar las aguas al molino de sus ideas. Con tal pretensión y desde su óptica particular, la ordenación de las tres mujeres por el Parlamento es un producto consecuente de la secularización a que dio lugar la Reforma con su falta de dogma y de autoridad:

"Ese Parlamento que crea sacerdotisas, por mayoría de votos, entre una ley de presupuestos y un plan de enseñanza, es la última respuesta a una reforma que le entregaron desasistida de perfiles pontificios y dogmáticos" (VII, p. 555).

Este laico procedimiento de consagración es un claro ejemplo para Pemán de cómo en los países reformados se da una profunda confusión entre lo espiritual y lo temporal. Por el contrario, en los estados católicos, a quienes los reformados tildan de clericalistas, la distinción de poderes es mucho más nítida. De hecho dice Pemán, el anticlericalismo acusa precisamente esa separación al estar marcando continuamente al clero los límites que pretende sobrepasar.

Por nuestra parte hemos de añadir que esta visión expuesta, más que una opinión personal, es un sofisma. La intrusión del elemento laico en la Iglesia, y viceversa, es comprobable en la historia, muy especialmente a fines de la Edad Media, cuando el protestantismo aún no existía.

EL CONCILIO VATICANO II

El Concilio Vaticano II da pie al católico Pemán para escribir una serie de artículos que a veces rozan nuestro tema. Juan XXIII se propuso la unión de los cristianos, una reforma interior de la Iglesia y una búsqueda de solución cristiana a los problemas del mundo contemporáneo. El escritor gaditano, obediente a la autoridad rectora, se propuso colaborar en esa tarea papal. Con esa intención escribió, entre otros artículos, "Y... ¿por qué no?, "El Concilio, Reforma para unir" y "Renovarse para unir". Los tres con títulos muy elocuentemente ecuménicos.

El primero supone ya una matización de interpretaciones anteriores relativas al origen de la Reforma (16). Pemán ya no acusa a los reformadores de utilizar caprichosamente la libertad, como hizo en "Fabricación de antipatía". Y Lutero no es tan claramente "el padre de las aduanas y de los pasaportes", según escribió en "Cuidado con la última herejía". La sesgada visión de los hechos históricos no es tan oblicua en este Pemán "aggiornatto" cuando afirma:

> "Es antihistórico pensar que ni Lutero, ni Calvino, ni Zuinglio, ni ninguno, creyeron estar dividiendo a Europa y la Cristiandad. Creían estar 'reformándola', pero en la misma unidad y totalidad que la Cristiandad tenía" (VII, p. 583).

Los verdaderos causantes de la ruptura de la unidad son para el nuevo Pemán la política y el nacionalismo. De no haber intervenido el poder temporal, el Concilio de Trento hubiera evitado la Reforma. Cuando el escritor se pregunta por los agentes que consumaron la ruptura, responde:

"Lo de siempre: la política. Y en este caso concreto el 'nacionalismo'. La Reforma no iba destinada a la ruptura de Europa, que Trento hubiera evitado a tiempo. Los que la aprovecharon para romper a Europa fueron los absolutismos, las idolatrías nacionales. Las naciones se aprovecharon de la lucha religiosa para proponerse ellas mismas como soluciones apaciguadoras" (VII, p. 584).

Si fue el factor político y temproal el causante de la separación, Pemán considera que los vientos universalistas, supranacionales, que soplaban ya en los años conciliares, serían propicios para reunificar a la cristiandad. Pero todavía hay otro factor coadyuvante para ese fin, como es la tendencia a la reinsención en el catolicismo que se aprecia en él ala derecha del protestantismo.

Pemán encuentra en el mapa plural de las iglesias protestantes dos alas. Una es la izquierda que, llevando al límte máximo el principio de libre examen, ha llegado a desembocar en el ateísmo. Refiriéndose a este sector del protestantismo, escribe en "Visión hacia afuera": "Del examen liberal de la Biblia o Palabra de Dios ha deducido que no es la palabra de Dios" (VII, p. 664). La facción derecha se ha percatado de que por ese liberalismo se le está metiendo en casa el diablo del ateísmo. Y entonces adopta una postura expectante y amistosa ante los pasos de apertura que empieza a dar la Iglesia católica.

Ahora bien, lo antedicho no debe hacernos pensar que Pemán se ha convertido en un ecumenista fervoroso. A la hora de reunificar a los cristianos, en ese momento doblemente propicio que hemos apuntado, deberán ser los protestantes quienes renuncien a su identidad para avenirse al redil católico. Para Pemán la propuesta del papa Juan ha de efectuarse bajo el patrón romano, porque:

"La Iglesia Católica es Europa. La Navidad, la Pascua, la moral, la caridad, la teología, la ermita, la procesión componen la fisonomía radicalmente europea. En cambio es difícil admitir que sea del todo

> europeo ese tipo gaseoso, inconcreto y desarticulado de 'cristiano' solitario y personalísimo, que acomoda perfectamente su cristianismo a su nacionalismo y capitalismo, que se limita a releer por su cuenta un solo libro, la Biblia, y reconcentra casi todo su ritualismo en el 'tabú' semanal de un pavoroso y dominical aburrimiento" (VII, p. 583).

Con tales palabras delante no se podrá admitir que la propuesta defendida por Pemán sea la unidad. Se trata más bien de una uniformidad ritual y eclesiástica impuesta desde Roma y encaminada a sepultar el modo de vivir la fe protestante bajo el superestrato católico.

Sin embargo algo sí que ha cambiado en su mentalidad antiprotestante, porque de la consideración de la religión protestante como producto de humana invención, al igual que el mahometismo o el marxismo (recuérdese "Fabricación de antipatía"), Pemán ha pasado a pensar que "los protestantes fueron originariamente eso: cristianos que protestaban" (VII, p. 698-699). Y ahora, cuando mediante el Concilio los católicos busquen soluciones a los problemas del mundo contemporáneo, estos mismos católicos estarán "protestando", o lo que es lo mismo "protestantizando". La Protesta del siglo XVI había quedado desplazada. Y así, después de dirigirse a los protestantes para preguntarles "¿por qué no protestamos juntos del mundo que tenemos delante?", escribe en "El Concilio, reforma para unir":

> "Todo aquel bagaje de corrupción temporal que fue, en gran parte, objetivo de la Protesta, quedó desplazado fuera de nosotros. Frente a ese mundo que tenemos delante, somos 'protestantes' todos. La protesta es ahora un vínculo de unidad" (VII, p. 699).

La apertura ecuménica de Pemán no es tal. Tiende la mano a los protestantes para atraerlos a la uniformidad católica. Su ecumenismo es reduccionismo y eliminación.

Pese a todo, podíamos concluir diciendo que hay dos Pemanes ante el problema protestante: el preconciliar, reaccionario y decimonónico; y el postvaticanista que atempera sus arremetidas antiprotestantes. Pero en una y otra época siempre se muestra contrario a la disolución de los lazos que atan mediante autoridad y jerarquía las tendencias individualistas, espirituales o temporales, nacidas de la Reforma. Emilio Gasco Contell ensalzó las cualidades intelectuales y verbales de Pemán y le consideró como un "encendido orador de la catolicidad" (17). Siendo verdad lo que dice este estuioso de Pemán, hemos de precisar que se quedó corto, pues no limitó su defensa del catolicismo a la oratoria. En las glosas periodísticas también cumplió como buen apologista.

NOTAS

1. José María Pemán, Obras completas, IV, Madrid, Escelicer, 1950, pp. 1145-1146.

2. Obras completas, VI, 1964, pp. 253-254.

3. Además de los ensayos y conferencias centrados en San Ignacio, Pemán es autor de una antología poética titulada Poesía nueva de jesuitas, Madrid, CSIC, 1948, donde recoge poemas de catorce autores nacidos a partir de principios de siglo, y entre los que destacan los navarros Angel Martínez y Ricardo García-Villoslada, el madrileño José María de Llanos y otros jesuitas hispanoamericanos.

4. Obras completas, III, 1949, p. 1303. El ensayo en cuestión forma parte de Ocho ensayos religiosos.

5. Se encuentra en Oratoria, Obras completas, V, 1953, pp. 1650-1677.

6. Bartolomé Bennassar en Inquisición española: poder político y control social, Madrid, Editorial Crítica, 1981, tiene el capítulo VIII dedicado al rechazo de la Reforma y al control del pensamiento. A fines del siglo se ha consolidado un estado de mentalidad social inmune al contagio luterano, gracias a espectaculares actos de fe y a la labor pastoral de la Iglesia. Vid. p. 252 principalmente. Respecto de la deuda que la modernidad tiene para con el protestantismo, vid. Gregorio Peces-Barba Martínez, Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales, Madrid, Editorial Mezquita, 1982, pp. 87-122 con abundante bibliografía al pie de página. Por lo demás, esta visión pemaniana de hisponófilo es consonante con el Unamuno antieuropeísta y patriotero que presenta nuestra cultura del XVI a redropelo de las corrientes europeas del momento: Renacimiento y Reforma. Vid. "Don Quitote en la tragicomedia española contemporánea", último ensayo de Del sentimiento trágico, O.C. VII, Ensayos espirituales, Escelicer, Madrid, 1966, p. 289; también T. IV, p. 1119.

7. En O.C. III, p. 1305 insiste en lo mismo. Ignacio Elizalde, cuando espiga el tratamiento de Loyola en nuestra literatura no recoge esta sublimación sin medida. (San Ignacio en la Literatura, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca y FUE, 1983.)

8. Obras completas, VI, Madrid, Escelicer, 1974, p. 445. La descripción de los últimos momentos de Servert y la colocación de leña verde dice Roland H. Bainton que "procede de una fuente anónima hostil a Calvino" (Servet, el hereje perseguido, Madrid, Taurus (Ensayistas), 1973, p.217).

9. Para un convencido monárquico como Pemán, toda negación de autoridad personal es una negación de la monarquía. No nos extraña, pues que vea con antipatía los sistemas de poder no personal.

Sobre los orígenes de las ideas democráticas y el protestantismo, véase José Antonio Alvarez Caperochipi, Reforma protestante y Estado moderno, Madrid, Civitas, 1986, pp. 141 y ss. Y también la obra ya mencionada de Gregorio Peces-Barba Martínez.

10. Lucien Febvre dejó escrito hace tiempo que a Lutero no le interesaba organizar una nueva Iglesia, ni erigirse en conductor de masas, ni pactar con los príncipes para asegurar su doctrina. Sólo le preocupaba tener quietud en Dios. (Véase Martín Lutero: un destino, México, FCE (Breviarios), 1ª edic. 5ª reimpresión, 1983, pp. 72, 116, 160-161 entre otras. El propio Pemán lo afirmaría, en parte, más tarde en el artículo escrito ya en un ambiente conciliar que lleva *por título "Y... ¿por qué no?", que comentaremos luego.)*

11. Teofánes Egido afirma con rotundidad que "el luteranismo (es decir, el Evangelio, la Reforma, el propio Lutero) fue politizado por todos. En primer lugar por Roma, cuyos papas, salvo el excepcional y efímero Adriano VI, se hicieron sordos a la única solución eclesial: el concilio temprano" ("Lutero desde la historia", en Revista de Espiritualidad, vol. 42, 168-169, julio-diciembre, 1983, pp. 421-422).

12. Por este nacionalismo, por este separatismo, y por el enfrentamiento de lo germánico frente a lo latino que hemos encontrado en algún texto citado, Pemán ha visto el germanismo de Hitler en Lutero. Del mismo modo percibe la insularidad de los estadistas británicos Pitt y Disraeli en Enrique VIII. (Leáse "Visión hacia afuera", en vol. VII, p.664).

    El emparejamiento de Lutero y HItler también lo hizo José María Gironella. En el prólogo a La marea, escrita en 1948 (Barcelona, Planteta, 5ª, edición 1963), Gironella dice que escribió esta novela, en que relata la aventura de la Alemania nazi, "rodeado de mapas de Alemania y en presencia de dos retratos de Hitler y de Lutero, que no cesaban de mirarse con cierta perplejidad" (p.8).

13. Obras completas, VII, Madrid, Escelicer, 1965, p. 501.

14. Con sentido peyorativo había interpretado ya esta partícula latina re Miguel Unamuno en un artículo titulado "¡Res = nada!", publicado en Nuevo Mundo, el 22 de marzo de 1918. Veáse Obras completas, VII, Madrid, Escelicer, 1966, p. 1384.

15. La Reforma, Barcelona, Labor, 4ª edic. 1985, p. 18.

16. Pero no hay que acentuar demasiado esas modificaciones mentales. A la vista de lo que exponemos, nos parece exagerada la revisión ideológica que dice haber tenido Pemán a consecuencia del Concilio. En un cuestionario que le hizo la periodista Marisa Ciriza, ésta le preguntaba:

"- Qué piensa de la renovación producida en la Iglesia Católica por el Concilio Vaticano II?". Y Pemán respondía:

"- Personalmente, esa renovación me ha influido extraordinariamente, y de un modo muy rápido. Al día siguiente de terminar la gran aventura religiosa y temporal que el Concilio fue, ya me sentí invitado a revisar muchos pensamientos, rutinas y patinajes mentales" (Biografía de Pemán, Madrid, Editora Nacional, 1976, p.141).

17. Pemán, Madrid, Epesa (Grandes Escritos Contemporáneos), 1974, p. 45.

MIGUEL DELIBES

La andadura literaria del vallisoletano Miguel Delibes (1920) es ya muy larga y ha ido ganando prestigio y calidad desde que en 1948 logró el premio Nadal con La sombra del ciprés es alargada. Su producción ocupa una amplia relación de títulos. En un ensayo de clasificacicón con criterios genéricos se pueden establecer los siguientes grupos: novelas, con un número muy próximo a la veintena; diarios; libros de tema cinegético y ecológico; artículos recopilados; narraciones breves y libros de viajes (1).

UN MANUAL DE HISTORIA

Además de estos cinco apartados, debo señalar que Miguel Delibes es también autor de un sencillo manual de Historia para alumnos de los primeros años de Bachillerato. Se titula Síntesis de Historia universal y de la Civilización (1949) (2). Cuando menciono esta obra y la añado a la nómina de las otras salidas de su pluma, no me guían afanes detallistas ni pruritos puntillosos. Pese a que no entra dentro de lo estrictamente literario, es importante tenerla en cuenta porque contiene una visión del tema que me ocupa en el trabajo. Por ello es forzoso considerarla.

El tema XXIII del programa de dicho manual lleva este epígrafe: "La Reforma protestante". La finalidad didáctica del libro, dada su naturaleza, impone la necesidad de sintetizar las múltiples y complejas causas de la Reforma en cuatro puntos principales, enunciados así:

> "Muchas fueron las causas de la Reforma; entre ellas podemos citar: 1ª La enemistad tradicional entre alemanes e italianos. 2ª La corrupción de las costumbres en el clero. 3ª La envidia de los laicos por las riquezas y privilegios de la Iglesia, y 4ª Las ideas del Renacimiento y el especial carácter de Martín Lutero" (p.114).

La última de ellas será desarrollada en la pregunta siguiente. En su explicación, Delibes no se distingue de los historiadores (sin que le consideremos historiador) más antiprotestantes o de los jerarcas más antiluteranos. Lutero es el monje agustino rebelde e insumiso que incapaz de dominar su soberbia y su vanidad se lanzó impertinentemente a reformar la Iglesia:

> "Lutero, al sentar las premisas de su Reforma, se dejó llevar sobre todo por un pecaminoso menosprecio a la autoridad del Papa. Era un hombre soberbio y vanidoso y su vanidad y su soberbia le empujaron a 'reformar' la Iglesia como si fuese él, un modesto religioso agustino, el más llamado para efectuar esta reforma" (p. 114-115) (3).

Este desenfoque histórico también es evidente cuando explica las causas del origen del cisma inglés. En Inglaterra la Reforma se expone desde un punto de vista 'volteriano', es decir, imputando su nacimiento a la sensualidad de Enrique VIII. Dice el joven levítico Miguel Delibes:

> "Si existe una revolución religiosa en esta época que repugne a toda conciencia recta por lo que en ella hay de torcido e inmoral, principalmente en sus orígenes, es la reforma religiosa efectuada por Enrique VIII en Inglaterra. Fue la sensualidad de este rey la que apartó a Inglaterra de la Iglesia Católica" (p.117).

Este modo de ver el nacimiento del protestantismo inglés es sin duda simplista y sectario a la luz de interpretaciones más serenas, objetivas y acertadas (4).

Por tanto el enfoque de la Reforma en Alemania y en Inglatera, como resultado respectivamente de la insumisión y la soberbia de un monje y la sensualidad de un rey, arrastran una deformación histórica de los hechos que no sabemos si es imputable a la circunstancia del momento sociocultural y religioso de la época o a la verdadera opinión del joven

Delibes, o ambas cosas. Sea como fuere, es cierto que fuera de este libro el escritor apenas se volverá a ocupar de los protagonistas de la Reforma; aunque sí hemos hallado algunas consideraciones del protestantismo en la novela y en los libros de viajes.

EL PROTESTANTISMO EN LA NOVELA

El camino (1950) registra el primer testimonio protestante en su novela. Esta deliciosa obra, perteneciente a la etapa realista del escritor (5), narra la desazón que produce en el niño Daniel, apodado el Mochuelo, el hecho de pensar que tiene que abandonar el pueblo castellano en donde vive para cursar el Bachillerato en la ciudad y emprender con ello el camino del progreso. Entre los retratos femeninos de los personajes que pueblan la novela, además de las Cacas y las Lepóridas, están las Guindillas, dos hermanas de carácter agrio. La mayor de ellas, Lola, es tendera. A su desagradable aspecto físico acompaña en el plano espiritual "un afán inmoderado de meterse en vidas ajenas y un vacío y siempre renovado repertorio de escrúpulos de conciencia" (6). A don José, el cura, le confiesa estas preocupaciones morales. Una de ellas, insulsa y mema, tiene que ver con el protestantismo:

> "- Don José, no sé si me podrá absolver usted. Ayer domingo leí un libro pecaminoso que hablaba de las religiones en Inglaterra. Los protestantes están allí en franca mayoría. ¿Cree uste, don José, que si yo hubiera nacido en Inglaterra, hubiera sido protestante? Don José, el cura, tragaba saliva:
>
> - No sería difícil hija.
>
> - Entonces me acuso, padre, de que podría ser protestante de haber nacido en Inglaterra" (pp. 42-43).

Estas palabras demuestran hasta qué punto la conciencia de muchos españoles se hallaba impregnada de una imagen del protestantismo como

religión pecaminosa rayana en el delirio al suponer el hecho como un preterible cuya imposibilidad de realización es absoluta.

Esta desatinada consulta parece prolongar una irracional mentalidad acerca del protestantismo y demuestra la insistencia con que en general se prevenía a la feligresía católica -aunque no parece ser este el caso de don José- contra el protestantismo por parte de padres o clérigos (7).

El camino supuso un acontecimento no sólo en la obra de Delibes sino también en la novelística de posguerra (8). Pero más significativa literariamente es a nuestro juicio la aparición de Cinco horas con Mario (1966). Con ella abre la senda del experimentalismo. Y desde el punto de vista temático no es menos relevante, pues la obra pone de manifiesto la falta de entendimiento entre Mario, un hombre abierto y comprometido con su ideario, y su esposa Carmen, mujer simple, tradicionalista y cerrada a toda innovación (9).

La anécdota narrativa va precedida de una esquela mortuoria que notifiica la muerte de Mario Díez Collado, de 49 años, ocurrida el 24 de marzo de 1966. Es un curioso procedimiento el de la esquela, y entonces debió de llamar la atención de Delibes (10). Por él, el autor nos presenta de antemano las señas de los protagonistas de la historia.

Durante las horas que preceden al entierro, Carmen Sotillos se encierra en la alcoba donde yace amortajado su difunto esposo. El velatorio de Carmen sirve para exponer en su monodiálogo caprichoso e incontrolado los diversos aspectos de la vida conyugal, bien sean ideológicos, económicos, familiares, o íntimos.

Estos asuntos surgen de una manera también muy particular y con un gran rendimiento para caracterizar a los personajes desde el punto de vista religioso; asunto este de la religión muy importante en la novela, y por eso seguramente se la dedicó a José Jiménez Lozano, afín en su pensamiento religioso al Mario de la ficción, según Umbral (11). Entre un

preludio y un epílogo, se suceden veinticinco capítulos, iniciados todos ellos por palabras en cursiva que corresponden a los textos que Carmen halla subrayados en la Biblia de Mario (12). Esas palabras subrayadas demuestran una lectura reposada del texto sagrado y provocan en la viuda de Mario esos monodiálogos llenos de recriminaciones hacia el marido.

Los textos bíblicos iniciales además de desencadenar los diálogos y reproches de Carmen nos definen el carácter del matrimonio. El hecho de que Mario leyese y subrayase la Biblia denota que el talante religioso y el espíritu ético en que fundaba su conducta se asentaba en los principios cristianos de la más pura renovación postulada por el Vaticano II (1962-1965) (13). Diríamos que Mario era un hombre que, con préstamo frecuente en la época, podíamos calificar de aggiornado, posconciliar.

Carmen, por el contrario, contrapuntea esa actitud renovada, tanto desde el punto de vista formal como ideológico. Su discurso suelto, tambaleante, está empedrado de términos y expresiones religiosas gramaticalizadas y muertas. De este modo el mensaje comedido, ordenado, *sentencioso, vivo y vivido de la Biblia subrayada por Mario contrasta con* la superficialidad del sentimiento religioso que revelan las expresiones desemantizadas que salpican el inconexo flujo verbal de Carmen.

En cuestiones religiosas, como en otros asuntos ideológicos, Mario es el cristiano ecuménico abierto al futuro y Carmen la católica irreformable, intransigente, anclada en el pasado. Y encarnan las dos tendencias que existían en la Iglesia de la España de entonces, escindida por el mensaje del Concilio y la actitud de mano tendida hacia los hermanos separados propugnada por Juan XXIII (14). Las distancias ideológicas más grandes se manifiestan precisamente en relación con la postura que adoptan Mario y Carmen respecto del protestantismo. Existen rumores de que Mario, en su tolerancia fraternal, ha llegado a mantener reuniones de oración con los protestantes. Tal extremo producirá en Carmen una exaltada reacción. De haber sido confirmado el hecho, cosa que nunca intentó averiguar, su esposa habría llegado a preferir la muerte o la

desconsideración social proveniente de haber engendrado hijos naturales, antes que la deshonra de haber convivido con un renegado:

> "Una cosa, Mario, aquí, para inter nos, que no me he atrevido a decirte antes, escucha: yo no daré un paso por informarme si es cierto lo que dice Higinio Oyarzun de que te reunías los jueves con un grupo de protestantes para rezar juntos, pero si sin ir a buscarlo alguien me lo demostrase, aun sintiéndolo mucho, hazte a la idea de que no nos hemos conocido, de que nuestros hijos no volverán a oírme una palabra de ti, antes prefiero, fíjate bien, que piensen que son hijos naturales, que con gusto tragaré ese cáliz, que decirles que su padre era un renegado. Sí, Mario, sí, estoy llorando, pero bueno está lo bueno, que yo paso por todo, ya lo sabes, que a comprensiva y a generosa pocos me ganarán, pero antes la muerte, fíjate bien, la muerte que rozarme con un judío o un protestante. Pero ¿es que vamos a olvidarnos, cariño, de que los judíos crucificaron a Nuestro Señor? ¿Adónde vamos a parar por este camino, si me lo puedes decir? Y por favor, no me vengas con historias de que a Cristo le crucificamos todos, todos los días, cuentos chinos, que si Cristo levantara la cabeza, da por seguro que no vendría a rezar con los protestantes" (pp. 89-90).

Este radicalismo visceral que Delibes pone en el alma de una mujer de los años sesenta emparenta ideológicamente con formas de pensar que Galdós atribuyó en Rosalía al padre de esta muchacha cuando pretende casarse con el sacerdote protestante Horacio Reynols (15). Ha pasado casi un siglo desde que Juan Crisóstomo de Gibralfaro desease vehementemente la muerte de Rosalía antes que cederla en matrimonio a un protestante. Sin embargo Carmen Sotillos nos remonta desde 1966 a los tiempos de ese carlista de Castro Urdiales. El reloj parece haberse detenido cuando vemos a esta provinciana anclada en la más irracional y agreste intolerancia decimonónica puesta en solfa por Delibes.

El Concilio ha venido a remover la moral y el orden tradicionales

existentes en las conciencias católicas. Ello produce reacciones encontradas. En el sector renovador alienta un espíritu de coexistencia que, unido a la Ley de Libertad Religiosa que se estaba estudiando entonces, crea un clima favorable para la expansión del protestantismo. Por contra, en una provinciana de rígidas constumbres conservadoras y modos de pensar tradicionales e incultos, toda esta tendencia renovadora y tolerante le producirá escozores y repeluznos irreprimibles:

> "¿Pues no salen ahora con que los protestantes van abrir una capilla aquí, en la esquina? Pero ¿es que estamos bien de la cabeza, imagínate, con cinco criaturas? ¿Con qué tranquilidad les va una a dejar salir de casa? Es que no quiero ni pensarlo, Mario, que esto nos pasa porque no sois como debierais, la gente no medita ya en el Más Allá, ni tiene principios ni nada que se le parezca" (pp. 115-116) (16).

Para Carmen Sotillos la disolución de buenos principios y el cambio de consideración hacia los protestantes, que de ser encarnaciones satánicas pasan a ser buenos, se debe al nuevo aire introducido en la Iglesia por Juan XXIII. "Yo creo -dice Mari Carmen- que ese Juan XXIII, que gloria haya, ha metido a la Iglesia en un callejón sin salida" (p. 144). Y más adelante añade:

> "Este buen señor ha hecho y ha dicho cosas que asustan a cualquiera, no me digas, porque si a estas alturas, también va a resultar que los protestantes son buenos, acabaremos por no saber dónde tenemos la mano derecha" (p. 145).

Mari Carmen Sotillos es el ejemplo de ese sector intransigente de la Iglesia católica reacia a los cambios derivados del Concilio. Educada en la tradición religiosa de creer que son enemigos todos lo no católicos, ve que se quiebran esos modos de considerar a los protestantes en el seno mismo de su propio hogar. Al contrario que Mario, ella fue incapaz de sumarse a la corriente renovadora de la Iglesia. Su procedencia social

("mamá -dice a Mario- provenía de una familia muy acomodada de Santander", p. 71), que lleva aparejado un espíritu conservador católico, y la falta de cultivo intelectual -tan solo el que podía contagiarle el catedrático de Instituto que fue su marido, y que al parecer le resbalaba- se alzan en ella como un muro de contención para cualquier corriente de libertad religiosa o de pluralidad de cultos.

Mario provocaba el ánimo de su esposa con las reuniones de oración que mantenía con los protestantes. Pero en otra novela posterior, 377A, madera de héroe, premio Ciudad de Barcelona, 1987, otro personaje de profesión liberal como es Jairo, causará asombro entre alguno de los bienpensantes descendientes de don León de la Lastra al saber éstos que mantenía reuniones, esta vez los martes, con jóvenes protestantes de Madrid:

> "Una tarde, tía Cruz, el rostro encendido a pesar del albarino, enriqueció el anecdotario de Jairo con una inimaginable revelación:
>
> - Marina me ha dicho que en Madrid se reunía todos los martes con jóvenes protestantes.
> - ¡Cielo santo!
>
> Terció Felipe Neri:
>
> - No me sorprende. Los secuaces de Lutero en Madrid van en aumento.
> - Lutero, el primero en levantar bandera contra el Papa.
> - ¡Ah!" (17).

Tratemos de precisar el momento temporal del hecho. La acción novelesca comienza en 1927. Este es el año en que también Jairo va destinado a la Audiencia de la capital de provincias, donde transcurre parte de la novela, después de haber aprobado las oposiciones a Juez (18). Era entonces un hombre "maduro y soltero" (p. 127). Suponiendo que fuera coetáneo de los jóvenes con quienes se reunía, esto debía suceder en torno a 1920. Por esas fechas la realidad parece desmentir las palabras de Felipe Neri. El número de los "secuaces de Lutero" no había experimentado

crecimiento significativo en España a tenor de lo que podemos leer en La religión en la República Española ya citada. Los autores de este libro se hacen eco de un informe presentado en Sevilla en 1930, según el cual el número de evangélicos en España era semejante al existente veinte años antes. Salvo que Madrid fuera excepción, no hay concordancia entre realidad y ficción:

> "En su informe presentado en Sevilla a la conferencia de Obreros Evangélicos en 1930, [P. J. Buffard] afirma: 'Durante los veinte años últimos es muy difícil sostener que haya habido ningún progreso visible en la obra evangélica de España. Nuevas congregaciones se han formado; pero otras han desaparecido. Creo que, poco más o menos, hay el mismo número de miembros que había hace veinte años'. Esta opinión es justificada" (19).

Debemos suponer por tanto que, salvo excepción, repito, el aumento estimado por Felipe Neri puede deberse a una alarmista magnificación de la variación numérica positiva de los protestantes, propia de su ideología conservadora y tan opuesta a esa religión.

En cualquier caso, los datos estadísticos que conozco y que están más próximos a esas coordenadas temporales eran, para los años iniciales de la República, los siguientes en Madrid: número de iglesia, 9; pastores, 5; evangelistas colportores etc., 50; miembros comulgantes, 789; alumnos en escuelas dominicales, 648 (20). La falta de datos referidos a años anteriores impiden establecer la valoración oportuna mediante cotejo.

EL PROTESTANTISMO EN LOS LIBROS DE VIAJES

Las impresiones y recuerdos de sus andanzas "por esos mundos" los recoge Delibes en los títulos Un novelista conoce América, Por esos mundos, Europa: parada y fonda, USA y yo, La primavera de Praga y Dos viajes en automóvil. Suecia y Países Bajos.

Los asuntos que guardan relación con el protestantismo sólo se encuentran en los libros citados en último y antepenúltimo lugar, es decir, en USA y yo (1966) y Dos viajes en automóvil. Suecia y Países Bajos (1982). Empecemos por orden.

A mediados de los años sesenta, Miguel Delibes realizó un viaje a los Estados Unidos. El choque de este castellano con la cultura y los modos de vida americanos quedó reflejado en USA y yo, donde apunta los aspectos que ese mundo en la cima del progreso le ofrecía. Apreciaciones diversas observadas por la mirada atenta del viajero van desfilando por sus páginas con la admirable sencillez que caracteriza su prosa: laboriosidad, educación, gastronomía, confianza en el hombre, prosperidad, la muerte, el campo, la economía, la política... y la religión.

Por supuesto, un hombre sensible al fenómeno religioso, y llegado de España, donde por entonces corrían ríos de tinta desatados por el Concilio y la libertad religiosa, no podía pasar inadvertido ante "la complejidad religiosa de este país" y el grado de convivencia de las distintas religiones. La multiplicidad es tanta -dice Delibes- que se hace necesario anunciar los cultos y conferencias o celebraciones en periódicos y otros sistemas de orientación. Pero lo que parece sorprenderle es ese grado de convivencia entre la atomizada realidad religiosa:

> "Estos anuncios en los diarios constituyen la demostración más palmaria de la complejidad religiosa de este país y, en particular, de la atomización de la rama protestante del cristianismo. No obstante, todas estas religiones, y las sectas divergentes, conviven pacíficamente allí [...]. América constituye, a estos efectos, un buen modelo de lo que la libertad religiosa debe ser" (p. 145)(21).

Pero no es sólo el encomiable ejemplo de convivencia civilizada lo que sorprende a este español. La libertad religiosa contribuye a crear un espíritu de profundización en la propia fe y un estímulo de superación personal y de edificación:

"El hecho de existir en la acera de enfrente -o a los costados- otros templos de otros credos, empuja al individuo religioso a un sentimiento más profundo de su fe y le despierta una conciencia de ejemplaridad, por supuesto sin prédicas ni pretensiones de proselitismo" (p. 145-146).

No hace falta mucha agudeza para darse cuenta de que Miguel Delibes se está pronunciando por la libertad religiosa. Esta libertad y esta pluralidad tan beneficiosas espiritualmente adquieren mayor relieve si las ponemos en relación con la intolerante actitud que manifiestaba Carmen Sotillos. La novela y el libro de viajes son coetáneos, pero las coordenadas espaciales son bien disitntas. El matrimonio español no ha logrado en el microcosmos del hogar lo que en el vasto país americano es paradigma de convivnecia y aliento de ejemplaridad.

Sin embargo esta coexistencia pacífica y edificante no existió siempre. Los pioneros americanos llegaron a Norteamérica empujados *precisamente por el hostigamiento recibido en su país de origen. Y con* ellos llegaron a América las luchas religiosas de esos países. Ahora bien, ¿cuáles fueron las razones que hicieron posible esa convivencia? Según el viajero castellano, son dos: el desarrollo del espíritu cívico y de la prosperidad y el convencimiento de la inutilidad de los métodos violentos:

"La convivencia viene de la mano del desarrollo del espíritu cívico y de la prosperidad. La abundancia, no ofrece duda, ablanda intransigencias y suaviza pasiones [...]. Esto, junto al convencimiento de que los métodos violentos de imposición, si extenuativos, eran, además, inútiles cuando no contraproducentes, condujeron a los Estados Unidos a la tolerancia, tanto en el aspecto religioso como en el político" (pp. 146-147).

Cuando en su país, España, un sector intransigente de la Iglesia rechazaba por boca de Carmen (de nombre tan español) la libertad y la

convivencia religiosas, cómo iba Delibes a pasar inadvertido ante este panorama tan plural. Se trasparenta su deseo de que en España ocurra lo mismo. Y también es trasparente la coloración católica de su fe si nos atenemos a la interpretación de los datos estadísticos que hace y que le llevan a establecer una "mayoría católica" en Estados Unidos. El tratamiento que hace de los hechos sociológicos es bastante subjetivo:

> "Si tendemos la mirada a las estadísticas, advertiremos que en el país predomina la religión protestante, pero si dividimos a los protestantes -o se dividen ellos sólos- en varias decenas de sectas, vendremos a la conclusión de que la mayoría religiosa, o la minoría mayoritaria, la dan en Norteamérica, con gran diferencia, los católicos, con la particularidad de que el número de católicos se multiplica a ojos vistas de año en año" (p. 147).

Se detiene luego en las cifras estadísticas del último año, y si sumamos los *números* que él mismo nos da veremos que el cómputo total de protestantes asciende a 53 millones, cantidad superior a los 43 millones que suman los católicos. Luego la pretendida mayoría católica, o minoría mayoritaria, es engañosa y falsea la realidad (22).

Dentro de ese polimorfismo religioso norteamericano, dos religiones han atraído su atención: los mormones y los ameish. Los primeros, por el origen que atribuye a su fe el fundador: Joseph Smith fue eligido por un ángel para conducir a los seguidores de la nueva religión cuyas directrices se encontraban grabadas en unos platos de oro existente en un lugar revelado. Según estos platos, se esclarecen de manera soprendente algunos puntos cruciales, como, por ejemplo, el Descubrimiento. Con sorna escribe Delibes:

> "El nuevo continente no había sido descubierto por Colón -como se pensaba- ni siquiera por los normandos, sino por los israelitas que llegaron a través de Alaska a suelo americano varios siglos antes de Jesucristo. Esto no es óbice para que esos israelitas, fundidos con

el elemento indio, recibieran la visita de Cristo en persona para hacerles partícipes directos de la redención. Una friolera" (p. 153).

Aparte el origen fundacional, Delibes se fija también en el carácter profundamente moral de los mormones, a pesar de que en los textos básicos de doctrina se permitiera la poligamia:

"El mormonismo -pese a que la poligamia estaba autorizada por sus 'platos' con objeto, seguramente, de multiplicar lo más a prisa posible el número de prosétitos- es una religión con una profunda base moral, poderosa y de una notable avidez de captación" (p. 154).

De nuestra parte podemos decir que esta autorización para que el varón matrimoniase con varias mujeres estaba basada en un texto del libro Doctrinas y pactos que hacía referencia a las concubinas de ciertos personajes bíblicos. Pero, como deja entrever Delibes, hoy ya no se práctica. Los mormones actualmente se ajustan a las leyes vigentes en el país (23).

Son muy escasas en nuestra literatura las obras literarias que dan cabida a esta religión. Tan sólo nos hemos encontrado con ella en Galdós y en Baroja. El novelista canario alude a los mormones en Angel Guerra (1890-1891) por medio del marino chocho y viciosillo llamado Pito, que visitó la ciudad de Salt Lake, en el estado de Utah, enclave principal de los seguidores de Joseph Smith. Un aficionado al mujerío como era el marinero Pito no podeía dejar pasar la oportunidad de comentar la poligamia de los mormonistas, aunque también destaca el alto grado de moralidad existente (24).

Baroja, por su parte, es menos extenso en la referencia a los mormones. Se limita aseñalar que forma parte de los magos e impostores existentes en la época moderna (25).

La otra religión que adquiere relieve en las páginas de Delibes es la

de los ameish. Parecidos a los menonitas, son descendientes de los emigrantes suizos. Delibes los considera como "un puritano que ha tenido el valor de afrontar el progreso sin abdicar un camino de su puritanismo" (p. 154). Son muy opuestos a la avidez de captación de los mormones y a la concentración en grandes núcleos urbanos, pues viven recluidos en pequeñas colonias rústicas y sujetos a unos hábitos de vida contrarios al progreso tecnológico, lo cual es más notable si tenemos en cuenta que Norteamérica es el país más mecamizado del mundo.

En la visita hecha a estas colonias, Delibes siente una impresión regocijante al comprobar la vida elemental extremada de estos hombres que basan sus creencias en un retorno literal a la Biblia y que se vuelcan en una agricultura ajena a todos los avances mecánicos, movida no por el motor de explosión, sino por el de sangre:

> "La yunta de bueyes, la pareja de mulas y, detrás, el arado y, sobre el arado, hincando la reja a pulso en la madre tierra, el ameish. A estos seres no les dice nada el motor de explosión [...]. En puridad, el ameish y el menonita basan sus creencias en el retorno a la Biblia; no en un retorno y una fidelidad espirituales, sino estrictamente literal. Su vida -en plena fiebre del maquinismo- es la de un israelita antes de Cristo" (pp. 155-156).

Y mientras los hombres efectúan las tareas agrícolas, las mujeres atienden a las faenas domésticas y realizan actividades artesanas tales como la fabricación de queso, mermeladas, etc.

Delibes comenta después la sobriedad en el vestido, tanto de los hombres como de las mujeres, para finalmente hacer esta declaración de principios tan característicos de este escritor provinciano y que tan bien encaja en lo que se ha llamado el primitivismo de Delibes: la necesidad de volver a la naturaleza para recobrar la plenitud individual:

> "En fin, uno no puede decir que esta clase de vida le resulte

incómoda ni antipática, sino más bien que es de su gusto. Esta vuelta al estado de Naturaleza, le está haciendo falta, en buena medida, al mundo de nuestros días. Observarlo en el foco febril de la civilización que es Norteamérica, parece un milagro y desde luego representa un oasis acudir a los reductos de estas sectas" (p. 157) (26).

Dos viajes en automóvil. Suecia y Países Bajos es el otro libro de viajes que Delibes ha hecho por tierras protestantes. Sin embargo, en éste el contenido religioso es mínimo. Son otros años. El protestantismo en el comienzo de los ochenta ya no es noticia en España, como ocurría cuando fue a USA. Aquella atmósfera posconciliar se ha desvanecido por completo. Estamos en otras coordenadas sociorreligiosas, más frías; y los ojos de Delibes ya no tienen la imantación religiosa con que veía Norteamérica. Ahora, solamente al llegar a Amsterdam percibe que la capital holandesa, que fue liberal y acogió a tantos disidentes religiosos de otros países, da muestras de la secularización creciente que se observa en Holanda. Es un signo inequívoco del fenómeno el hecho de que algunas iglesias luteranas se han convertido en almacenes, del mismo modo que las de otras confesiones ha pasado a ser salas de fiestas (27).

Concluiremos nosotros también este viaje por la obra de Delibes. En el estudio realizado nos hemos dado cuenta de que en las novelas las referencias al protestantismo hechas por los diversos personajes -Lola la Guindilla, Carmen Sotillos o los Lastra- testimonian un estado de mentalidad española acerca de esta rama del cristianismo que no goza de la menor simpatía. Sociológicamente estos tres entes de ficción pertenecen a la clase social de pequeño comerciante rural la primera y a las clases medias provincianas las otras dos. Frente a la actitud reaccionaria y desconocedora en sí de lo que es tal religión, hay otros dos personajes que se sitúan física o espiritualmente próximos a este cristianismo reformado, tales Mario y Jairo. Para los primeros tal proximidad es un baldón o un problema de conciencia. Por el contrario, los segundos, pertenecientes a una clase media ilustrada, han superado esas barreras

prejuiciadas y han dado un paso en pro de la coexistencia e integración que tanto sorprendía al Delibes viajero por Norteamérica, la tierra de tan polimórfica y pacífica vida religiosa.

NOTAS

1. Para la adscripción de títulos a cada género véase F. Javier Sánchez Pérez, de quien tomo esta clasificación, El hombre amenazado. Hombre, sociedad y educación en la novelística de Miguel Delibes, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca y Biblioteca de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1985, pp. 39 y 40.

2. Valladolid, Imprenta Castellana, 1949.

3. El subrayado es suyo.

4. El católico Daniel Rops dice al explicar el origen de la separación inglesa: "Resulta una fórmula demasiado simplista decir como Voltaire: 'Inglaterra se separó de Roma porque Enrique VIII se enamoró'. Las causas del cisma son más profundas. El hecho de que en el siglo XIV no fuera condenado Wiclef como hereje, prueba suficientemente que su antipapismo correspondía a una tendencia general, nacionalista, que Enrique VIII utilizó para sus fines. Los amores del rey con Ana Bolena y su divorcio de Catalina de Aragón *fueron la ocasión para esta ruptura con el Papa, pero la verdadera* causa queda bien explícita en la declaración de 1532 que consagró el cisma: 'No se encuentra en la Escritura nada que no diga que el *pontífice romano haya recibido de Dios más autoridad y jurisdicción* en este reino que cualquier otro obispo extranjero" (Estos cristianos, nuestros hermanos, Barcelona, Luis de Caralt, editor, 1967, p. 51).

5. Agnes Gullón separó la obra novelística de Delibes en dos periodos. El primero es el realista y abarca desde su primera novela, La sombra del ciprés es alargada (1948) hasta Las ratas (1962). El segundo lo considera como periodo experimental y se iniciaría con Cinco horas con Mario (1966) (Véase La novela experimental de Miguel Delibes, Madrid, Taurus, 1981, p. 11).

6. El camino, Barcelona, Destino (Destinolibro), 5ª edición, 1984, pp.41-42.

7. El padre Rivadeneyra escribía en su Tratado de la tribulación un ejemplo que demuestra la prevención que se hacía a los fieles respecto de los protestantes: "Estando una vez unos muchachos católicos en la calle jugando a la pelota, pasó un hereje a caballo, y la pelota con que jugaban acaso topó en la cabalgadura en que iba el hereje, y los muchachos no se atrevieron a tocar la pelota ni a tomarla más en las manos, teniéndola por cosa maldita y contaminada; lo cual se ve cuán grande piedad y recato debían tener los padres, pues tan bien enseñados estaban sus hijos" (Citado por Arturo Gutiérrez Martín, El Campo de Gibraltar en la obra evangélica española, Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1969, p. 26).

8. Véase Francisco Umbral, Miguel Delibes, Madrid, Epesa, (Grandes Escritos Contemporáneos), 1970, pp. 59-60.

9. Gonzalo Sobejano ve en este matrimonio el ejemplo de imposible entendimiento "entre una España cerrada y una España abierta". (La novela española de nuestro tiempo, Madrid, Prensa Española, 2ª edición ampliada 1975, p. 185.)

10. En USA y yo el Delibes viajero por Estados Unidos a mediados de la década de los años sesenta observará la diferencia entre las esquelas mortuorias de los americanos, que "de ordinario son noticias escuetas", y "nuestras orlas negras de un centímetro de ancho" (Barcelona, Destino (Ancora y Delfín), 1966, p. 227).

11. Francisco Umbral dice sobre el particular que Mario "es santo seglar de talante postconciliar, muy en los esquemas humanos del destinatario del libro, Jose Jiménez Lozano, teólogo particular, digamos, del novelista" (Op. Cit., p. 108).

12. Este tipo de lecturas no era corriente entre el común de las gentes católicas. Por eso Valen, la amiga de Carmen, exlamará sorprendida: "- No me digas que Mario leía la Biblia".(Cinco horas con Mario, Barcelona, Destino (Ancora y Delfín), 1966, p. 34.)

13. Sobre el valor caracterizador de las citas bíblicas escribe Agnes Gullón: "Sin las citas bíblicas, se hubiera perdido la definición de su personalidad que él consideraba auténtica" (Op. cit., p. 51).

14. Manuel López Rodríguez, periodista protestante, documentó la escisión católica en "progres" y "ultras" desde años aún precedentes al Concilio. Véase al respecto La España protestante. Crónica de una minoría marginada (1937-1975), Madrid, Sedmay Ediciones, 1976, pp. 77 y 78 principalmente.

15. El haber expuesto esta intolerancia en otro momento me exime de repetirlo ahora. Me limitaré a señalar que se encuentra en Benito Pérez Galdós, Rosalía, edición de Alan Smith, Madrid, Cátedra, 2ª edición, 1984, p. 206.

16. Gonzalo Sobejano, en el "Estudio introductorio" que precede a Cinco horas con Mario (Vesión teatral), se hace eco de las coincidencias entre las coordenadas españolas ficticias y la ciudad de Valladolid. (Madrid, Espasa-Calpe 'Selecciones Austral ', 2ª edición, 1981, p. 20, nota 8.). En tiempos de la República, en esta ciudad castellana existían dos iglesias protestantes más una tercera en Cigales. El número de miembros comulgantes ascendía a 63. Los datos los suministran Carlos Araujo García y Kenneth G. Grubb en La religión en la República Española, Madrid, Sociedad de Tratados Evangélicos, S.a. (pero 1933), pp. 43 y 45. En el año 1973 la capital contaba con tres iglesias. Se mantenía también la de Cigales y aparecía una en Medina del Campo. Estos datos los suministraba el Anuario evangélico

español, 1973, Madrid, editado por Iglesias Evangélicas de España, 1973, p. XXIV.

17. 377A, madera de héroe, Barcelona, Destino (Ancora y Delfín), 1987, p. 129.

18. Esta capital puede ser Valladolid. En un desfile procesional discurren los pasos que fueron obra de artistas naturales de esta ciudad castellana o afincados en ella, como Juni, Berruguete y Gregorio Fernández (p. 138).

19. La religión en la República Española. citada, p. 38.

20. La religión en la República..., p. 43.

21. Miguel Delibes, USA y yo, Barcelona, Destino (Ancora y Delfín) 1ª edición de esta colección, 1980.

22. Daniel Rops dice sobre el particular: "Que los Estados Unidos es un país protestante lo prueban cumplidamente las estadísticas, pero más aún el clima moral y espiritual, las costumbres, las tradiciones. En 1953, de 94.800.000 americanos que tenían una filiación religiosa, 55.800.000 se declaraban protestantes, es decir un 60 por 100. Pero de hecho este porcentaje no ilustra lo suficiente sobre el lugar que ocupan los protestantes en la vida americana, teniendo en cuenta especialmente que entre los ciudadanos que no están afiliados a ninguna religión, la mayoría también son protestantes, pues los católicos, al contrario, figuran casi en su totalidad en el registro de sus Iglesias" (Op. cit, p. 160, vid. también, p. 215).

23. Vid. Luisa Leter de Walker, ¿Cuál camino? Estudio de religiones y sectas, Miami, Editorial, Vida, 2ª edición, de 1972, p. 163.

24. Benito Pérez Galdós, Angel Guerra, O. C., V, Madrid, Aguilar, 7ª ed., 1970, pp. 1.424-1.425.

25. Pío Baroja, Otros ensayos, en O.C., VIII, Madrid, Biblioteca Nueva, 1951, p. 931.

26. Este primitivismo es uno de los elementos que integran la tetralogía de constantes que Ramón Bukley señaló en la obra delibiana. Véase Problemas formales en la novela española contemporánea, Barcelona, Península, 1973, p. 95. El propio autor ha manifestado su oposición al progreso desenfrenado y al envilecimiento de la Naturaleza en muchas ocasiones. Y fue tema del discurso de ingreso en la Real de la Lengua, leído el 25 de mayo de 1975. Véase S.O.S. (El sentido del progreso desde mi obra), Barcelona, Destino, 1976. Queremos añadir que el director de cine Peter Weir puso de relieve el contraste entre la vida febril y corrompida de la ciudad y la existencia simple y fraternal de los ameish en una excelente película titulada Witness, en español Unico testigo. Se estrenó en Madrid el 3 de junio de 1985 y la protagoniza Harrison Ford.

27. Dos viajes en automóvil, Esplugues de Llobregat, Plaza y Janés, 1982, p. 125.

CARMEN LAFORET

A mediados de los años sesenta, esta escritora con nombre importante en la narrativa de posguerra cumplía con la invitación que se le hacía desde USA para visitar esta Unión de Estados. El momento es el mismo para el viaje de la autora de Nada y para el vallisoletano Miguel Delibes. Sin embargo Carmen Laforet (1921) y Miguel Delibes son escritores que demuestran tener distinta sensibilidad ante la morfología plural que el fenómeno religioso presenta en Norteamérica.

Esta distinta actitud se plasma también de diferente manera en las anotaciones de viaje que hicieron ambos. La contemplación de un mismo escenario se refleja cualitativa y cuantitativamente de distinta forma. El título de Delibes USA y yo subraya elocuentmente el componente subjetivo de un castellano de pura cepa inmerso en el mundo más avanzado. Carmen Laforet dio a sus impresiones el título de Paralelo 35, menos expresivo y de connotaciones más geográficas que sociológicas. Es un título más *novelístico que de crónica de viajes. Como ella misma afirma, "en él no* hay juicio personal. Sólo puro relato" (1). Luego lo ha reeditado como Mi primer viaje a USA (2).

Paisajes y gentes van desfilando por las páginas de este libro de la escritora barcelonesa, pero los aspectos relativos a la religión protestante son muy escasos. En puridad, se limita a referirnos breve y superficialmente la asistencia, imprevista, a una de las alocuciones multitudinarias del mundialmente conocido Billy Graham, "el hombre de Dios". Es un predicador fundamentalista, famoso por su capacidad para hacer llegar su mensaje a grandes concentraciones de masas. Además es autor de una extensa relación de obras de carácter piadoso y de una larga colección de artículos periodísticos. A pesar de todo, en España, fuera de los ambientes protestantes, es un perfecto desconocido. Y así le ocurría a Carmen Laforet, quien acude a la alocución de Billy Graham acompañada de miss Judy y otras dos americanas:

"Aunque, al parecer, Billy Graham es un mundialmente conocido, yo tuve que informarme sobre su personalidad.

- Simplemente habla de Dios y arrastra a las multitudes interpretando la Biblia al pie de la letra y no de manera alegórica. No ha fundado ninguna secta, sino que intenta persuadir a la gente de la necesidad que tienen de religión y de Dios. A todo cristiano le ordena que lo sea cada vez más según su secta, y a toda persona, que busque a Dios cada vez más a través de su religión, sea esta cual fuere.

- ¿Y consigue con esto llenar el Astro Estadium?

- Desde luego, Billy Graham viaja por todos los estados, y las estaciones se abarrotan a su llegada de gente que le espera. Su popularidad es inmensa" (p. 154) (3).

El desconocimiento del idioma inglés que la autora confesó tener debió de ser la causa principal para que su asitencia aquel domingo a la predicación en el Astro Estadium se limitase a describir los rasgos externos del predicador evangelista y el ambiente creado por la muchedumbre que le escuchaba medio transportada:

"Antes de ver a Billy Graham oí su voz cálida, perfetamente difundida por los altavoces. No sé por qué esperaba encontrarme con una especie de profeta de ojos iluminados y espesas barbas. Cuando al fin pude verlo en el centro de la pista, de pie sobre una tarima, se le veía muy pequeño en la distancia" (p. 155).

Y prosigue la visitante ahora recogiendo el interés de los asistentes:

"Lo curioso para mí fue su aspecto de típico deportista americano,

rubio y de hombros cuadrados. La muchedumbre que llenaba el estadio guardaba un silencio absoluto. A juzgar por los que estaban a mi alrededor, era una muchedumbre endomingada, bien vestida. Los oyentes pertenecían tanto a la raza blanca como a la negra. Muy cerca, en un palco, una familia negra seguía interesadísima la alocución. Había tres niños muy pequeños y graciosos en aquella familia que se *distraían más guiñándome los ojos que escuchando*. Pero aparte de aquellos tres niños, de miss Hirose y de mí, lo cierto era que todo el mundo parecía arrobado.

Por algunas frases que Eliana me tradujo de lo que Graham decía, me di cuenta de que su disertación se inspiraba en el Evangelio de aquel domingo" (p. 155).

Carmen Laforet, casi como una niña más, oye pero no entiende. El último párrafo lo ilustra bien. En general, los predicadores protestantes no tienen establecido un sermonario de acuerdo con el año litúrgico, tal como ocurre con los católicos. Eligen su pasaje bíblico, con preferencia del Nuevo Testamento, de forma libre y no reglada, como parece manifestar en sus últimas palabras Carmen Laforet al decir que se inspiraba "en el Evangelio de aquel domingo".

NOTAS

1. Carmen Laforet, Paralelo 35, Barcelona, Planeta, 4ª edición, 1976, p.6.

2. Mi primer viaje a USA, Madrid, Poesía y Prosa Popular Ediciones, 1985. Cito por esta edición.

3. Efectivamente, de este predicador tomó el nombre una asociación centrada en Minneapolis, la Billy Graham Evangelistic Asociation. Sobre el quehacer de este activista evangélico, tanto en su predicación oral como en sus obras escritas, dan información Samuel Vila y Darío A. Santamaría en Enciclopedia ilustrada de historia de la Iglesia, Tarrasa, Clie, 1979, p. 351.

JESUS FERNANDEZ SANTOS

En 1970 el escritor madrileño Jesús Fernández Santos (1926-1988) recibió el premio Eugenio Nadal por la novela Libro de las memorias de las cosas. Desde la perspectiva de nuestra tesis esta obra puede ser considerada como novela totalizadora, puesto que si por un lado todos los personajes que pueblan su mundo son protestantes, por otro la anécdota nos ofrece el desarrollo histórico del protestantismo español contemporáneo desde 1868.

Dentro de la producción literaria de Fernández Santos es tal vez la novela menos estudiada. Por esta razón y teniendo en cuenta lo antedicho nos vemos obligado a realizar un análisis detenido de esta original creación.

En el Libro de las memorias de las cosas, Jesús Fernández Santos intenta, con éxito sobrado, plasmar el desarrollo histórico de una comunidad o grupo de protestantes establecidos en una zona rural española. Desde el principio, están sometidos al influjo de unos factores negativos que dificultan su existencia. Este grupo de protestantes aparece en la obra con el nombre de Comunidad de Hermanos. Dentro del mundo protestante se los conoce como Asambleas de Hermanos, o Hermanos simplemente, aunque a efectos jurídicos reciben la designación de Iglesias Evangélicas de Hermanos.

Es necesario comenzar haciendo un breve preámbulo histórico. Su origen se remonta hasta el año 1825 cuando un grupo de creyentes anglicanos irlandeses reaccionó contra las formas cultuales de su iglesia intentando buscar una mayor fidelidad al espíritu de los primeros cristianos. A esta escisión se la conoció como darbysta porque en el grupo separado destacaba John Nelson Darby. En 1830 surgiría otro núcleo de idéntico ideario, pero ahora en Plymouth y por esto recibiría el nombre de Hermanos de Plymouth. Pronto nacerían entre estas dos congregaciones unas

divergencias por cuestiones relativas a la colaboración o no con otras iglesias. El primer grupo se mostró más intransigente en ciertos puntos y por ello se les dio el nombre de Hermanos Cerrados. Los Hermanos de Plymonth que se conducían con criterios más flexibles, pasaron por oposición a llamarse Hermanos Abiertos o de las formas señaladas arriba. José Cardona Gregori, pastor de una Iglesia Bautista de Madrid, considera que "Hermanos de Plymouth es un mero mote" (1).

La presencia en España de los pioneros de las Asambleas de Hermanos se aleja hasta el año 1834 en que llegó aquí Robert Chapman en un primer viaje exploratorio que se adelantaba en dos años al del andariego George Borrow.Cinco años más tarde repetiría la experiencia. Y en una tercera ocasión ya en 1863, le acompañaron William Gould y George Laurence. Las puertas para realizar su obra misionera se abrirían definitivamente en 1868 con la revolución de septiembre y se asentarían principalmente en el N.O. español que es aún, como dice la novela, "bastión de los Hermanos" (p. 296) (2).

I.TITULO, INTENCION Y ORIGEN DE LA NOVELA

A lo largo de la obra son varias las ocasiones en que se alude al título. La narración se abre con una cita del capítulo sexto del Libro de Esther. Pasada la mitad encontramos estas palabras que se refieren al rey del que habla el libro bíblico citado:

> "Y aquella noche, como aquel famoso rey, tampoco pudo dormir apenas Margarita. Más allá del espejo, más allá del cristal de la ventana, más allá de las arrugadas sábanas de Virginia que forman en el centro de la cama aquella diminuta cordillera, se alzaban aquellas páginas del libro de las cosas y a veces venían los días de Madrid y los días de infancia, más lejos, en el pueblo" (p. 222).

Y las palabras que cierran el libro develan la intención del novelista, que es levantar un acta de lo que han sido, son y pueden ser

estas Asambleas de Hermanos que lo protagonizan:

> "No quiero que me diga más. Ya estáis todos aquí: Muñoz, Emilio, Baffin, Agustín, Martínez, Margarita y los otros. Y también Virginia con Molina, juntos en la capilla, en el culto matrimonial. Todos estáis aquí vivos o muertos, para que si algún día alguien quiere saber algo de vosotros, de lo que sois o fuisteis o seréis, pueda llegar a conoceros, odiaros, envidiaros o huiros, para que llegue a conocer vuestra historia, como aquel rey Asuero, una noche, a través de este otro libro de las memorias de las cosas" (p. 390).

David K. Herzberger señala que la novela sigue al Libro de Esther en dos sentidos: porque cuenta los hechos vividos por los Hermanos en España y que se corresponden con las crónicas leídas en Esther por Jerjes; y porque relata las persecuciones religiosas sufridas por los protestantes españoles del mismo modo que Esther relata el próximo exterminio de los judíos (3).

Por nuestra parte podemos afirmar que aparte esta filiación bíblica, en el título de la novela de Jesús Fernández Santos, y en la anécdota en sí, ha influido otro libro muy directamente relacionado con la historia de los Hermanos en Galicia. Se titula Cosecha española y está escrito por Lidia B. de Wirtz y Winifred M. Pierce (4). La primera es hija de un matrimonio formado por una misionera londinense, llamada Lidia Brooks, y un ingeniero español, de ascendencia norteamericana, y de nombre Luis de Wirtz. Cosecha española está escrito con poco gusto literario, pero es interesante por los hechos que recoge. Cuenta las vicisitudes que pasó el matrimonio anglohispánico para difundir el protestantismo en diversos puntos de la geografía gallega.

Conviene hacer una reseña biográfica de este matrimonio. Lidia Brooks había nacido en Londres en 1854, "de padres cristianos", según la nota que redacta su propia hija (5). En un determinado momento de su vida decidió dedicar su trabajo al servicio del Evangelio. Primero lo hizo en Londres y

luego pensó que era más conveniente trasladarse a España. Su primer viaje se programó para estar aquí tres meses, pero se prolongó hasta un año. Regresó a Londres y al cabo de unos meses volvió de nuevo al que sería su país de adopción, España.

El llamamiento a nuestro país lo habían despertado las constantes visitas que realizaban a su casa paterna muchos misioneros ingleses residentes en España. La novela se hace eco de las invitaciones que estos misioneros hicieron a la joven Lidia. La más decisiva sería la del matrimonio Blamire que trabajaba entusiamado en Marín. En esta ocasión Lidia logró vencer las resistencias familiares y obtuvo de su padre el permiso para venir a España por esos tres meses. Era el mes de abril de 1882.

Durante este primer viaje encontró al joven ingeniero Luis, de quien habló a su familia cuando al cabo de un año volvió a Londres. Y a su vuelta a España contraería matrimonio con él. Desde el primer momento el ingeniero había quedado prendado de esta celosa propagadora del Evangelio. Según nos cuenta su hija en Cosecha española, Lidia descubriría con el tiempo que Luis había apuntado el primer encuentro con la inglesa en un diario que componía y que se titulaba "Libro de memorias diarias".

> "Algunos años más tarde ella había de ver un 'Libro de Memorias diarias' en el cual había registrado ese episodio: 'He encontrado hoy a alguien que podría cambiar el curso de mi vida' " (6).

Si entre la novela y el libro histórico-biográfico no hubiera más que esta coincidencia casi total de título no podríamos establecer una relación con fundamento. El "libro de Memorias diarias" que iba escribiendo Luis podía haberle sugerido el título de su novela, pero no podríamos ir más allá de considerarlo una posibilidad más bien remota. Ahora bien, Cosecha española, como tendremos ocasión de ir viendo, ha sido una fuente informativa manejada por Jesús Fernández Santos; por tanto el posibilismo llega a ser más que probabilidad. Aquí podemos dejar

constancia de que la intención del novelista no es otra que la de presentar el escaso fruto cosechado por el protestantismo español, representado por los Hermanos desde el momento en que los primeros sembradores de la que se conoce como segunda Reforma protestante española esparcieron su semilla en el Páramo leonés. Este nombre podemos adelantar que es algo más que la comarca leonesa donde toma lugar la acción. Y si por un lado la hija del matrimonio Wirtz recoge la cosecha de aquellos sembradores evangélicos que dispersaron la semilla en la región gallega, por otro Fernández Santos eleva esa historia concreta a metáfora general del protestantismo español. El tono de ambos libros difiere. El relato histórico está animado de un optimismo indesmayable, como corespondía al espiritu de todo sembrador. En cambio la novela se tiñe de pesimismo.

Pero dejaríamos limitada la pretensión del autor si olvidasemos que sobre esa idea de presentar la escasa aceptación y el oscuro porvenir del protestantismo en España se alza el drama humano de la soledad y el aislamiento de Margarita principalmente, la hija menor del fundador de la Comunidad. Este plano humano aparece inextricablemente unido con el religioso y confiere a la novela la capacidad de atraer a un lector sin preocupaciones por lo religioso.

Concha Alborg dice que "Fernández Santos estuvo interesado en la vida de los protestantes desde hacía muchos años" (7). Este interés se debió de avivar al toparse en una ocasión con unas lápidas que correspondían a unos protestantes. El propio autor en una intervención en los cursos de verano de la Universidad de Salamanca, dijo en agosto de 1971, que durante un trabajo de filmación llevado a cabo en un pueblo de montaña al norte de Castilla, había descubierto dos lápidas que se encontraban en las afueras de la población. Preguntó por la identidad de aquellas personas y las razones por las que se encontraban allí sepultados y le dijeron que se trataba de unos protestantes (8). Ello le llevó a una reflexión de la que saldría la novela (9). Eran los años sesenta.

También debieron de influir las circunstancias particulares que en

esa década vivieron los protestantes españoles. El concilio Vaticano II supuso un momento importante para las relaciones entre católicos y protestantes, particularmente significativas para España a pesar de lo minoritario que es aquí el grupo de los reformados. La búsqueda de acercamiento entre los cristianos postulada desde la sede pontificia comienza a modificar el modo con que los españoles veían a los herejes seguidores de la Reforma.

Pero antes de que se promulgase la declaración vaticana sobre la libertad religiosa en diciembre de 1965, en España se había abierto la polémica religiosa con motivo de la presentación que hizo el ministro Castiella a Juan XXIII de un anteproyecto de Estatuto en 1961. Así lo asegura el periodista protestante Manuel López Rodríguez:

> "Desde el 6 de noviembre de 1961, fecha en que Castiella, adelantándose en cuatro años al acuerdo del Concilio, entrega a Juan XXIII su proyecto de Estatuto, hasta el 7 de diciembre de 1965, día en que Pablo VI firma la Declaración vaticana 'Disputatis humanae' sobre la libertad religiosa, España va a ser escenario de una histórica avalancha de enfrentadas polémicas en torno a la libertad religiosa" (10).

Este bullente problema, con los protestantes por medio, hizo correr ríos de tinta en la prensa y no cesaría hasta después de aprobada la Ley de Libertad Religiosa en 1967. La postura de los evangélicos ante esta Ley no fue homogénea. El estado de legalidad actuó como "una bomba disgregadora del movimiento protestante", según palabras del citado López Rodríguez (11). Esta fragmentación que también está recogida en la novela, hará que poco a poco los diversas confesiones protestantes vayan pasando por la ventanilla del Regristro de Asociaciones Confesionales no Católicas.

Con este estado de legalidad vendrá una deflación del espíritu heroico que había caracterizado históricamente al protestantismo español.

A ello se uniría además la indiferencia religiosa generalizada que hará que esa rama del cristianismo, lo mismo que la católica, entre en un estado de crisis que es el que plasma la novela.

El interés particular en el problema de los protestantes, el descubrimiento de unas lápidas y un contexto sociorreligioso particularmente ruidoso en nuestro país, derivado de la nueva postura católica que se plasmó en el Concilio, fueron los factores que debieron de motivar al escritor a hacer una reflexión artística sobre el pasado, el presente y el futuro del protestantismo español.

II. LUGAR DE LA ACCION. PRECISIONES CRONOLOGICAS

Dijimos que la intención del narrador es novelar la escasa influencia, y el oscuro porvenir, del protestantismo en España por medio del protagonismo de estas Asambleas de Hermanos, que son la denominación más numerosa aquí. Todos los elementos de la narración van a ponerse al servicio de esta intención. Tanto los personajes y sus conductas y credos como las circunstancias temporales y el lugar de la acción se rinden a esta idea central.

La anécdota de la novela se asienta principalmente en tres puntos geográficos leoneses. El primero es el que testimonia la presencia más antigua de protestantismo. En él se encuentran unas lápidas que señalan el lugar donde están enterrados los primeros protestantes de la comarca leonesa. Su descubrimiento, como dijimos, pudo ser una causa originaria de la novela. Este primer foco de protestantismo se localiza, con imprecisión, "en el fondo del valle" (p.76). Allí vive aún el Hermano herrero apegado a su fragua y un poco alejado del pueblo. "Hundidas a medias en el prado" (p. 70) hay dos lápidas cuadradas que han limpiado Virgina y Margarita y que testimonian la primera presencia protestante en el lugar:

"Los padres del herrero son dos de los que están allí, bajo las

lápidas del prado que Margarita y Virginia limpiaron con tanto cuidado. Ellos fueron allí los primeros Hermanos" (p.87).

El herrero es el único que parece estar llamado a permanecer como testigo de aquella primera fe protestante de su padres, emigrantes a Argentina que volvieron a España convertidos. Los hijos del herrero, de quienes nunca se da el nombre, no permanecerán en el lugar donde nacieron. De hecho el mayor ya está laboralmente afincado en Barcelona, y el pequeño le va a seguir los pasos. La muerte del herrero apagará ese foco de fe evangélica irremediablemente. Pasando una mano por la espalda del hijo menor dice el herrero a los Hermanos que han ido a visitarle y a alimentarle en la fe:

"El hermano se me fue a Barcelona allá para septiembre, y éste, en cuanto le llamen a la mili, no vuelve por aquí, acaba con el otro, en la fábrica de coches. Claro que -se apresuraba a justificarle de antemano- ¿quién mete a un chico ahí, en ese infierno de la fragua, de rodillas todo el día, respirando humedad y carbón como su padre y su abuelo? Si bien se mira tienen razón [...]; lo único que me preocupa es lo que será de todo esto, el día que yo falte" (p. 74-75).

Más importancia tiene el núcleo de población rural que un día vio alzar una capilla evangélica. Fue construida con el esfuerzo y la voluntad suficientes para vencer las múltiples dificultades que se oponían. El nombre del pueblo es Ribera de Negrillos (p. 17). Con este tóponimo no se localiza ningún núcleo de población en el Páramo leonés. El más parecido es Laguna de Negrillos, existente como tal y mencionado dos veces en la novela (pp. 78 y 116). Bajo el nombre inventado de Ribera de Negrillos que se ubica en la comarca del Páramo, se esconde el pueblo Jiménez de Jamuz. Es cierto que también en la misma región leonesa y no muy distante de Jiménez de Jamuz, existió y aún hay restos, otra comunidad protestante, asentada concretamente en Toral de los Guzmanes y cuya historia, como veremos, también conoció el novelista. Pero mientras este pueblo es

eminentemente agrícola, Jiménez de Jamuz compaginaba las tareas del campo con una industria alfarera, hoy venida a menos. Esta doble actividad laboral cuadra perfectamente con la que el novelista atribuye a Ribera de Negrillos. Pero hay además otros detalles que refuerzan la correspondencia entre Ribera y Jiménez. Así la existencia de un paso a nivel cercano a la población de la novela (pp. 20 y 315) y muy próximo también a Jiménez de Jamuz. Efectivamente, es la intersección entre la carretera comarcal 622 con la línea férrea que une Benavente y Astorga.

También comparten realidad y ficción la existencia de una pasarela de cemento sobre el río (pp. 8, 12-13); precisamente es el río Jamuz el que da sobrenobre al topónimo real. Además la iglesia católica de Jiménez tiene una espadaña, aunque no tan "grande" como dice el novelista (p. 364). Y en fin, las viñas alrededor de Ribera de Negrillos (p. 364) y el balconcillo de la capilla evangélica que mira hacia la montaña (p. 8) no dejan lugar a dudas a la hora de identificar la novela y la realidad local. Veánse las fotos en el apéndice dedicado a Fernández Santos.

De todas formas la obra evangélica de Toral de los Guzmanes y de Jiménez de Jamuz fue creada por un misionero inglés llamado Eduardo T. Turrall (1868-1962). La del primero, en 1895; y la de Jiménez Jamuz, en 1906 (1). Cuando hablemos del personaje Sedano, veremos cómo guarda mucha relación con este misionero y también con el esposo de Lidia Brooks, Luis de Wirtz.

El caso es que Ribera de Negrillos es un pueblo en medio de la paramera, sometido a la decadencia que provoca la emigración, sufrida también por los hijos del herrero. Los casi cuatrocientos hornos existentes antes de la guerra civil han quedado reducidos a treinta (p.11). Esta marcha de la población también afectó a la capilla, cuyos bancos, por su deformación, parecen indicar que "debió de haber un tiempo en que se llenaban" (p.12). Sin embargo, prosigue el novelista, "hoy no queda nada. Tres o cuatro familias que lo aprendieron de sus padres". (p. 12). El resto emigró, como emigraron los hijos del herrero y el fundador

de la capilla Lucio Sedano y sus hijas Virginia y Margarita.

No se nos dice fecha de la marcha, aunque hace "bastante" (p. 361). Tampoco se dan razones claras. Según un vecino del pueblo, fue por buscar casamiento a las hijas (p. 361); pero según las hijas se debió a que el padre estaba enfermo y en la ciudad podía recibir mejores atenciones (p.362). El caso es que se establecieron en "la capital" (p. 361 y 378).

"La capital" es el tercer lugar importante de la acción. Nunca se nos dice que se trata de León. Pero esa "capital" tiene Escuela de Comercio y casino (p. 38), biblioteca, donde trabaja Margarita, y una institución administrativa como es la Diputación (p. 151). Sin embargo en algún momento hemos pensado que podría ser también Ponferrada por la mención que se hace a un claustro de Templarios (pp. 286 y 290). Y no falta el detalle desconcertante, porque resulta extraño que en uno de los momentos en que la acción transcurre en la actualidad, (en la actualidad que entonces era el final de los años sesenta), se diga que en este innombrado lugar:

> "No hay forma de comprar un periódico. Le he preguntado si no tienen ninguno allí y a verdad, allí no hay ningún diario sino una hoja doble, pequeñita que aparece un día sí y otro no. Lo que sí hay es una emisora que por lo visto le soluciona las noches" (p. 325).

Pero aquí, en la capital, una capital de provincias, al igual que en los otros dos lugares, no se apuntan signos que auguren un porvenir mejor para el protestantismo de estos Hermanos. Los hijos de Muñoz, el Hermano que pastorea a las comunidades de la provincia, por razones de estudio también se verán obligados a emigrar. Y además la indiferencia de uno de ellos y la renuncia y cambio de fe de la otra refuerzan la decadencia y cierran las esperanzas de un futuro prometedor.

Esta visión pesimista es la que ofrece la novela en el momento presente de la acción. Los tres núcleos protestantes parecen irse apagando poco a poco. Ahora bien antes de asomarnos a la historia de esta

decadencia debemos preguntarnos por qué Jesús Fernández Santos encubre los nombres de estos tres lugares. Esta ocultación voluntaria cumple una función importante en la novela porque de ese modo el significado de la acción transciende los límites geográficos que impone la toponimia real y descarga a la obra de la "historicidad" que de hecho tiene, elevándola así a una esfera metafórica. Pues he aquí que, curiosamente, el nombre de la comarca a la que pertenece Ribera de Negrillos es el Páramo y sin embargo el novelista no rehuye su designación real. Se refiere a él sin velarlo. Este respeto del novelista al nombre verdadero se debe a nuestro entender a esa pretensión metafórica ya que la palbra Páramo no sólo nombra identificando sino que además mantiene el significado con que se designa a un lugar desierto y sin vegetación. Este carácter que se predica de una realidad geográfica o material se aplica en la novela a una realidad espiritual; y el Páramo es entonces metáfora elocuente del escaso fruto que iba a dar la semilla protestante arrojada en una tierra tan poco propicia como es un páramo.

Después de estas consideraciones sobre el lugar, hagamos unas precisiones cronológicas. ¿Cuándo se sembró esa semilla? Acerquémonos a la cronología de los hechos contados. Los límites cronológicos de la acción tampoco son fáciles de determinar. Federico Carlos Sainz de Robles hizo una crítica, cuando se publicó la novela, en el diario Madrid del miércoles, 17 de marzo de 1971. En ella habló del "desconcierto" que le produjo su lectura debido a la falta de concreción en los escenarios, en los sucesos y en los tiempos. Y la verdad es que la novela exige una lectura muy atenta para no perder el qué y el cuándo narrativos. Pero también es cierto que Sainz de Robles, a juzgar por la crítica, cargada de errores, que hizo, parece que no debió de leer la novela con el reposo y la fijeza suficientes. En su reseña hay yerros tan grandes como atribuir la fundación de la Comunidad a un inglés llamado Baffin, o como hacer de la primera mujer de Sedano, el verdadero fundador de la Asamblea, una "buena madre" cuando en realidad murió sin descendencia (2).

Ciertamente la linealidad de la anécdota está quebrada por la

continua mezcla de acontecimientos pasados y presentes que se suceden sin señales ni advertencias previas. El lector ha de ser activo y debe seguir fielmente al novelista para encartarse en este juego literario que supone su lectura. Y en muchas ocasiones, si quiere precisiones, habrá de recurrir a la consulta de la Historia. Pero tampoco es una necesidad imperiosa, puesto que lo que novela el autor es la historia de las Asambleas de Hermanos, que cubre unos cien años escasos.

El Hermano Muñoz, a quien se hace una entrevista, declara:

"- Pues verá, nuestra historia es bien corta... ¡Con decir que no llega al siglo!" (p. 23).

Teniendo en cuenta estas palabras y la precisión cronológica que se hace al referirse a la muerte del líder negro Martin Luther King, acaecido el 4 de abril de 1968 (p. 101), no será difícil acotar la historia. Y entrando en precisiones más concretas, podemos añadir que del lado de acá de este dato cronológico la acción se prolongará un par de años más. Al año siguiente, en 1969, tiene lugar el Congreso Evangélico celebrado en Barcelona para conmemorar el centenario de la Segunda Reforma:

"Por ello, precisamente, nosotros los cristianos debemos unirnos, y nada mejor, aunque sea simbólicamente, que la conmemoración del centenario de la Segunda Reforma Protestante en España, tras el fin, por la Inquisición, de la Primera" (p. 233) (3).

Y todavía vemos transcurrir un año más, según las indicaciones que se hacen en p. 317, 350 y 388, hasta dar por terminada la memoria de las cosas ocurridas a estos Hermanos.

En el otro extremo de este periodo histórico está la llegada de la misionera Cecil a España, con la que contraerá Sedano su primer matrimonio. Ocurre algo después "del año aquel tan malo de la plaga" (p.79) de langosta que arrasó los campos del Páramo. Poco más tarde ocurre

otra calamidad, la epidemia del cólera. Entonces llegó Cecil cargada de "medicinas y socorros" (p. 80). Esta última calamidad tuvo lugar en el año 1884-85, según Philip Hauser (4). La capilla aún no se había fundado por esas fechas, pero los miembros de la Comunidad en formación se reunían ya en una casa (p. 89).

Claro está que si este año fuera el que estableciera la línea de demarcación, la historia de los Hermanos estaría aún lejos del siglo de antigüedad que Muñoz decía tener. Jesús Fernández Santos retrotrae los acontecimientos por medio de la memoria de unos personajes que evocan momentos de esplendor vividos anteriormente. Esta evocación está hecha desde esos años 1884-85 aproximadamente. Nos permite hacer esta deducción un detalle ambiental: el retrato del rey que cuelga en una pared (p. 185) y que corresponde sin duda a Alfonso XII, que era el rey que en esas fecha "estaba muriéndose" (5), según indicación de Sedano (p. 186).

Pues bien, desde esas fecha agónicas del Rey, Lucio Sedano y un hermano, encarcelado "por desacato a no sé qué invisible o impalpable autoridad" (p. 183), se quejan de la indiferencia que reina en el país respecto del protestantismo y recuerdan otros momentos más favorables:

> "- [...] Dígame: ¿qué vemos a nuestro alrededor? Cada vez mayor indiferencia. Ya pasaron aquellos días grandes en que la gente acudía a nosotros casi sin ser llamados. Ahora, con esa propaganda anticlerical que invade media España, acabaremos perdiendo unos y otros, todos" (p. 187).

Ahora bien, puestos a precisar tenemos que decir que el novelista es poco respetuoso con los tiempos históricos, porque si el rey moribundo no puede ser otro que Alfonso XII, las causas de los malos tiempos que aquejan al protestantismo no corresponden al momento preciso en que hablan Sedano y el preso, es decir a la Restauración. La propaganda anticlerical y la indiferencia referidas se deben a las circunstancias políticas creadas no durante la Restauración borbónica, sino durante los años

agitados de la República, mencionada expresamente en estas palabras:

> "Hoy puede asegurarse que nuestro mayor enemigo no son las llamas, sino la indiferencia. El interés de todos, cualquiera que sea su condición social, se vuelve hacia la política. Ya los más pobres sueñan con una república extremista que les saque al fin de la miseria y lo peor de todo es que hay muchos que les dan la razón y les animan, no sólo con la palabra, sino con el ejemplo.
>
> - Lo dice por el Pastor de Linares...
> - Por ése y por los otros que se afilian a los Partidos que conspiran contra el Gobierno. A ése le destituyeron, le cerraron la capilla...
> - Pues al que vino tras él, le vino a suceder más o menos lo mismo" (188).

La historia del protestantismo nos dice que las causas de esa indiferencia son también políticas. Así lo vemos cuando David Hughey, historiador protestante de confesión bautista, busca explicaciones al lento crecimiento de su misión en España. Para ello cita testimonios e informes de la época de 1872 a 1874 que merece la pena que citemos: Refiriéndose a un informe de la Unión Bautista Misionera de América, escribe:

> "En el año 1984 se hizo el siguiente comentario: 'El año ha sido de tormenta política y desfavorable a la prosecución de la obra evangélica... Entre el pueblo pobre hay una tendencia a un republicanismo extremo y tal tendencia ha venido a estar involucrada en los problemas del país y ha sido en algunos casos demasiado fuerte para resistirla'. El pastor de la iglesia bautista de Linares se unió al grupo republicano que se levantó en Armas contra el Gobierno. Fue cesado de su cargo, pero con ello no terminaron las dificultades de la iglesia. La capilla fue cerrada y el nuevo pastor fue desterrado de la ciudad. Con ello terminó el esfuerzo bautista en Linares" (6).

Estas palabras no sólo coinciden en reflejar las mismas condiciones que la novela sino que a la vista de ambos textos resulta indudable que al novelista le han servido de fuente, y permanece muy ceñido a ellas (7). Y señalan además un anacronismo.

Respecto del cierre o desaparición de la capilla de Linares, la revista Edificación Cristiana dice de esa iglesia:

> "La principal obra de evangelización de los 'hermanos' se centró en el distrito minero de Linares. Allí por los años de la Primera República, ya hubo una iglesia cuyo ideal evangélico estaba muy confuso y mezclado con doctrinas políticas. No debe extrañarse de que de dicha 'iglesia' desapareció antes de la Restauración mon'arquica. Los pocos auténticos creyentes que quedaron se integraron luego a la asamblea cristiana que, en 1885, logró plantar Jaime P. Wigstone venido de Galicia" (8).

De la comparación de los textos históricos y el literario se desprende que Jesús Fernández Santos sitúa la conversación de Sedano y el preso en época del rey Alfonso XII, para luego presentarnos un cuadro sociopolítico de la época prerrestauracionista. Cae con ello en un anacronismo que por lo demás tampoco reviste mayor importancia. Pero se podía haber evitado eludiendo la mención al Rey.

También es reseñable el hecho de que utilice los factores que explican el lento crecimiento de una denominación concreta, como la bautista, y se los atribuya a los Hermanos. Seguramente que tales factores son generalizables a todas las confesiones protestantes, pero ello nos permite afirmar que en estas "memorias" de los Hermanos están representados un poco todos los protestantes, máxime si tenemos en cuenta que no es un caso único de alteración de los hechos. Como veremos, ante la Ley de Libertad Religiosa (1967), los Hermanos de la novela se comportan como los Bautista de la vida real.

Para terminar este apartado diremos que, ya sea desde los últimos días del rey Alfonso XII, ya sea desde los tiempos revueltos prerrepublicanos o republicanos, Sedano y el preso echan de menos "aquellos días grandes en que la gente acudía a nosotros casi sin ser llamados". Eran los breves años comprendidos entre 1869 y 1872. De ello dan fe estas cifras de Edificación Cristiana:

> "Para situar mejor los casos tengamos en cuenta que -cuando Faithfull llegó [1872]- la Villa y Corte contaba con 300.000 habitantes, diez iglesias evangélicas con un total de 3.240 miembros y 9 escuelas diarias con más de 450 alumnos en total. Un lustro más tarde, con la restauración monárquica conservadora, dichos guarismos se redujeron sensiblemente. Y es que cuando se proclamó la libertad religiosa, el interés por el protestantismo obedeció a varios factores. Unos eran espirituales; otros no; como la mera curiosidad, el anticlericalismo secular o la oposición política" (9).

Con estas precisiones cronológicas concluimos diciendo que la novela extiende sus fronteras cronológicas a través de los hechos sucedidos, o mediante la memoria de sus personajes, desde 1869 hasta 1970. Un siglo de protestantismo que llena tres generaciones de personajes.

III LOS PERSONAJES

Ante el lector defila una serie moderadamente extensa de personajes que en razón de su edad puede ser agrupada en tres generaciones. En primer lugar están la inglesa Cecil y el ribereño Lucio Sedano. Son los fundadores de la comunidad, y los que dieron consistencia a un grupo de Hermanos que en número de quince quedaron nucleados por la capilla. Más o menos coetáneos son Martínez y míster Baffin, y los menos relevantes e innombrados padres del herrero y el padre de Miguel Molina.

A la segunda generación perteneceran los hijos de la primera y más

antigua: Margarita y Virginia, hijos de Sedano y de su segunda mujer (no de Cecil); *Muñoz, casado y con dos hijos; el viudo Molina y el herrero,* padre de otros dos hijos.

Los descendientes de estos constituiría la tercera generación. Son los jóvenes Adela y Alfredo, hijos de Muñoz y la anónima pareja de varones del herrero. Estos cuatro muchachos abandonarán el lugar de nacimiento y en ninguno veremos signos de permanencia en la fe de sus mayores. El caso de Adela es el más llamativo porque cambia la fe de sus padres por la de los Testigos de Jehová.

Desde la primera generación hasta la tercera hay un decrecimiento tanto vegetativo como espiritual. A reforzar esta idea de crisis contribuye esta apreciación: todas las mujeres que tienen nombre son infecundas, infértiles como el Páramo. Cecil está movida por los resotes de una fe activa y profunda, pero muere sin descendencia como si anunciase con esa falta de prolongación la decadencia. Margarita y Virginia son dos solteronas. La primera, de fe vacilante, se suicida; y Virginia se limita a conservar la fe heredada sin atreverse a criticarla. Su actividad misionera o de colaboración no es propiamente propagadora sino de sotenimiento de lo existente. Su tardío matrimonio hace imposible la descendencia. Y Adela sella con su matrimonio la ruptura con la Comunidad de sus padres y entrada en la secta de Carlos Tazé Russell. Su posible descendencia no engrosará la desfalleciente comunidad de Hermanos (1).

Cecil y Sedano

Cecil es, como ya sabemos, una misionera inglesa. Llegó al pueblo de Ribera de Negrillos con una carga de medicamentos y dinero para cumplir una tarea espiritual y humanitaria. Lo que sabemos de ella se debe a las retrospectivas que hace Margarita sobre su personalidad a través de comentarios de fotos (p. 33), o de los numerosos monólogos interiores. Su vida fue corta, pero influyó de forma poderosa en la existencia de Margarita, a pesar de que nació varios años después de su muerte.

Algunos detalles de su vida están tomados de un personaje real, de la ya mencionada Lidia Brooks. De ella son su nacionalidad, su inquebrantable espíritu misionero, su matrimonio con un Hermano español o la época de llegada a España en los ochenta.

Cuando hablamos del título, comentamos el interés por España que despertaron en Lidia las visitas familares que realizaban algunos evangélicos ingleses que trabajaban en la obra misionera de España. Ese interés estaba sustentado en una firme vocación. Virginia y Margarita, mientras esperan la vuelta de Muñoz, husmean en el cajón de la habitación que había ocupado Cecil en vida. Margarita contempla una foto y comenta lo siguiente:

> "Seguramente fue una vocación como ya no se da entre nosotros y el ambiente de su familia allá en Inglaterra. Allí debió despertar su vocación, tomar la decisión de venir a España por un año de prueba, para quedarse luego aquí y casarse con papá, viviendo, no en la capital, sino en esta casa que sus padres les compraron, que luego les vino grande, cuando el Señor no pudo concederles hijos" (p. 33).

También Lidia Brooks nació en el seno de una familia piadosa que abría sus puertas a los misioneros y colportores en España. En este ambiente y con estas visitas se fraguó su vocación y se avivaron sus deseos de venir a España:

> "El hogar de Fleet Street rebosaba de entusiasmo por la causa de Cristo, tanto en el país como en el extranjero. Sus puertas se abrían con tanta frecuencia para recibir misioneros en uso de licencia, que llegó a ser como 'La casa misionera'. Cierta vez un misionero en España, describiendo la acogida que daba la clase trabajadora al Evangelio, invitó a Lidia a ir a Madrid. Su corazón la impulsaba a aceptar, pero su padre no se lo permitió. La madre preguntó entonces: '¿No ha llegado el Evangelio a las clases superiores?'. A lo cual

respondió el misionero que conocía un joven cababallero, de una familia noble de Barcelona, que era un ardiente discípulo de Cristo" (2).

En la novela, Fernández Santos modifica algunos detalles. Así, los misioneros en lugar de estimular a la joven, la disuaden de su empeño:

"Si sus padres hubieran conocido sólo una parte de la verdad, hubieran venido en una semana de Inglaterra a llevársela, de igual modo que intentaron hacerla abandonar la idea de aquel primer viaje [...].

A veces llegaban a la casa de Londres algún que otro Pastor a su vuelta de España o pintorescos colportores que acababan de recorrer el país intentando repartir propaganda y folletos. Todos a una coincidían. En ningún caso, y menos aún para predicar el Evangelio, era lugar, para una mujer sola. Una y otra vez, en las tertulias de los sábados, enumeraban los riesgos y peligros" (p. 178).

Sin duda las variaciones en la postura de los misioneros sirven para resaltar la entereza de la decisión de Cecil, cosa que contrasta con la falta de ese sentimiento que muestra Margarita. Y todo encaminado a resaltar la crisis del protestantismo.

Más adelante el novelista puntualiza el motivo de su venida a España. La causa última parece que fue la falta de aliento que demostraron en la tarea evangelizadora un matrimonio americano:

"¿Quién le habló de aquellos páramos por primera vez? ¿Qué la hizo escogerlos como una vocación igual que quien adopta un hijo? Puede que el matrimonio aquel que vivió tantos años muy cerca de estas tierras, que al final acabaron por abandonarlas y emigrar a los Estados Unidos. Para hacer una labor allí, al menos decorosa -venían a decir-, era preciso gente joven y de gran vocación. Ellos

-reconocían- se sentían cansados, viejos, porque nada cansa, envejece más que sembrar año tras año, sin recoger cosecha. Quizás había sido un desafío" (pp. 180-181).

Este matrimonio que se siente cansado del trabajo en España pudo ser el matrimonio Knapp, una pareja estadounidense de los Bautistas que abandonó su labor por la incertidumbre que veía en el futuro del protestantismo (3). Por lo demás la referencia textual a la diseminación y a la recolección van confirmando la idea de que a Cosecha española no sólo debe algunos episodios sueltos sino la idea general de la novela que es, cambiando el optimismo por el pesimismo, el escaso fruto del protestantismo español.

El cansancio de unos misioneros fue el desafío que hizo llegar a Cecil a España en la época de los epidemia (p. 178). Muy cercana en el tiempo vendría también la figura real de Lidia: en abril de 1882. En principio, por un periodo breve que luego se alargó a más de un año. Tras esta primera estancia, y como consecuencia de un accidente, es requerida en Londres. Pero luego regresará a España acompañada de su madre, quien la deja asentada en una casa que le compró, algo parecido a lo resumido en la novela por boca de Margarita, como vimos.

"Después de más de un año transcurrido en tan placentera ocupación, Lidia debió guardar cama durante varias semanas debido a heridas producidas en un grave accidente de tránsito. Cuando, en respuesta a las oraciones de sus amigos, pudo levantarse, su padre le cablegrafió que volviese a Inglatera, y ella obedeció muy a disgusto. Pero su patria no podía retenerla ya. [...] Estuvo cuatro meses en Inglaterra y después volvió a Galicia, acompañada esta vez por su madre, quien se quedó con ella dos meses, dejándola establecida en su propia casa, cuyo sostenimiento así como el de ella misma, corría por cuenta del doctor Brooks" (4).

Y también convaleciente, aunque por otra enfermedad, encontramos a

Cecil en una secuencia en que Margarita, en otro de sus monodiálogos, le pregunta:

> "Dime Cecil: ¿Cómo estar enferma, tan lejos de tu casa, en una habitación que son tres paredes, las que ves, entre personas que apenas conoces? ¿Qué fe, qué voluntad es preciso tener para no huir, para no marchar, cuando la fiebre aún te lo permitía?" (p. 96).

Había empezado a trabajar sin miedo al contagio desde el mismo momento en que llegó. Margarita se lo había oído contar a su padre. Y dice:

> "Yo sólo sé que la primera persona a la que Cecil socorrió fue a una viuda y dos hijos que vivía en la mayor soledad y sin recursos ni dinero alguno" (p. 95).

Estas tareas de ayuda a los convalecientes y menesterosos también las realizó Lidia Brooks. En esta labor recibió la ayuda de su padre, quien en más de una ocasión trajo medicinas a España. Luego las distribuía su hija entre los necesitados y enfermos. E incluso el caso de la viuda también está en Cosecha española (5).

El encuentro de Cecil con Sedano se produjo precisamente con motivo de la entrega de las medicinas que traía (p. 95). Las relaciones y el matrimonio es objeto de amonestación por parte del cura Antonio Miñana, que escribe a Sedano diciéndole los rumores que corren por el contorno, y que le ligan "a cierta mujer de nacionalidad inglesa, con la que vive en perpetuo concubinato" (p. 61-62).

Como esposa, Cecil cumple principalmente actividades de apoyo al marido; unas veces "recortando periódicos y revistas piadosas que después servían a papá cuando tenía que hablar en la capilla. Otras veces, también copiaba poesías para ser recitadas en las reuniones femeninas que las señoras de la capital entonces celebraban" (p. 33). Pero la muestra de

mayor abnegación y ayuda reside en el ánimo perseverante que infundía a Sedano en la época en que éste se hallaba en Madrid tramitando el permiso necesario para comenzar la construcción de la capilla. Le mantuvo al margen de la enfermedad que contrajo durante su ausencia para no interrumpir ni dilatar el ya prolongado proceso administrativo, previo al comienzo de las obras (p. 318).

Por todo, Cecil es la fe y la vocación insofocable en su afán de sembrar el protestantismo en Espña. Y pese a todo, su simiente caerá en el Páramo. Jesús Fernández Santos parece decirnos que ese tesón misionero y humanitario no es suficiente si no va acompañado de otras circunstancias que lo favorezcan o que sean menos adversas que las que veremos.

Por otra parte, la muerte de Cecil sin descendencia supone un alejamiento del modelo real. También se aparta el novelista del lugar de misión que eligió Lidia: el NO. español. Fernández Santos lleva a Cecil a sembrar en el Páramo y a morir sin descendencia con la decidida voluntad de simbolizar en ello el agotamiento natural de la fe protestante.

Acerquémonos ahora a Lucio Sedano. Tras una larga estancia en Madrid, regresará con el permiso de obras a Ribera de Negrillos. En la lucha por conseguirlo el escritor no se ha apartado tampoco de Cosecha española. Ahí ha encontrado también otra figura que le ha servido de inspiración para el personaje de Sedano: es Luis de Wirtz esposo de Lidia Brooks.

La decisión de construir una capilla topa con una serie de trabas administrativas que Sedano pacientemente fue resolviendo. Para el comienzo de la ejecución de las obras eran precisos los siguientes requisitos (pp. 308 y ss.)

1) Una declaración de consentimiento por parte del Alcalde. Como éste se negaba, hubo de esperar a su sustitución.

2) Copia ante notario de que el pueblo aceptaba. Los notarios se

niegan. Sólo uno de ellos, ya viejo, se presta a legalizar la declaración. Ello conlleva forzar la puerta de la oficina, cerrada con premeditación.

3) Presentación de estos documentos en Madrid. Lucio Sedano marcha a la capital de España para entrevistarse con el Primer Ministro. Son muchas "semanas de esperar y desesperar" (p. 310) hasta ser recibido, siempre a altas hora de la noche, y conseguir el permiso definitivo.

En una de esas entrevistas, el Primer Ministro, cuyo nombre nunca se menciona, le declara su intención de que continuará la libertad de conciencia y que mantendrá a todo trance la Constitución, de la que tampoco tenemos referencias identificadoras claras; pero se trata de la de 1876.

Para todo este proceso legal, Fernández Santos se ha servido del relato que se encuentra en Cosecha española, referido a las dificultades que tuvieron Lidia Brooks y Luis de Wirtz para iniciar la construción de la capilla de Marín. Las semejanzas entre novela e historia son casi absolutas en esos tres puntos esquemáticos del proceso, incluso en el estado convaleciente de la mujer de Sedano mientras él está ausente. Dado el interés que puede tener el cotejo de los textos,y por la fidelidad con que en ocasiones se atiene a las fuentes, acompaño el texto inspirador, que, por lo demás, procede de un libro poco corriente y de difícil acceso como es Cosecha española (6).

En la página 90 de esta misma fuente leemos que pocos días después Cánovas murió asesinado. El hecho ocurrió en 1897, y es justamente en ese año cuando se inaugura también un local en Toral de los Guzmanes (7).

El cotejo de los dos textos (el de la novela - repito- va de la página 308 a la 314), evidencia que Fernández Santos oculta el nombre de Cánovas del Castillo. Ya vimos que también ocultó los nombres de lugar.

Así la obra se apega menos a la Historia. Por otro lado estos velos permiten al novelistas moverse con más libertad en el manejo de los hechos y le evitan posibles objeciones de infidelidad histórica o falta de rigor en algunos detalles.

También la novela desplaza el episodio de Marín a Ribera de Negrillos. En la página 86 de Cosecha española leemos el nombre de un misionero, Cecil Hoyle, que nos hace pensar si el nombre de Cecil no lo tomaría el novelista de este pastor inglés, quien además había estado vinculado a León durante 13 años (8). Por razones que se me escapan, Fernández Santos dio el nombre másculino de Cecil a la primera mujer de Sedano, cosa que ya hizo notar en su día Gonzalo Sobejano: "lo correcto sería Cecilia, Cecile o Cecily" (9). Se me ocurre pensar que con este detalle, que no debe ser descuido o inadvertencia, Fernández Santos ponía en la fe de Cecil esa reciedumbre y esa pujanza que connota la masculinidad de su nombre. Sería una manera de virilizar la fe que en generaciones siguientes se va debilitando.

Sólo en esta intervención jurídico-administrativa hallamos semejanzas entre Luis de Wirtz y Lucio Sedano. Para otros rasgos característicos de su persona debió de tener en cuenta a otro personaje muy vinculado al protestantismo de León, mister Turral. Con este apellido aparecen en la obra misionera española dos matrimonios ingleses, el que forman Eduardo Turral y esposa, y el de un hermano llamado, Enrique. Sus actividades evangélicas, como la de otros muchos, se desarrollaron en diversos lugares: Vigo, Marín, Monforte de Lemos, Toral de los Guzmanes y Jiménez de Jamuz. Desde los primeros momentos, la presencia protestante de León estuvo dirigida por Eduardo Turral de quien conocemos esta breve semblanza que nos da en Edificación Cristiana Pablo E. Lemore:

> "Eduardo T. Turrall (1868-1962) maestro, predicador y buen músico permaneció en Toral con su familia, pastoreando la nueva grey hasta su marcha a León, allá por los años veinte, y logró extender el testimonio a diversos pueblos de la comarca. Su obra apostólica y la

de sus hijas inspiró parcialmente al novelista que obtuvo el Premio Nadal en 1970; pero el 'Libro de las memorias de las cosas' tergiversó los hechos y deformó totalmente el mensaje evangélico" (10).

Las coincidencias con la novela son parciales como acertadamente señala la cita. Pero Sedano y Turral tienen en común, además de su labor pastoral que se extiende más allá del contorno de la capilla, la compatibilidad de la predicación y el magisterio (p. 28), sus desplazamiento desde Toral a León con sus dos hijos y su edad casi centenaria:

"Sedano no murió donde sus dos mujeres, la inglesa y la segunda. Acabó, más que pasados los noventa, ya cerca de los cien, allá en la capital, en el piso junto a la estación, entre la admiración de sus Hermanos y el cariño de sus hijas" (p. 359).

Terminemos diciendo que como pastor, Jesús Fernández Santos lo presenta como una figura piadosa y ejemplar (p. 79); comedido ante los ataques que recibe del cura de Laguna de Negrillos; regido siempre por los principios de la Escritura y como un voraz lector (pp. 132 y 133).

En cuanto padre, no rehúye dar a sus hijas explicaciones relacionadas con el sexo, a pesar de que la madre se oponía a que aclarase a Virginia qué era la prostitución. Y lo hacía diciendo que como cristiano tenía el deber de responder la verdad a lo que se le preguntara (p. 133).

Cecil y Sedano y el empeño logrado de levantar la capilla tienen pues bases reales y constituye con su esfuerzo y su prodigalidad espiritual un paradigma de fe y un ejemplo de matrimonio para Margarita. Precisamente el sentimiento amoroso que unió a ambos está expuesto por la hija menor de Sedano, Margarita, mediante la interrelación de textos bíblicos procedentes del Cantar de los cantares. El autor los engarza hábilmente por medio de esos monólogos de Margarita con Cecil donde aquélla desnuda su espíritu falto de los resortes de la fe y el amor que debió unir a

estos fundadores de la Comunidad de Ribera de Negrillos.

Margarita y Virginia

Son las hijas de Sedano con su segunda esposa. A pesar de estar criadas en los mismos principios, tienen comportamientos distintos entre sí. Margarita es la protagonista narradora. Su edad nunca se señala, pero por conjeturas se puede llegar a saber que debe de andar frisando los cincuenta ("está en la mala edad", p. 351). Profesionalmente es auxiliar de biblioteca, aunque "de niña soñaba con marchar de misionera" (p. 38), como hizo Cecil. Se propuso también estudiar Teología, como su padre, pero en el Seminario sólo se admitían hombres (p. 328) (11). Tampoco cuajó el proyecto que tuvo su padre de levantar una escuela en la capital. Ahí podía haber entrado como maestra. Con estas posibilidades y deseos nunca cumplidos no nos extraña que su trabajo en la biblioteca sea insatisfactorio.

Sentimentalmente tampoco ha encontrado satisfacción. Siente atracción por los hombres (p. 55 y 57), pero los principios de la religión limitan el campo de las relaciones humanas. En una ocasión vive una aventura en Barcelona con Agustín y recibe promesa de visita en su ciudad. Sin embargo nunca se cumplió.

Desde el punto de vista religioso su fe tampoco está muy firme. De manera que su existencia carece de los asideros que pueden hacerla llevadera o justificarla. Cecil es su contrafigura y ello explica los continuos monodiálogos. Quizá el más revelador de todos sea el que comprende las páginas 96 - 98, donde Margarita pregunta a la primera mujer de su padre qué grado de fe o de amor poseía para permanecer enferma en su paso extraño y servir a los demás en condiciones tan diversas. La existencia de Cecil se sustentaba en la fe. Margarita, por el contrario, no oye "esa voz que te dice en la noche, en la hora peor: 'Tu vida es importante y sirve para algo'" (p. 96).

Margarita representa por todo ello la mujer insatisfecha que ha ido viendo cómo se frustaban su anhelos misioneros, laborales, y amorosos. Y carente de esa fuerza que la ate a la vida, toma la salida por la puerta lateral del suicidio. Como su nombre sugiere, es la naturaleza criada en el seno de una Comunidad en la que se marchita su existencia.

Virginia es la antítesis de Margarita. En realidad, una y otra son facetas distintas de un modo de existir insatisfactorio. Las dos han llevado desde pequeñas una vida aislada y solitaria, sin relacionarse con la gente del pueblo (p. 173) que las consideraba engreídas, debido a "la madrastra inglesa y su padre maestro" (p. 361) (12).

Virginia trabaja en una oficina de seguros y su vida se mueve en torno al eje que une su trabajo con la capilla. La falta de integración social es mucho más acusada que en el caso de Margarita:

> "Virginia no quiere asomarse al mundo. Ella de la capilla a la oficina de seguros, y del trabajo a casa de Muñoz o de nuevo a la capilla. La verdad es que no tiene tiempo para más, tal como tiene organizada su vida: recoger el correo, contestarlo, visitar a los Hermanos, cuidar de la capilla y, encima, los domingos, las Misiones. Así no puede apreciar el parecido de Emilio con el actor aquel que bajaba con la chica de la mano" (p. 73).

Tenemos la dolorosa sensación de que vive en una burbuja ahistórica, desligada del mundo y en una especie de "complejo parroquial". Juan Estruch ha estudiado muchos de los aspectos sociorreligiosos del protestantismo español y respecto de las actividades y ocios de sus miembros hace esta consideración:

> "La parroquia se convierte realmente en el centro de la vida de los fieles. Hombres, mujeres, jóvenes y niños, hallan en ella ocupación más que suficiente para sus horas libres. Ello contribuye a aislarles del resto de la sociedad. Excepciones a este fenómeno las tenemos

> sólo en unas pocas comunidades [...] o bien entre individuos que por su formación, medio en el que se desarrolla su vida diaria o situación social, se hallan realmente integrados en un mundo distinto del parroquial" (13).

Esta absorción que ejerce la parroquia crea dificultades de relación humana y esto es grave en los momentos de elegir pareja. El enroque parroquial plantea dificultades serias a la hora del matrimonio, según Estruch, porque deja muy reducidas las posibilidades de elección. En este sentido Virginia es mucho más conservadora que su hermana, quien se atreve a *asomarse, como hacen las ramas con la tapia que rodea la capilla* (*p.* 47), por sobre las bardas; y si llega el momento, saltarlas:

> "Pero de todas formas, aun con el riesgo de quedarnos solas, hay muchos hombres más, no todos Hermanos, desde luego, aunque ella sólo mire dentro de los nuestros y le parezcan mejores sólo por eso, como aquel colportor de la moto que un buen día no volvió más" (p. 40).

En alguna ocasión Margarita va al cine (p. 72) y hasta entró en la discoteca (p. 104), pero la moral puritana de su religión le crea problemas de conciencia, tales como desviar la mirada en los momentos en que en la pantalla se proyecta alguna escena de cama; o salir antes para evitar ser vista por algún Hermano (14). El problema planteado por la asistencia a la discoteca es de conciencia y la sume en una dudosa incertidumbre y sobre la que pide aclaración a Cecil: "¿Qué piensas, dime? ¿qué estarás pensando? ¿Hice bien o hice mal?" (p. 105) (15).

A la discoteca acudió con Agustín, el amigo de Emilio. Fue con él precisamente con quien escapó una noche cuando asitieron al Congreso de Barcelona. La reacción de Virginia fue una bofetada sancionadora.

En Virginia no se dan esas escisiones de forma abierta. Sus sentimientos amorosos siempre están reprimidos, como si no existieran. Cuando Margarita comenta los rasgos físicos de Emilio, Virginia desimulaba

o seguía pensado en Molina, por quien siente cierta atracción (p. 55). Y lo mismo ocurre cuando Margarita está tentada de contar alguna escena romántica. Intuye que la respuesta de Virginia va a ser más o menos parecida a "Nosotras ya no estamos para eso" (p. 74).

Sin embargo ya en el otoño de su edad, Virginia contrae matrimonio con Molina, que como un hijo pródigo ha vuelto a la Comunidad después del apartamiento y la experiencia de amancebamiento que ha tenido con una mujer a la que siempre se la designa como "demonio". Se trata de un matrimonio endogámico que según Estruch era una solución muy frecuentemente tomada en la realidad sociológica del protestantismo español:

> "La endogamia, que consagra una especie de aislamiento del protestante respecto de la sociedad, ha sido y es un recurso empleado muy frecuentemente" (16).

A nosotros nos parece que su matrimonio con Molina tiene todos los visos de ser un pacto contra dos soledades aisladas, sin descartar la endogamia procedente de ese "complejo parroquial".

Virginia se levanta en la novela como un personaje muy característico de la Comunidad, con su moral prohibitiva y su repligue hacia sí misma y hacia la parroquia. Ello es por lo demás un mecanismo de defensa sociológicamente explicable en razón de la circunstancia hostil que rodeaba a esta minoría que era el protestantismo. Ello no es óbice para reconocer que representa también la rigidez fría y severa de la Comunidad. Y la bofetada que le dio a Margarita es la sanción al supuesto desvío sexual o al alejamiento excesivo de la moral que los cerca. Por eso pensamos que su nombre es algo más que pura denotación referencial.

Muñoz

Es el pastor de la Comunidad, pero esto no le impide trabajar en un

banco. O dicho con más propiedad, está obligado a trabajar puesto que el ministerio no es retribuido. Reside en la capital y lleva a cabo su labor pastoral con la ayuda de Virginia.

Como a Sedano, se le ha frustrado un proyecto de abrir un colegio evangélico en la capital. Consideraba que "educar a los niños era el medio mejor y más seguro, a la larga, de mantener en pie la Comunidad, incluso de conseguir nuevos prosélitos" (p. 55).

La educación ha sido uno de las preocupaciones de los protestantes en el siglo XIX. Y en aquellos tiempos efectivamente cumplía una función social importante, puesto que las instituciones educativas eran escasas. Desde los primeros misioneros que llegan a España vemos su interés en abrir junto a la iglesia, la escuela. Así ocurrió con William Harris Rule en Cádiz en 1835 y de ello hablamos cuando estudiamos Rosalía de Galdós. Era casi una constante. "Cada iglesia evangélica solía contar con un pastor y un maestro" dice el pastor Carlos López Lozano (17). El Libro de las memorias de las cosas nos presenta a Sedano y su segunda mujer ejerciendo la enseñanza en una habitación de la casa (p. 27).

Muñoz , en ese empeño educativo, parece prolongar la línea de constancia observable en la historia del protestantismo contemporáneo hasta por lo menos el año 1936. Ahora bien si nos preguntamos cuál es el fin que persigue Muñoz, parece que hemos de responder que más que fines didácticos en sí, busca asegurar con la escuela una continuidad de la Comunidad. La escuela para él debía ser el lazo cohesivo que evitase la disgregación y la evanescencia de la Comunidad. Como si desconfiase de la sociedad secularizada, trata de crearse la propia escuela para perpetuar la continuidad.

No sabemos si la escuela parroquial de los protestantes españoles estaba fundada sólo en principios puramente educativos y benéfico-sociales. En este capítulo del protestantismo español, como en tantos otros de su historia, falta un trabajo que lo clarifique y lo estudie

(18). Juan Estruch se hace eco de las conclusiones que en este sentido ha realizado un investigador americano. Su trabajo estudia las escuelas parroquiales de las pequeñas comunidades católicas irlandesas, polacas y otras, en los Estados Unidos. Y Juan Estruch afirma:

> "Sus conclusiones generales son perfectamente válidas para nuestro caso: la escuela parroquial desempeña una función primordialmente religiosa; les enseña a las nuevas generaciones la historia y la tradición del grupo. En segundo lugar, garantiza la cohesión social del grupo y la preserva a través de la sucesión generacional. La escuela establecía pues entre los protestantes un vínculo concreto e institucional" (19).

Jesús Fernández Santos hace a Muñoz exponente de este rasgo que Estruch da como válido para nuestro protestantismo minoritario. Una investigación en este asunto pondrá en claro si la finalidad perseguida era didáctica sobre religiosa o más bien proselitista. Pero elevando la mirada más allá de la circunstancia inmediata hemos de decir con Unamuno que "la Reforma (que) fue la que secularizó" y generalizó la enseñanza primaria" (20).

Después de este inciso educativo, volvamos a la novela para decir que este modo de perpetuar la Comunidad a través de la educación va a ser irónicamente desmentido por la propia historia familiar de Muñoz. Paradójicamente, su hija Adela, educada en el seno de una familia morigerada y piadosa, cuando acuda a la Universidad, entrará en relación con Claudio, miembro de los Testigos de Jehová, y finalmente ingresa en su secta. El fracaso de este modo de pensar de Muñoz no puedo ser más estrepitoso.

Quizá debido a esta lección que le da la vida, Muñoz se muestra en algún momento con una mentalidad revisionista de los códigos y actitudes severos y fundamentalistas. En la reunión de la Junta de Ancianos se va a deliberar sobre el caso de Margarita y su alejamiento personal de la

capilla. Se observan en la reunión dos posturas, la de los Ancianos, que divagan acerca de la causa de la inasistencia de Margarita a los cultos, y la de Muñoz, que tímidamente deja ver si no serán ellos en vez de Margarita los que se están alejando de la vida: "Espero que a fuerza de separanos de la vida no se acabe la vida separando de nosotros" (p. 355).

Son muy importantes estas palabras por lo que dicen y por quien las dice. Muñoz ha vivido precisamente aislado de la vida, ajeno a todo lo que no entrara en el estrecho marco de la moral de su religión: ni televisión (p. 144) ni apenas cine (p. 148). Tan sólo la radio. Sin embargo, el mundo exterior del que se desconecta penetra incontenible por todos los intersticios de su casa, tanto familiares (desapego religioso de sus hijos) como físicos o materiales (el club abierto en los bajos del hotel cercano a su casa interfiere con su música la audición del programa religioso que escucha fielmente)(pp. 143-150).

El y su familia nos enseñan que los muros aisladores son asaltados por la vida exterior o derribados por los hijos que están dentro.

Molina

Es otro de los caracteres interesantes de la novela. Cronológicamente pertenece a la generación de Muñoz y de las hijas de Sedano. Nació dentro de la fe protestante (p. 27). Es un hombre sencillo. Viudo y sin hijos, vive en soledad y un día siente la tentación del "demonio" (21). Con esta palabra se refiere el novelista a la vendedora ambulante con la que Miguel Molina vivirá durante algún tiempo. Las causas de su unión con el "demonio" y su alejamiento pasajero de la Comunidad nunca quedan suficientemente claras. La relación comienza un día en que la baratillera llega a la plaza del pueblo. Molina acude a comprar y la conversación, hábilmente hurtada por el novelista, fue un ajuste, no sabemos si laboral-caritativo o amoroso. Lo cierto es que Molina empezó a convivir con el "demonio" como patrón (p. 51), y luego las distancias se acortan. Pero al igual que Margarita, también tuvo problemas de conciencia (p. 52).

Luego como un hijo pródigo reingresará en la Comunidad y contraerá matrimonio con Virginia.

Margarita, Virginia y Molina son dentro de su generación las conciencias más atormentadas, y arrastran una existencia de silenciosa soledad contra la que Margarita se rebeló irreversiblemente, yendo con el sucidio mucho más allá de una ruptura pasajera con la Comunidad o de un matrimonio de soledades.

Martínez

La dilatada existencia de este nonagenario personaje le convierte en símbolo de la línea temporal que va desde el principio de la Comunidad de Ribera hasta la actualidad. Es la historia viva del protestantismo de los Hermanos del Páramo.

Supone una forma distinta de ver la Comunidad como Iglesia. Sedano es partidario de mantener la dependencia filial de Inglaterra. Martínez, por el contrario, es independiente y nacionalista. Estos dos modos de pensar reflejan el problema existente dentro del protestantismo español, prejuiciado contra los extranjeros y al mismo tiempo con una dependencia imprescindible.

Baffin

Es, como Cecil, otro personaje inglés que recuerda el carácter británico que marcó al protestantismo de la Segunda Reforma. No es el fundador de la Comunidad, como dijo Sainz de Robles, sino el agente aglutinador de la semilla dispersa que dejaron los pioneros británicos. Es ya un hombre de avanzada edad que ha pasado por diversas épocas del protestantismo.

Por ese rasgo aglutinador o de conexión nos hace pensar en la persona de otro personaje extranjero que durante algún tiempo llevó a cabo una

función semejante. Pero no era británico como Baffin, sino norteamericano: el ya mencionado William Ireland Knapp. Ni uno ni otro pertenecían a las Asambleas de Hermanos. Sobre míster Baffin, después de señalar su llegada al *Páramo para salvaguardar los lugares ya existentes, dice la novela:*

> "El, por entonces, apenas conocía a los Hermanos sino por informes negativos, como el de aquella revista presbiteriana que decía: 'Es de esperar que sus misiones se extingan pronto, pues de todas las confesiones protestantes son los vistos con menos simpatía'" (p.195).

La frase entrecomillada pertenece, como la idea general, al libro de Hughey. Cuando este historiador habla de la función aglutinadora que llevó a cabo su correligionario Knapp y del estado de discordia intestina entre los integrantes del protestantismo, afirma:

> "Solamente los hermanos de Plymouth parecían ser los menos mal mirados que los bautistas. Una revista presbiteriana dijo de la misión de los Hermanos de Plymouth en Madrid: 'Es de esperar que muy pronto será extinguida'. No hay duda de que 'el estado derivado del cristianismo' impidió el crecimiento de la cristiandad evangélica en España. Evidentemente, Knapp previó esto, pero no encontró la forma, en buena conciencia, de evitarlo" (22).

Por las circunstancias especiales de la legislación española, que exige partidas de bautismo, y por los caracteres y costumbres del pueblo español, el bautista Knapp vio que debía renunciar a las ideas propias de su confesión en pro de un aglutinamiento y una consolidación de las distintas taifas protestantes. Y así se lo comunicó a sus amigos de América:

> "Elementos de desorden, e incluso de anarquía, se muestran de toda manera entre aquellos que llevan el nombre de cristianos, quienes empujan hacia pareceres peculiares para detrimento de la real efectividad de la causa... Por tanto, por algún tiempo he sentido que

una regular organización de iglesia, que sirviera como canal para nuestras actividades, era condición indispensable para la permanencia y crecimiento de la obra; una organización adaptada al estado de la legislación en España y al carácter y costumbres del pueblo" (23).

Y en otra carta añadía:

"Vi que alguien debía condescender o interrumpir sus ideas y me creí que yo era la tal persona bajo la convicción de que el sistema presbiteriano era el mejor que convenía a España en tales circunstancias. Primeramente, sus doctrinas y teología concordaban perfectamente con mis puntos de vista, excepto en la cuestión del bautismo infantil y, en segundo lugar, su gobierno y disciplina de la iglesia eran admirablemente adaptables a este pueblo" (24).

El novelista encarna en Baffin esta actitud que le aproxima a Knapp:

"Estaba dispuesto incluso a dar, por su parte, un primer paso hacia cualquier Iglesia que se mostrara más eficaz en la conquista de estas hostiles almas españolas" (p. 195).

Y cuando llega al Páramo y ve aquellas Asambleas nos dice de este flexible misionero:

"Aquellas asambleas que a Baffin le parecieron en un principio anárquicas, eran las que más se adecuaban al modo de ser, anárquico también, de aquellos aldeanos resecos, mudos, pero que una vez rota su primera desconfianza, una vez libres de su timidez hacia todo lo nacido más allá de aquella borrosa cadena de montañas, eran capaces de explicarse, de razonar, a la altura de otro cualquier cristiano" (p. 196).

Las palabras y sobre todo la afinidad de ideas observables en los textos de una y otra procedencia permiten establecer relaciones entre el

personaje real y el creado por la ficción (25). Pero en este caso, como en todos los demás, las coincidencias no son absolutas. Jesús Fernández Santos se limita a construir libremente con materiales que le ofrece la historia. Y modela a sus seres de acuerdo con sus fines artísticos o su propia voluntad. Por todo ello no hemos de preocuparnos ni en éste ni en otros casos de buscar ajustes perfectos entre la realidad y la novela. Baste señalar las afinidades entre la historia y el arte libre del novelista.

Emilio y otros

Emilio es el carácter más abierto de los existentes en la época actual de la novela. Ha viajado al extranjero y posee cierta formación intelectual y bíblica, a juzgar por ciertos detalles y citas de algunos autores. Representa la postura más avanzada del grupo en cuanto a integración en sociedad. Se mueve en círculos ecuménicos y participa como conferenciante en las Semanas Bíblicas (p.8). Su intervención rememora y elogia la obra de Juan XXIII. Esta postura de acercamiento entre cristianos despierta en Margarita el presentimiento de que entre los Hermanos puede suscitar juicios adversos (p. 81).

Es partidario también de acogerse a la Ley de Libertad Religiosa e inscribirse en el Registro de Asociaciones Religiosas (p. 212-213). Sin embargo topa con la resistencia de los Hermanos, que son reacios a salir del atrincherado existir tradicional. Con idénticos propósitos de integración social se opone al proyecto escolar de Muñoz y defiende la asistencia a las escuelas estatales (p. 56).

Entre los personajes actuales, es el más entero, el de personalidad más madura y el de ideología más liberal, acorde con esas salidas al extranjero (p. 55) y en contraste con el aislado mundo rural de los Hermanos de Ribera de Negrillos.

Los caracteres más periféricos, secundarios o de tercer orden, como

Adela y Alfredo, hijos de Muñoz; o Agustín, el amigo que Emilio trajo de Suiza (p. 80), son los más críticos con la muralla tras la que se parapetan los Hermanos. Ya hemos hecho referencia al caso extremado de Adela. Alfredo (26) tampoco va con los Hermanos (p. 301), y respecto del amigo de Emilio, piensa que "estamos fuera, como encerrados en una bola de cristal, que vamos para atrás, que no contamos" (p. 105).

En esta galería de tipos se advierte que constituyen, al igual que la capilla, "un islote desgajado" (p. 7). Sus vidas están tapiadas respecto del mundo real. Especialmente notable, en las hijas de Sedano y en el matrimonio Muñoz, que comienza a percibirlo, pero no tiene la suficiente fuerza, en esa edad ya madura, para replantearse esos principios.

Tan sólo Emilio, de personalidad más definida y firme, más formada (ha asitido a cursillos en Suiza), muestra una vida con menos trabas puritanas, más integrada. Y la generación joven se orienta irreversiblemente, y sin ningún remordimiento, hacia otros mundos diferentes y marcan con ello la crisis del protestantismo.

IV LA IGLESIA Y LOS CULTOS

La novela comienza con la descripción exterior de la capilla, que se encuentra alejada del pueblo y rodeada de una tapia aislante. Destaca en la descripción la limpieza (1). Después el novelista nos lleva al interior, en uno de cuyos muros hace destacar unas normas que los fieles deben observar durante la visita y el culto. Estas normas ponen de relive irónicamente la contradición entre sus pretensiones y la realidad que hace innecesaria su aplicación, ya que ahora la capilla "está cerrada siempre" (p. 13). A lo más, su vida espiritual se circunscribe a "tres o cuatro familias" (p. 12).

Las reglas, que son muy amplias y detalladas, recomiendan silencio, respeto, buenas posturas, atención, participación activa y ejemplaridad constante como un medio de distinguirse y de traer "al rebaño del Señor a

todos los que de él se han desviado o que aún no han entrado en él" (p.15).

Sobre la existencia de estas reglas, el más destacado representante de las Asambleas de Hermanos en Madrid, Ernesto Trenchard, escribió lo siguiente a propósito de la publicación de la novela y de este punto en concreto:

> "El que escribe este artículo [...] alguna vez ha visto un resumen de principios y de conducta en la entrada de alguna capilla, pero brevísimo, y aún así no es normal. Las 'reglas' que se dan con tanto detalle al principio del libro son de tipo moralista y legalista, bastante alejadas del ambiente de las Asambleas. Quizá se halla aquí una de las equivocaciones más persistentes del autor" (2).

Otro detalle observado en el interior son las bandas de almagre con letreros que dicen "Dios es luz, Dios es amor", "Nosotros predicamos a Cristo crucificado". Estas leyendas pueden observarse en varias iglesias protestantes, es decir, no son propias de ningún grupo.

Existe también una placa dedicada al fundador con un texto que "habla de la esperanza en el glorioso porvenir de la capilla" (p. 10) (3). Estas palabras producen tristeza al ver que esa esperanza de ayer con la que se levantó la capilla, al fin de un largo proceso, se desvanece al comprobar que con el paso del tiempo el número de quince miembros iniciales (p. 16) no se ve acrecentado en la actualidad, sino que más o menos permanece un remanente semejante al inicial: "tres o cuatro familias" (p.12).

No cabe duda de que Fernández Santos ha visitado algunas iglesias evangélicas y de que ha asistido algún culto de las Asambleas. El mismo Ernesto Trenchard así lo reconoce (4). Incluso el novelista confiesa que vivió enfrente de alguna de sus capillas (5).

En cuanto a los cultos, digamos que el novelista da entrada a tres de

ellos, uno de predicación y dos de carácter especial. El primero de ellos parece adecuarse a la realidad litúrgica de los Hermanos. Consta de predicación, cánticos y oraciones. Entre las páginas 41 y 45 Jesús Fernández Santos dedica una secuencia a la descripción de este oficio religioso. Intervenienen el Hermano Martínez y otros Ancianos. Comienza el acto con una oración espontánea a la que siguen un himno y la predicación. Y *como en la realidad, el único material que emplean en el culto son* el himnario y la Biblia (6). El novelista efectivamente da muestras de haber asistido a alguno de ellos. Del mismo modo tampoco parece ignorar que los Hermanos tienen servicios religiosos entre semana (p. 15).

El culto descrito parece ser el llamado "Servicio de la predicación envangélica", puesto que no vemos que se efectúe el "Partimiento del pan". En cualquier caso, los dos son dominicales, según Robert Saladrigas (7).

Hay otros dos servicios religiosos de carácter especial y que tienen lugar en la capilla. Uno de ellos es el bautismo de un joven primo de Molina. Se realiza por inmersión y no faltan las lecturas de las Escrituras. Sin embargo parece no ajustarse al esquema del rito bautismal descrito por el citado Cardona, quien dice que es un culto similar a los demás. Y, en cuanto al acto propio del bautismo, añade.

> "Un *Anciano baja al baptisterio (amplio) en el momento oportuno*, y los candidatos son llamados uno por uno. Se les pide (ya en el agua) la confesión personal de su fe en Cristo, y después se les sumerge por un instante en las aguas.
>
> El ministro que bautiza nunca deja de emplear la fórmula de Mat. 28:20" (8).

Jesús Fernández Santos se limita al acto estricto de la inmersión, que en este caso es fuera de la iglesia, y las lecturas que el Anciano realiza, míster Baffin, no pertenecen a Mat. 28:20, como es norma, sino a Isaías 51: 4 y 6 y 7-8. Sin embargo respeta el principio de las Asambleas

de que el neófito sea adulto, en este caso un joven, pues como apunta Saladrigas "en las Asambleas de Hermanos el bautismo se administra tan sólo a partir de los quince años" (9).

Digamos de paso que este bautismo es la única señal en toda la novela, de crecimiento de la Comunidad.

El otro acto religioso es con motivo de la Navidad (pp. 282-284). Fernández Santos ha sabido recrearlo muy bien. La celebración está presidida por el árbol, tan típicamente protestante, y en el acto participan como protagonistas los niños que realizan lecturas de las profecías y versículos referentes al nacimiento. También cantan villancicos acompañados de instrumentos típicos españoles, como almireces y sartenes. Tampoco está ausente el recitado de poesías y leyendas, y algunas jotas que poenían un sello muy español. Sin embargo sospecho que los textos poéticos transcritos (pp. 283-284) no son protestantes.

V ORGANIZACION Y DOCTRINA

El régimen de las Asambleas de Hermanos esta presidido por un Consejo de Ancianos. En general evitan todo exceso de organización y toda jerarquía. Cada asamblea a su vez goza de plena autonomía. Por estas características Fernández Santos considera que es la confesión protestante más idónea para los españoles:

> "La comunidad a la que mi libro se refiere es la más numerosa de las que existen en nuestro país, y yo diría que también la más española, pues no admite jerarquías, y cada pequeña comunidad o iglesia es en sí totalmente independiente" (1).

El acta fundacional que encontramos en las páginas 16-17 es clara en cuanto al modo como se sostiene su obra evangelizadora. Se establece allí la fijación de una cuota sememanal "quedando cada uno libre de fijarla conforme a sus recursos" (p. 17). Del mismo modo se acuerda en esa acta

hacer una colecta en cada culto con fines benéficos. Y como organización congregacionalista que es, se fija "cada mes una reunión de los miembros de la Iglesia" (p. 17) (2).

Estos principios no parecen haber variado desde entonces. El Hermano Muñoz vuelve a repetir lo mismo para referirse al sistema de organización cuando en una entrevista se le pregunta por su comunidad. Añade además información sobre los orígenes de los Hermanos. Su declaración es la más clara y completa manifestación de doctrina y de moral, de la relación con otras iglesias protestantes y de la postura ante el ecumenismo. Los Hermanos -dice- pretenden ajustarse a la ida de los primitivos cristianos y sólo admiten como sacramentos el bautismo de adultos y la Santa Cena o Partimiento del Pan (pp. 22 y ss).

Según la novela, no permiten acercarse a la Santa Cena a los miembros de otras iglesias evangélicas, aunque sí se les cede el púlpito a predicadores protestantes de otras denominaciones (p.24) (3). Y alguno de los personajes, como Muñoz, y Virginia, son especialmente críticos con los Bautistas, cuyos himnos son considerados como "música vaquera" (p.12), sobre todo si se compara esa colonización litúrgica con los himnos antiguos existentes en España. Ello no es óbice para que Muñoz y la misma Virginia, que es quien critica ahora, escuche las grabaciones que los Bautistas emiten por radio en un espacio titulado "Momentos de Melodía" (p. 144).

Con la audición de este programa, el autor elabora una secuencia de gran trascendencia. La emisión es escuchada por el matrimonio Muñoz y pone de relieve la ironía que supone pretender aislarse de la sociedad y del mundo exterior, pues, como dijimos, mientras escuchan el programa, su casa es invadida por el ruido dominguero de ese mundo ajeno, bullicioso y callejero que dificulta la audición.

Aprovecho la ocasión para hacer constar que el himno emitido en ese programa (p. 147) procede efectivamente de un himnario bautista (4). Y el

texto del mensaje radiado procede de un libro de Jose Grau, lider de las Asambleas de Hermanos de Barcelona, titulado La otra violencia (5).

En cuanto a la relación de los Hermanos con los Testigos de Jehová, la novela no parece fiel al modo como los Hermanos ven a este secta, a la que ningún protestante considera incluible dentro del protestantismo. El ya citado Trenchard dice que la relación que Fernández Santos dispensa a los Testigos por parte de los Hermanos falsea la realidad, puesto que "La primera reacción de un 'hermano' es el de horror frente a la negación de la Deidad del Señor" (6).

La postura de Muñoz ante el ecumenismo es de reconocimiento de diversas opiniones, pero se le nota más bien remiso. Incluso llega a afirmar que en zonas rurales Roma es todavía la moderna Babilonia (p. 24). En Madrid piensa que las ideas están más avanzadas. Y en esas avanzadillas, en que incluso se piensa que la Iglesia católica tras el concilio aventaja a la protestante (p. 25), habría que situar las intervenciones ecumenistas de Emilio en las Semanas de la Unidad (p. 81), o las opiniones favorables hechas en este sentido en una entrevista (p.232).

La postura de entonces era la siguiente, según una circular del Centro Ecuménico de Barcelona firmado por el pastor Enrique Capó:

> "Las Asambleas de los Hermanos suelen desconfiar de todo tipo de actividades ecuménicas. Están abiertos, sin embargo, a la colaboración con otros cristianos evangélicos [...]. Su posición no es propiamente antiecuménica, pero se mantiene al margen del diálogo ecuménico actual" (7).

En la novela esa postura es mucho más refractaria según Muñoz:

> "Me pregunto qué pasaría si un buen día, en uno de esos pueblos que visito, les dijera a los que vienen a escucharme: 'Hermanos: hoy

vamos a salir de la capilla para tender la mano a nuestros vecinos de enfrente' " (p. 25).

De manera que el temor de Margarita a que el discurso de Emilio en pro de la unidad pudiera disgustar a sus Hermanos parecía tener fundamento (p. 81).

Hay otra cuestión que se apunta en una entrevista hecha a Emilio en Barcelona. Se refiere al control de la natalidad. Emilio reconoce que es una pregunta poco común y sostiene que se admiten entre ellos solamente los procedimientos naturales y excluyen los de tipo medicamentoso u otros ajenos al cuerpo (p. 234). Esta respuesta parece más clara que la que encontramos por aquellas fechas posconciliares en el órgano de su confesión. En un artículo sobre el particular, publicado en Edificación Cristiana, en mayo de 1969, se viene a decir que teniendo en cuenta la necesidad psicológica y afectiva y los factores presentes y futuros que corresponden a la crianza y educación de una familia cristiana en un hogar bien ordenado, el control de la natalidad sería admisible. Pero no se mencionan medios (8).

En cuanto a las actividades que quedan fuera del eje trabajo-Iglesia, son muy escasas. Fernández Santos parece atenerse a las observaciones que para el protestantismo en general hizo en aquellos años de 1968 Juan Estruch:

"Realmente el trimonio trabajo-casa-parroquia es uno de los datos fundamentales de la ahistoricidad, marginalidad o intemporalidad del protestantismo español" (9).

Y así el narrador nos dice respecto del ocio de las actividades sociales recreativas y morales:

"No fuman, no van al cine ni al bar, salvo en casos de extremo compromiso. Tampoco van al baile los jóvenes cuando raramente

aparecen por el pueblo y tampoco se han comprado televisor los que contaban con medios para hacerlo. Se expulsa a aquellos que trabajan habitualmente en domingo, por mostrarse rebeldes a los padres, por inmoralidad, por hacer vida marital sin estar casados, y por dejar de asistir a los cultos seis meses consecutivos, aunque al cabo de los tres primeros se le hace al infractor un aviso preventivo" (p. 15).

Muñoz lo confirma poco después (pp. 23-24). Toda actividad se centra en casa y en la parroquia y rechazan toda ventana al mundo (p. 74). Cuando en alguna ocasión se extralimitan estas normas morales, como ocurrió con Margarita o con Molina, se despiertan en ellos graves problemas de conciencia, según vimos.

Resumiendo este punto de la doctrina y la vida social de los Hermanos, diremos que las cuestiones doctrinales encontradas en la novela son más bien de carácter sociorreligioso, es decir, de puertas afuera. Jesús Fernández Santos evita entrar en lo que pudiéramos llamar puntos teológicos de doctrina propiamente dichos.

VI LA CRISIS Y SUS CAUSAS

Comenzábamos el trabajo diciendo que la Asamblea de Hermanos, y en general todo el protestantismo español, había visto dificultado su desarrollo por muchos factores negativos. Es ahora el momento de analizarlos.

A lo largo de la historia casi centenaria, esta Comunidad pasa por diversas etapas. Son muy pocos y breves los momentos en que pueden llevar a cabo sus actividades y el desenvolvimiento de su vida con libertad y sin obstáculos. Las dificultades contra las que continuamente tienen que luchar provienen de diversos lados. Unas veces son de origen político-gubernativo y otras de carácter sociorreligioso. Estas dos fuentes de problemas, que se refuerzan mutuamente, podríamos considerarlas como causas <u>externas.</u> Pero hay además otros factores negativos de <u>orden</u>

interno, pues se producen en el seno mismo del protestantismo y como consecuencia de diferencias denominacienales, divisiones internas o de otra índole; tales son las derivadas del divorcio entre el entorno y el mundo espiritual de los Hermanos. Margarita sobre todo es ejemplo de esto último.

Causas externas

Las dificultades político-gubernativas tienen una gran cuota de responsabilidad en la marcha lenta del protestantismo español. En su lugar hemos comentado la conversación que mantiene Sedano y un Hermano preso sobre la edad dorada aquella en que el protestantismo atraía a las gentes. Dijimos entonces que aquello ocurría en los años inmediatamente posteriores a 1868. Después, las expectativas y esperanzas aparentemente más concretas y desde luego menos inmateriales que despertaba la primera República desplazaron la curiosidad primera de los españoles por el protestantismo. Con la Restauración posterior y la nueva Constitución de 1876 se pasó de un estado de libertad religiosa a otro, menos generoso, de mera tolerancia.

A estos dos periodos de libertad y tolerancia se refier Molina cuando recuerda aquellos primeros tiempos de míster Baffin:

> "Molina recordaba tan pronto una total libertad religiosa, como un tiempo de simple tolerancia, con prohibición de ceremonias en público, lo que daba lugar a interminables discusiones con las autoridades, según la interpretación de cada uno" (p. 197).

Es imposible que Molina pueda remontarse con su memoria a aquellos momentos de la historia, y habremos de interpretar este vasto alcance rememorativo como una licencia, en forma de pliegue cronológico de la historia, que se toma el novelista para abarcar el último siglo del protestantismo español. Pero el caso es que en este ambiente de

restricción se luchó por conseguir el permiso para la capilla. También en esta época de restauración de privilegios para la Iglesia católica se presentan muchas dificultades a la hora de los enterramientos. Cuando uno de los miembros moría, al protestante se le presentaba un doloroso problema de difícil y a veces imposible solución satisfactoria. El escritor no ha dejado fuera de su novela las dificultades que se creaban con la muerte de un protestante y el enterramiento en un recinto que se les negaba. En el caso de Ribera de Negrillos, el cementerio o el "corralito" estaba "encajado en el católico" (p.32). Y fue en este cementerio cedido por los católicos donde recibió sepultura la primera mujer de Sedano. Su entierro fue considerado como "manifestación pública por ir rezando por la calle" (p. 35).

José Jiménez Lozano publicó hace ya algunos años un interesantísimo trabajo sobre los enterramientos civiles y la heterodoxia española. En él encontramos este comportamiento sociorreligioso:

> "Ningún problema surgirá para que un judío un musulmán o un protestante extranjero sean enterrados en sus respectivos cementerios o en su caso en el cementerio civil con todas las ceremonias necesarias. Como no pertenecen a la casta española, su no catolicidad no traiciona la creencia de esa casta, pero un español protestante, por ejemplo, sí la traiciona o la pone en cuarentena y, desde luego, su entierro en el corralillo distará mucho de ser pacífico" (1).

El entierro de Cecil, que estuvo acompañada de un nutrido séquito, parece que no fue muy conflictivo -posiblemente por su condición de extranjera, según Jiménez Lozano-. Sin embargo no ocurrió lo mismo con el del niño fallecido en los años difíciles del cólera (2). Este enterramiento estuvo lejos de ser pacífico. Margarita cuenta el de Cecil actuando como intermediaria del relato que le hizo su padre. En el caso del niño es el viejo Martínez quien rememora el episodio. Nos detalla las alegaciones de derechos paternos, los recursos al Gobernador y la mediación de éste para conseguir que el Alcalde desistiera de hacerle un

entierro católico. Pero todas sus gestiones fueron inútiles. Aquello fue un atropello que las autoridades municipales, el Alcalde y el Juez, cometieron contra

> "el derecho de los padres sobre el cadáver de los hijos menores de edad, reglamento de Leyes del Registro Civil, la orden del Gobernador y hasta el Código Penal. Pero como le digo los otros se salieron con la suya. ¿Qué por qué? Pues porque eran más y porque entonces por estos pueblos mandaba más el Alcalde que el jefe de Gobierno, si me apura" (p. 101).

El Alcalde procedía como si gozara de un poder absoluto en materia de inhumaciones, incluso por encima del Gobernador. Este autoritarismo municipal no es exagerado. Fernández Santos se atiene a lo legislado al efecto. La normativa vigente en el periodo de 1870 a 1924, entre cuyas fechas se sitúa el caso, encomendaba a los Ayuntamientos la exclusiva competencia en materia de higiene y salubridad, "concepto que determinaba la soberanía municipal en materia de inhumaciones" (3).

Más favorable en materia legislativa fue el periodo de la Segunda República; pero según los propios Hermanos no se aprovecharon debidamente las circunstancis propicias para llevar a cabo una fructífera tarea de expansión evangélica. Por el contrario, floreció una "literatura ateísta" que hizo disminuir la fe y en parte provocó la guerra civil (p. 208-209).

El peiodo de la guerra supone una nueva etapa de dificultades para el protestantismo español. Nuestra guerra civil, y la europea que la sucede, abren un nuevo periodo de pruebas y estrecheces económicas porque el comité de Inglaterra se ve obligado debido a la guerra europea a suspender el apoyo para el sostenimiento de los Misiones en España (pp. 207-298) (4). Nuestro conflicto hizo descender la membresía y muchas capillas evangélicas cerraron por miedo en los primeros momentos (p. 209). Y aunque después se abrieron algunas capillas, la asistencia a los cultos era escasa (5).

Durante la posguerra y hasta 1967, rige la cuestión religiosa el Fuero de los Españoles. Su artículo 6 dispone prácticamente lo mismo que disponía el ar'ticulo 11 de la Constitución canovista de 1876: confesionalidad estatal o tolerancia restringida de los no católicos (6).

Y ya en 1967, al promulgarse la ley de Libertad Religiosa,Jesús Fernández Santos presenta a los Hermanos remisos para acogerse al amparo de esa Ley, a pesar de los intentos tímidos de persuasión que le hace Muñoz y las consideraciones declaradamente favorables de Emilio (p. 212). Es verdad que la postura de los protestantes ante la Ley del 67 produjo un enfrentamiento entre los propios evangélicos, pero el rechazo más rotundo a la citada ley no se dio entre los Hermanos, como aparece en la novela, sino entre los Bautistas. Las Asambleas de Hermanos aceptaron casi en su totalidad (recordemos que cada una es autónoma) la inscripción legal en el Registro de Asociaciones Religiosas, a tenor de lo que dice Edificación Cristiana sobre el particular:

> "La Ley que regulaba la libertad religiosa de 1967/68 dividió a las iglesias evangélicas por algún tiempo; unas estaban a favor y otras no, pero es grato recordar la práctica unanimidad que hubo entre las asambleas sobre el tema" (7).

Esta falseada actitud de resistencia a la Ley obedece a la intención del novelista de presentar a la Comunidad como un conjunto de individuos voluntariamente segregados de la realidad social. Además, por la parte que les toca, los hace quebrantadores de la posible unidad de acción cuya falta debilita su existencia y sus fines.

Pasemos a los factores de tipo sociológico. Aquí también fueron frecuentes los sentimientos y actos de animadversión que suscitó el protestantismo en la sociedad española. Muchos de los casos que se produjeron están registrados en las revistas protestantes y en los diarios de los colportores, quienes iban anotando las incidencias que se producían

durante el desempeño de su labor. Hojeando las páginas de esas revistas protestantes, se ve que confrecuencia eran las fuerzas vivas las que instigaban el acoso, a la persecución y al apedreamiento de los "herejes".

Jesús Fernández Santos se sirve en la novela principalmente de las cartas para dar testimonio de estas arbitrariedades. Los frecuentes apredreamientos eran protagonizados muchas veces por un grupo de escolares inducidos o exhortados por curas y maestros (pp. 28-29; 116-118), y con el apoyo de la autoridad municipal o gubernativa. Y en muchas ocasiones, dice la carta, el pueblo se comportaba pacíficamente si no era azuzado por los cizañeros de la sociedad (p. 117-118) (8).

Todavía en los años posconciliares hay agresiones físicas. Después de un culto celebrado en casa de una farmaceútica, Muñoz y su hija Adela que le acompañaba fueron increpados verbalmente por un grupo de jóvenes que además les rajaron una rueda del coche. Como denuncia Adela, "no todo son Semanas de la Unidad" (p. 165).

Otras veces los ultrajes, aunque no eran físicos, no resultaban menos dolorosos. Sedano es acusado de vivir en concubinato por el cura de Laguna de Negrillos. Y el novelista tampoco deja fuera de este cuadro social la acusación frecuente que se hacía al protestantismo de comprar conversiones (p. 59). Testimonios semejantes los ofrece la novela realista del XIX. La vimos en Fortunata y Jacinta, en la persona de Mauricia la Dura; y en La Tribuna, con la "protestanta" que trabaja en la fábrica de tabaco.

La indiferencia social también es un factor importante. El autor de Fortunata y Jacinta escribió en una ocasión lo siguiente, relativo al trato que la sociedad española dispensaba a los protestantes de su época.

> "Se creyó en un principio que serían maltratados; pero no; les apedrean simplemente con el desdén.
>
> El pueblo español no es ni será nunca protestante" (9).

Exagerando quizá esta conducta indiferente, Galdós se muestra reduccionista con el problema y ello hace que estas palabras sólo sean parcialmente ciertas. Apedreamientos hubo. Pero es cierto que el pueblo también perdió el interés por el protestantismo poco después de la Gloriosa, como vimos en la conversación entre Sedano y el preso. Y más claro resultó en este sentido el cansancio del matrimonio americano que decide abandonar España "porque nada causa, envejece más que sembrar año tras año, sin recoger cosecha" (p. 181).

La indeferencia en los años posvaticanistas se hace también más notable. Se da un paralelismo entre las circunstancias creadas tras la Ley de Libertad Religiosa y las surgidas después de la Revolución de 1868. Si la indiferencia cansó al matrimonio de misioneros, Margarita teme incluso que la capilla, erigida con tesón y persistencia, pueda ser cedida para el culto católico (p. 22). Temor exagerado, pues la tibieza y la indiferencia también se daban en la Iglesia católica. Pero sus palabras exponen una crisis.

Causas internas

Los problemas internos que contribuyeron a retardar el proceso de desarrollo del protestantismo o a mermar la incidencia en la sociedad española no son de menor calado.

En cuestiones de ecumenismo, los Hermanos se mantienen distantes y en las zonas rurales opuestos. En la novela también adolecen de lo mismo a la hora de acogerse a la Ley de Libertad Religiosa. Este segregacionismo del resto del cuerpo social es la nota con que el novelista los caracteriza desde los primeros momentos. En sus comienzos aparecen ya poco dispuestos a integrarse en una confederación de iglesias evangélicas:

> "El Hermano Sedano manifiesta en la Junta de esta capital el propósito de su Comunidad de no ingresar en la Iglesia Cristiana

Española, quedando así los Hermanos independientes bajo la única dirección de ellos mişmos y, en última instancia, del Comité que sufraga los gastos de la Obra" (p. 119).

Las razones principales para su no integración son la pérdida de la independencia y la consideración de que "la profesión de fe y el código de disciplina son poco prácticos y van en contra de los hábitos de los primitivos cristianos" (p. 119).

Este proyecto integrador desde el punto de vista histórico se planteó en 1871 en Sevilla, que entonces era el centro principal del protestantismo. Allí, un grupo de congregaciones andaluzas, agrupadas como Iglesia Española Reformada, y otras integradas en la Unión Evangélica, procedentes de Madrid, Zaragoza y otros puntos, deciden, junto con algunas comunidades que permanecían independientes, agruparse en la Iglesia Cristiana Española, citada tal cual en las palabras de arriba (10).

Poco a poco van surgiendo diferencias en esta agrupación y Jesús Fernández Santos sabe utilizar las desavenencias internas muy eficazmente. No debemos achacar a mera casualidad que el novelista fije esta fuerte tendencia disgregadora del minúsculo protestantismo español en la página central de la novela. En ella refleja las disensiones existentes entre los protestantes en aquellos momentos que coinciden con la llegada de Baffin al Páramo. Ya hemos citado esta porción de texto con otro motivo. Ahora conviene repetirlo porque estamos ante uno de los defectos más importantes del protestantismo, según la novela:

"El [míster Baffin], por entonces, apenas conocía a los Hermanos sino por informes negativos, como el de aquella revista presbiteriana que decía: 'Es de esperar que sus Misiones se extingan pronto, pues de todas las confesiones protestantes son las vistas con menos simpatía' La unidad de los primeros tiempos, de aquellos tiempos que describía a menudo el padre de Molina, había ido poco a poco desapareciendo, a medida que el número de fieles crecía" (p. 195) (11).

Son palabras muy significativas. Cuando las cité por primera vez, señalé la fuente de donde las tomó el escritor. Ahora hay que añadir que están exponiendo una causa muy importante de esa previsible decadencia protestante por falta de unidad entre las distintas confesiones.

Dijimos que estas ideas las toma de Hughey. Este historiador bautista norteamericano imputa la falta de crecimiento del cristianismo protestante a la falta de unidad interna, y Jesús Fernández Santos comparte esa opinión. La desunión y los principios puritanos que rigen la vida de los Hermanos, es decir, el código de disciplina que ellos consideran que no se aviene con el propuesto por la Iglesia Cristiana Española y en el que se apoyan para no integrarse, se constituyen en factores fundamentales que determinan el porvenir de la Asamblea, de la Comunidad de Ribera de Negrillos. Un porvenir oscuro y pesimista.

Además de este factor negativo, de ámbito nacional, puesto que afectaba a todas las denominaciones evangélicas, y que tanto ha podido mermar los efectos expansivos del cristianismo protestante español, no faltan otros elementos discordantes dentro ya de las propias Comunidades de Hermanos. El Hermanao Martínez representa en este caso el prejuicio antiextranjero. No aprobó nunca el matrimonio de Sedano con la inglesa Cecil, ni siquiera admitía la indumentaria que ésta utilizaba y que provenía de su país (p. 175). Pero él no era el único, a juzgar por las actitudes observadas por Baffin en las Asambleas rurales que intentaba nuclear. El mayor obstáculo fue la desconfianza hacia el extranjero, tanto entre evangélicos como entre no evangélicos; esto dificultaba el trabajo misionero en España:

> "El obstáculo mayor era su tradicional desconfianza por los maestros extranjeros, que a algunos hacía escribir en sus cartas a Londres: 'Los celos de los españoles contra la intervención extranjera y su ingratitud por los favores prodigados, harán la tarea del misionero que trabaja en España siempre difícil e ingrata. Es de esperar que,

con el tiempo, el Evangelio deje hacer notar su influencia sobre ellos de manera que abandonen tal actitud' "(p. 196).

Tales palabras son otra vez un préstamo tomado de J. David Hughey, y refuerzan el parentesco ya señalado entre Baffin y Knapp y la fuente de la que se sirve el novelista (12).

Los últimos tiempos de la accción narrativa coinciden con la celebración del Congreso Evangélico en Barcelona en 1969. El novelista no deja entrar al lector en esa reunión y por tanto no conocemos las ponencias. Pero el escaso poder de atracción y la falta de capacidad sugestiva, se revela en la valoración que se hace de la intervención de Baffin, que no es más que una señal de existencia de los Hermanos, pero sin ninguna aportación particular (p. 273).

El historiador Ramón Tamames veía la situción del protestantismo español del mismo modo que el novelista. El protestantismo había perdido todo mordiente ante la sociedad y carecía de un programa para ofrecer a la juventud después de haber entrado en la legalidad. El programa había perdido interés y se desvanecía el oscuro atractivo que derivaba de su proscripción. Dice este historiador:

"La reacción de las confesiones no católicas frente a las posibiliades abiertas por la nueva ley fue más bien fría. En el primer plazo de seis meses que se les dio para inscribirse no lo hizo ninguna, hubo de prorrogarse por otros seis meses, hasta mayo de 1968. Gradualmente todas quedaron inscritas y, de este modo, el espíritu heroico que hasta entonces había mostrado las agrupaciones no católicas fue amortiguándose. Al no tropezar ya con graves resistencias sus prácticas y difusión, se puso de manifiesto que en sus programas los protestantes españoles no brindaban ningún interés real a la juventud. El protestantismo, tan temido durante lustros como foco potencial de posibles problemas políticos y como antagonista de la Iglesia católica, quedaba en prácticamente nada" (13).

Otro historiador del protestantismo de posguerra, Manuel López Rodríguez, protestante, vio también la crisis del cristianismo evangélico español en la fragmentación existente, en el espíritu de ghetto y en la falta de capacidad para incidir en lo temporal:

> "El fondo de la crisis es, en realidad, el mismo que el de la católica, llámesele 'conflicto derecha-izquierda', 'enfrentamiento cultualismo-profecía' o 'choque entre las concepciones espiritualistas y temporalistas de la religión'. Ahora bien, debido al intransigente conservadurismo teológico que ha ido formándose en un amplio sector de las iglesias evangélicas, la crisis está aún latente. La izquierda evangélica carece de solidez a causa de la propia fragmentación del protestantimso español, la acusada herencia histórica de ghettos espiritualistas y también debido a las serias dificultades de los ciudadanos evangélicos para incidir en lo temporal" (14).

El Libro de las memorias de las cosas se había adelantado a estas observaciones convergentes entre la novela y la historia. El independentismo que Jesús Fernández Santos atribuye a los Hermanos respecto de la integración en la Iglesia Cristiana Española; el prejuicio antiextranjero también en los miembros de muchas Asambleas rurales y la falta de incidencia en lo temporal son factores que la Historia confirma. Ello no quiere decir que precisamente fuesen las Asambleas de Hermanos, la Comunidad en la novela, las únicas que se comportaron así. Y ello explica que Ernesto Trenchard viese en la novela no a las verdaderas Asambleas, sino a "sus fantasmas". Pero hemos de entender que el propósito del novelista no era contarnos la historia de los Hermanos, sino que eligió a esta confesión protestante porque era numéricamente la más representativa, y, desde el punto de vista organizativo, "la más española", la que más se adecúa a nuestro carácter, "pues no admite jerarquías, y cada pequeña comunidad o iglesia es en sí totalmente independiente" (15). Y ello servía a sus fines, a la intención de su novela: mostrar el escaso fruto del

protestantismo en España.

La denominación más numerosa del protestantismo español, la más adaptable a nuestra idiosincrasia, había llegado después de un siglo de historia y de dificultades a conformarse con aportar una mera presencia testimonial. Es como si el globo de su mensaje, que estaba encubierto por la sombra de su proscripción secular, al salir a plena luz de la libertad, se hubiera pinchado. La Ley de Libertad Religiosa que parecía iba a abrir una nueva etapa expansiva en un nuevo clima, más bien sumía al protestantismo en un estado de hibernación. La nieve que cae sobre las capillas de las Comunidades, precisamente después de estrenar la libertad religiosa (p. 296-298), subraya subliminalmente el mensaje y la intención de la novela.

Al final de esta exposición de los agentes negativos estamos en condiciones de percibir que tanto en los momentos favorables propiciados por las leyes, como en los momentos adversos, que son casi todos, el protestantismo español ha estado rodeado de "enemigos" -incluida la indiferencia-, e inmerso en dificultades nacidas en su propio seno. Y como un manto que lo recubre todo está la sociología característica de esta Segunda Reforma protestante. La humilde extracción social de los protestantes españoles parece haber sido otra causa sobre las causas de su poca expasión en España. Esa humildad económica social se corresponde con la áridez del terreno humano donde cayó la semilla protestante de la Segunda Reforma, tan distinta de la Primera.

> "Aquella primera [Reforma], cuando Carlos V, fue para aristócratas y nobles. La mayor parte de sus consejeros y ministros estaban de acuerdo con las nuevas ideas europeas. Hubo un momento en que el destino de España estuvo a punto de cambiar pero luego todo acabó, ya sabe cómo. En cambio, esta Segunda Reforma, que empieza prácticamente con la Constitución famosa, fue una nueva Reforma para pobres, para los económicamente débiles, cómo diríamos ahora, para gentes de medio pasar" (p. 336).

Son palabras de Muñoz a un entrevistador, quien luego las recoge, valora y juzga en unos términos muy desalentados. En la actualidad sobrevive un solo individuo de aquella Comunidad, de aquella semilla que cayó en un Páramo, en Ribera de Negrillos, y que se consume y se extingue infructuosa:

> "Ha quedado solo, fruto postrero de esa Segunda Reforma para humildes y, como siembra humilde, creció mal, ha ido quedando atrás en la forma de un viejo raro, o quizás original, que no provoca conflictos ya, ni siquiera con los hijos" (p. 337).

Esta opinión podía ser discutible, pero para Fernández Santos no ofrece sombra de duda. Piensa que a la escasa cosecha contribuyó también el suelo humilde que abrigó en su seno la semilla nueva (16).

Hasta el final persisten los términos propios del campo semántico de la agricultura, prueba fehaciente de que las breves memorias de Lidia Brooks recogidas por su hija en Cosecha española fecundaron la pluma de Fernández Santos muchos más de lo que parece.

VII LA MEMBRESIA. EL PRONOSTICO Y LA REALIDAD

El hermano Muñoz facilita al periodista que lo entrevista unos datos sobre el número de protestantes en España y sobre la distribución geográfica de sus Comunidades en particular.

Dentro de "los treinta mil protestantes que hay en España aproximadamente" (p. 24), los Hermanos son "los más numerosos". Esta mayoría se cuantifica exactamente en seis mil almas sobre un total de treinta y cinco millones de españoles" (p. 334). Las cifras aducidas coinciden exactamente con las que facilita Juan Estruch. Este señala que las proporcionadas en su trabajo son las que oficialmente ha ofrecido la Comisión de Defensa Evangélica, "y recientemente publicadas en muchos

periódicos y revistas nacionales y extranjeras" (1). Según Robert Saladrigas, el informe de la Comisión de Defensa Evangélica es de 1967, y, efectivamente, las comunidades de Hermanos "sobrepasan los seis mil fieles" (2).

La distribución de estas Asambleas por la geografía española tampoco ofrece diferencias entre novela y realidad. Los asentamientos más importantes se encuentran en el NO. y en áreas rurales:

> "Solamente -dice Muñoz- en esta provincia tenemos cuatro, en Asturias, seis, y ya Galicia es, como si dijéramos, toda nuestra. Allí contamos, entre parroquias y capillas, con nada menos que treinta y cino" (p. 24).

El libro de Estruch concede también seis a Asturias. En Galicia la cifra se eleva a treinta y siete. En León no especifica porque engloba también a Zamora, Salamanca y Valladolid (3). Pero el Anuario Evangélico Español de 1973 recoge cuatro comunidades en León y provincia: León, Matarrosa del Sil, Ponferrada y Toral de los Guzmanes (4). No consta en la relación Jiménez de Jamuz. Sí aparece en cambio en el Vademecum evangélico español. Agenda, 1985 (5).

Si nos detenemos en estos datos estadísticos es porque guardan relación con el tema de la novela, que es señalar el estancamiento o reflujo del número de miembros. La hija de Sedano, Margarita, que parece hablar por boca del autor, admite ante el entrevistador que el número de Hermanos no aumenta, y que incluso retrocede:

> "- ¿Por qué dice que quedan? Perdone, pero ¿es que no aumentan? ¿No van a más ahora que parecen correr otros vientos?
>
> - No -duda; [...] No; la verdad es que no aumentamos. Incluso yo diría que bajamos en los últimos años [...].

- Entonces quiere decir que va en retroceso.

- Sí; esa es la pura verda [...], pero no se le ocurra decir que yo reconocí tal cosa" (p. 327).

La prevención de Margarita es porque teme la reacción de los Hermanos y su indisposición para admitirlo. ¿Se cumplían estas afirmaciones de Margarita? Parece que no. Sin embargo tampoco crecían de forma ostensible. Las últimas estadísticas facilitadas por los mismos Hermanos en la actualidad señalan un aumento de miembros que llega hasta "más de ocho mil" en 1988 (6). Ahora bien si tenemos en cuenta que en 1988 éramos aproximadamente 38 millones de españoles, el aumento relativo es poco elocuente. Según las cifras de la novela, los seis mil miembros suponían entre los 35 millones de 1970 una proporción de 1,714 Hermanos por cada diez mil habitantes. Y los ocho mil distribuidos entre 38 millones de 1988 alcanzan la proporción de 2,105 por cada diez mil habitantes.

No es por tanto extraño que este lentísimo crecimiento hiciese levantar la voz a algunos de los Hermanos para criticar negativamente algunos aspectos que en la novela contribuyeron a fraguar su crisis, tales como un "pietismo cavernícola", el cultivo del "ghetto espiritual y la mediocridad, cuando no el sectarismo doctirnal", la carencia de proyectos y alternativas y una "falta de preparación para los nuevos tiempos".

Este reconocimiento crítico que no era el único, pertenece al escritor protestante José Grau, y fue expuesto en un artículo de título tan significativo como éste: "¿Habrá que darle la razón a Tamames?", y del que se hacía eco Edificación Cristiana (7). Era el año 1980. José Grau se refería a la visión sombría del protestantismo español que nos daba ese historiador en las palabras que hemos transcrito antes (8).

VIII ALGUNAS CUESTIONES DE FORMA

A lo largo del trabajo he ido señalando la procedencia de muchas de

las ideas y de los materiales que Jesús Fernández Santos ha utilizado para elaborar Libro de las memorias de las cosas. La Biblia es también un material muy útil, e imprescindible en todo trabajo que pretende recrear la atmósfera que repiran los grupos protestantes. Julio de Santa Ana, teólogo protestante uruguayo, afirma que es un rasgo de propiedad caracterizador de los grupos evangélicos la común referencia a la Biblia como fuente de autoridad doctrinal y disciplinaria (1).

Esto es muy fácil de comprobar en todos los personajes que habitan este mundo de la novela, y sobre todo en Margarita. La impregnación bíblica de su mentalidad lleva en muchas ocasiones a ver los fenómenos de la realidad desde la perspectiva que dan las Escrituras y a establecer relaciones y semejanzas entre diversas situaciones del mundo que los circunda y los suministrados por la Biblia. Jesús Fernández Santos ha realizado una acertada labor al conectar las realidades de esos dos mundos, el profano y el bíblico, para redondear así la psicología y el ser de los personajes.

Pero además hay que reconocerle la maestría y el don de la oportunidad para integrar en el relato la cita bíblica adecuada al momento, al personaje y a la situación. Son frecuentes los textos bíblicos citados, y, como era debido y exigible, ha utilizado una Biblia muy propia del mundo protestante desde 1869: la versión de Cipriano de Valera, revisada en 1909 (2). Comparando los textos de esta versión y los de la novela, observamos sin embargo algunas leves alteraciones formales que no afectan en absoluto al contenido y que pueden ser debidas a un mero fruto caprichoso del autor o al deseo de evitar alguna palabra que pudiese suponer distanciamiento entre el lector y el personaje o que revelase cierto regusto academicista. Todo ello sin que en absoluto se desvanezca el espíritu literario bíblico. Como ejemplo del primer caso tenemos la sustitución de la palabra cachos, que utiliza la Biblia, por porciones, que aparece en la novela. Ocurre en el versículo 3 del capítulo IV de Cantares (p. 99).

A la segunda razón puede obedecer la sustitución de mancebos por jóvenes, más cercano y más corriente. Y sucede también en Cantares, capítulo II, versículo 3 (La revisión de 1960 emplea esta última palabra). Sin embargo en otras ocasiones mantiene el pronombre átono enclítico al comenzar un periodo después de pausa ("Hase mudado la lluvia", p. 98), tal como ocurre en Cantares II, 11 (3).

El cambio más significativo es aquel que hace en la página 221, cuando reproduce los cuatro primeros versículos del salmo 13. Emplea la palabra enemigo en su forma femenina poniendo de relieve a través de este pequeño detalle morfológico que la segunda mujer de Sedano sentía cierto recelo o suspicacia competitiva hacia aquella con quien su marido se casó primero.

El escritor anduvo atinado en la utilización de la Biblia y supo sacarle provecho literario. Pero hemos encontrado repetidamente un par de términos que no se utilizan en el mundo religioso de los protestantes como él lo hace. Son rezar (pp. 35, 95, 270) y bautizo (pp. 132, 137, 365). Tales "impropiedades" son filtraciones de la cultura católica que inconscientemente se le han colado al novelista. En los medios protestantes se usa siempre la voz bautismo y no bautizo, tanto para referirse al sacramento como para designar a la ceremonia o al acto bautismal. Y rezar es también palabra inusual entre los reformados. Consideran que la religión es algo vivo y personal, desprovisto de la connotación repetitiva de origen etimológico que tiene el término rezar. En su lugar usan orar; queda muy clara esta diferencia en esta puntualización que hace un misionero inglés a un matrimonio católico:

"- Nosotros sabemos pasar el rosario -dijo José María.

- Y para no descontarnos respecto a las veces que tenemos que recitar los Padrenuestros y las Avemarías, usamos este collar de cuentas de mayor y menor tamaño -añadió Ignacia, sacando uno de su bolsillo y mostrándoselo al misionero.

- En mi país los cristianos oran, no rezan. Orar es decir a Dios lo que pensmaos y sentimos" (4).

Iglesias Laguna se quejó del uso que hace el escritor de algunas "voces inusitadas", e incluía entre ellas la palabra colportor (5). Tal término es efectivamente de escasa circulación fuera del mundo protestante, pero muy corriente en aquellos trabajos que estudian la Segunda Reforma en España. Podría difinirse el colportor como agente de las Sociedades Bíblicas que vendía biblias y servía de enlace entre las diversas congregaciones evangélicas (6).

Por lo demás, la obra artísticamente es intachable. Casi toda la crítica que se hizo con motivo de su publicación elogia las cualidades expresivas de su autor y la belleza de su prosa. Así los citados Iglesias Laguna, o Rodríguez Padrón; y también José Domingo. Menos habilidad le concede Rafael Gómez López-Egea (7) y ninguna, y la verdad es que sin fundamento, le atribuye Federico Carlos Sainz de Robles.

Es de admirar en Libro de las memorias... no sólo la amplitud temporal y anedótica abarcada, sino también la variedad de recursos estilísticos e idiomáticos utilizados, como canciones, cartas, crónicas, entrevistas, programas de radio, textos bíblicos, actas..., todos ellos perfectamente combinados y ensamblados. Las descripciones brillan por su prosa serena, tersa, limpia. Y la ténica de baraja con que combina estos materiales, que no sigue un orden temporal, permiten encartar al lector, pero de manera que éste ha de esforzarse en la participación del juego en que Fernández Santos convierte la lectura. El lector ha de tomar cartas que más o menos caprichosamente le reparte el autor. Sin embargo esa desordenada o arbitraria disposición de las secuencias que nos va suministrando es buscada y constituye el resultado de una paciente elaboración, salida de la mano de un artesano magistral.

NOTAS I. TITULO E INTENCION.

1. "Las Asambleas de Hermanos", en el libro de varios autores titulado Pluralismo religioso I. Confesiones cristianas, al cuidado de Julián García Hernando, Madrid, Atenas, 1981, p. 240.

2. Jesús Fernández Santos, Libro de las memorias de las cosas, Premio Eugenio Nadal 1970, Barcelona, Destino (Ancora y Delfín), 1971. Todas las citas se hacen por esta edición. Indico la página en el cuerpo del texto.

3. Jesús Fernández Santos, Boston, Twayne Publishers, 1983, p. 54.

4. El libro se escribió en inglés y la primera edición española fue publicada por Ediciones La Aurora, de Buenos Aires, y Casa Unida de Publicaciones, de Méjico, 1949. En España lo ha editado la editorial Clie, Tarrasa, 1972. Yo manejo esta edición última.

5. Cosecha española, p. 13.

6. Idem, p. 29.

7. Concha Alborg, Temas y técnicas en la narrativa de Jesús Fernández Santos, Madrid, Gredos, (Estudios y Ensayos), 1984, p. 68.

8. Véase David K. Herzberger, Op. cit., p. 54.

9. Estas lápidas forman parte de la novela. Aparecen en las pp. 71 y 76.

10. Manuel López Rodríguez, La España protestante. Crónica de una minoría marginada (1937-1975), Madrid, Sedmay Ediciones, 1976, p. 110.

11. Idem, p. 173.

NOTAS II. LUGAR DE LA ACCION.

1. Para la fecha de fundación de la iglesia de Toral, véase Asambleas cristianas de Hermanos. 125 años de Testimonio bíblico en España, en la revista Edificación Cristiana, núm. 130, noviembre-diciembre de 1988, p. 12. Este número es especial y cuenta la implantación y el desarrollo de las Asambleas de Hermanos en España. La fundación de la iglesia de Jiménez de Jamuz está precisada en una nota necrológica En memoria de Eduardo T. Turrall , León, Imp. Vidal, 1962.

2. Federico Carlos Sainz de Robles, "Libro de las memorias de las cosas, entre el sueño y la imitación", en Madrid, miércoles, 17 de marzo de 1971, p. 18.

3. Efectivamente, tal congreso tuvo lugar entre los días 29 de octubre y 1 de noviembre de 1969. El hecho coincidía con la fecha de la conmemoración del día de la Reforma. Tal año se cumplía también el centenario de la Constitución de 1869 con la que se abrió la pretendida Segunda Reforma. (Véase Manuel López Rodríguez, Op. cit., p. 183.)

4. Estudios epidemológicos relativos a la etiología y profilaxis del cólera, Madrid, Imprenta y Fundición de Manuel Tello, 1887. 3 vols. La epidemia tuvo lugar en 1884-1885 según reza el subtítulo larguísimo del libro. Y es curioso señalar que la provincia de León fue la que menos defunciones registra, con un total de 45. (Vol. II, p. 25)

5. "En 1885, con Cánovas de nuevo en el poder, murió Alfonso XII". (José Luis Comellas, Historia de España moderna y contemporánea (1474-1965), Madrid, Rialp, 1967, p. 502.)

6. J. David Hugley, Los Bautistas en España, Madrid, Casa Bautista de Publicaciones, y Comisión de Educación y Propaganda de la UEBE, 1985, p. 31.

7. Es conveniente aclarar que de Los Bautista en España hubo una primera edición titulada Historia de los Bautistas en España, traducida por el pastor Juan Lacué, Barcelona, Imprenta Salvado, 1964, 101 pp. Esta es sin duda la edición que manejó Fernández Santos. Yo cito por la otra.

8. Edificación Cristiana, 130, noviembre-diciembre, 1988, pp. 9-10.

9. Edificación Cristiana, citada, p. 6. Un informe sobre la situación del protestantismo español en 1875 y concretamente en Madrid puede verse en Vicente Cárcel Ortí, "Acatólicos españoles en los albores de la Restauración", en Anales de Historia Contemporánea, 3, (Cátedra de Historia Contemporánea, Universidad de Murcia), 1984, pp. 101-121. El informe había sido solicitada por el cardenal Antonelli, secretario de Estado de Pío IX, al nuncio español Simeoni.

NOTAS III: PERSONAJES.

1. La segunda mujer de Sedano, y la esposa de Muñoz, cuyos nombres ni se mencionan, se limitan a ser la voz o el eco de sus maridos: "Su mujer [de Muñoz] no es más que un espejo de sus propias palabras, una voz, un eco, como suele suceder con las mujeres de los Hermanos" (p. 158).

2. Cosecha española, citada, p. 20. Aprovecho para decir que quien primero apuntó la relación entre las personas de Cecil y Sedano con los reales de Luis y Lidia, fue Samuel Vila en el "Prólogo" de la edición que manejo; pero de forma muy general (p. 11).

3. El trabajo misionero de Knapp terminó en 1876. Hughey cita estas palabras de un informe que hizo la Unión Bautista Misionera Americana: "El señor Knapp terminó sus trabajos en España y dejó Madrid el 21 de noviembre pasado [de 1876]. Trabajó con celo y diligencia para fundar misiones en varias partes del país; pero debido al estado agitado en todo el territorio [...] un interés después de otro desaparecieron" (Los Bautistas en España, edición citada, p. 33).

4. Cosecha española, p.21.

5. Véase, para la distribución de medicinas del doctor Brooks y la labor humanitaria de su hija, la página 64. El socorro a la viuda desamparada, en la p. 78.

6. Debido a su extensión lo reproduzco fotocopiado en un apéndice al final de la tesis. Comprende las páginas 86-89 del libro citado. El texto de la novela va de la página 308 a la 314 y también las acompaño para facilitar la compulsa. Incluyo, como dije arriba, fotografías actuales de la capilla(1988).

7. El protestantismo en León arraigó primero en la capital y desde ahí se abrieron otros puntos de misión en la provincia. En La Bañeza, en 1880; en Ponferrada en 1884. En 1895 arraiga la fe protestante en Toral y dos años más tarde "inauguraban el local que había alquilado y 25 de ellos 'Partían el Pan' por primera vez, tras haber sido bautizados por inmersión" (Edificación Cristiana, 130, noviembre-diciembre 1988, pp. 9 y 12).

8. Edificación Cristiana, citada, p. 8.

9. La novela española de nuestro tiempo, Madrid, Prensa Española, 2ª edición aumentada, 1975, p. 339.

10. "Etapas pioneras I", en Edificación Cristiana, núm. citado, pp. 12-13. Las hijas de Eduardo Turral que colaboraron en su labor pastoral en Jiménez de Jamuz y en Toral fueron Florencia y Gracia,

nacidas "entre 1907 y 1915", según testimonio epistolar del obrero/Pastor de la Congregación de León Manuel Corral Gea. Obsérvese la semejanza significativa de estos nombres con los de Margarita y Virginia con que aparecen en la novela. En la misma carta (14-XI-1989) me dice también que Florencia y Gracia viven en Londres "desde hace cuatro años".

11. Los Hermanos, efectivamente no admiten el ministerio de la mujer en la iglesia. Dice Cardona Gregori: "Desde luego hay hermanas con 'espiritu de pastores', y son animadas a llevar a cabo visitas a enfermos, etc., pero siempre dentro del cuadro voluntario (y no profesional) de toda la Obra. En los ambientes juveniles se nota una mayor apertura al ministerio de la mujer en la Iglesia " (Op. cit., p. 257). En ciertas juntas, la mujer tampoco puede intervenir, según la novela (p. 19).

12. Es un fallo del novelista considerar a Cecil madrastra de las hijas. En realidad, Cecil no fue madrastra puesto que murió antes del segundo matrimonio de Sedano, del que nacieron Virginia y Margarita. (Vid. pp. 33 y 95.)

13. Juan Estruch, Los protestantes españoles, Barcelona, Nova Terra, 1968, pp. 147-148.

14. Este miedo a ser visto lo confiesa también un Bautista de 41 años: "Al cine no voy, pero reconozco que ahora con la televisión lo tengo en casa. Lo que pasa es que en el cine pueden verme. Alguna vez fui a pesar de todo; estuve la mar de tranquilo hasta que se encendieron las luces; entonces hubiese querido que se me tragara la tierra, por si me veía algún conocido" (Juan Estruch, Op. cit., p. 153).

15. En otra ocasión pide aclaración acerca de si ha pecado con la mirada por haber observado a dos prostitutas que viven en un cuarto al lado del suyo y a las que ve por la ventana (p. 321).

16. Op. cit. , p. 116-117.

17. "Obra social de la Segunda Reforma", en Andamio, revista de los G.B.U. de España, núm. 3, mayo-junio, 1986, p. 12.

18. Galdós en La desheredada dice que en la escuela de los herejes "daban un panecillo a cada muchacho" (O.C.V. p. 979). Lo hemos citado en su lugar. En algunas escuelas sevillanas ocurría lo mismo, al menos en los años setenta del siglo pasado. (Vid. Vicente Cárcel Ortí, Op. cit., pp. 119-120.)

19. Op. cit., p. 150.

20. Miguel de Unamuno, La agonía del Cristianismo, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 4ª edición, 1966, p. 96.

21. La aplicación de este término no es de exclusiva referencia a la persona de una mujer. Se habla también del "demonio del agua" y del "demonio de la nieve" (p. 302). "Demonio" es, en definitiva, esa fuerza que devora y carcome espiritual o materialmente a alguien o algo. Véase también las páginas 321-322. Es un agente negativo.

22. Op. cit, p. 30. En la primera edición, p. 15.

23. J. David Hughey, Op. cit., p. 27.

24. Op. cit., p. 28.

25. Otros detalles nos hacen pensar en John Biffen, misionero inglés que trabajó en muchos puntos españoles, entre ellos, León. Aparte el nombre, tan parecido al de la novela, fue John Biffen el único extranjero que permaneció en León durante la guerra civil. En la novela tampoco abandonó España en ese tiempo (p. 208).

26 A este muchacho unas veces se le llama Alfredo (pp. 157 y 298) y otras Arturo (pp. 300 y 301). Es más probable que sea Alfredo, puesto que hay otro personaje ya llamado Arturo: el compañero de Margarita en la biblioteca (p. 36).

NOTAS IV. LA IGLESIA Y LOS CULTOS.

1. Concha Alborg recuerda que este detalle adquiere importancia en Fernández Santos porque contrasta con "las descuidadas iglesias católicas de otras obras" (Op. cit., p. 69).

2. Ernesto Trenchard, "¿Los Hermanos... ? ¿o sus fantasmas? Un comentario sobre el Libro de las memorias de las cosas", en Edificación Cristiana [sin núm.], agosto, 1971, p. 10.

   En mi obra un foleto de 4 pp. en octavo, sin pie de imprenta, titulado El culto evangélico, en el que se hacen algunas recomendaciones para el culto, tales como puntualidad, silencio y participación en el canto. Pero no pertenece a iglesias congregacionalistas, sino presbiterianas.

3. En una foto de la capilla de Santo Tomé (Pontevedra), edificada en 1896, se puede leer la última frase, aunque no en almagre. Vid Edificación Cristiana, 130, noviembre-diciembre, 1988, p. 10. Don Manuel Corral Gea, pastor de la congregación de León y de la obra de Toral y Jiménez de Jamuz me ha comunicado por carta del 14 de noviembre de 1989 que "los letreros que menciona el novelista existen en la actualidad". Y añade que "no existe ninguna lápida en las iglesias de esta zona".

4. Op. cit., p. 9.

5. Concha Alborg, Op. cit., p. 68.

6. Cardona Gregori escribe: "Aparte de la Biblia misma, el único libro impreso que se utiliza como ayuda en los cultos es el himnario. El 'oficial' consta de 750 himnos, que abarca una gran cantidad de temas. Generalmente toda la congregación canta el himno anunciado" (José Cardona Gregori, Op. cit., p. 256).

7. Robert Saladrigas afirma que hay dos cultos dominicales (matutino y vespertino) y otros dos durante la semana. (Las confesiones no católicas de España, Barcelona, Península, 1971, pp. 126-127 y 129.)

8. Op. cit., pp.254-255.

9. Op. cit., p. 129.

NOTAS V. ORGANIZACION Y DOCTRINA.

1. Declaraciones recogidas por Jorge Rodríguez Padrón, Jesús Fernández Santos, Madrid, Ministerio de Cultura, 1981, p. 27.

2. No se hace referencia al sostenimiento de pastores o ministros del culto. Y es que, conforme a la verdad, "no hay que pagar a ningún pastor profesional", según José Cardona Gregori (Op. cit., p. 252-253). Por eso vemos que Muñoz es empleado de Banco.

3. Robert Saladrigas señala que cuando se celebra el Partimiento del Pan, una vez troceado éste, "se recogen los pedazos de pan y los ofrecen a todos los fieles, en el bien entendido de que sólo pueden aceptarlos aquellos que han sido oficialmente admitidos en la comunidad mediante el bautismo" (Op. cit., p. 126). Sin embargo en una declaración que Saladrigas cita en la página 136 se admite a la Cena a otros evangélicos.

4. Himnos de fe y alabanza, al cuidado de Robert Savage, Michigan, Singpiration Music, 22ª edición, 1975.. El himno en cuestión aparece con el título "El Piloto de Galilea", y le corresponde el número 107.

   También el título del programa radiofónico es real. Se transmitía por Radio España de Madrid, "todos los días a las 6:45 horas" (Véase Apéndice del Anuario Evangélico Español, de 1973, al cuidado de las Iglesias Evangélicas de España, Madrid, Tipografía Artística Alameda, 1973, p. 340).

   En relación con la crítica a esa "música vaquera" que denunciaba acusada influencia exterior, fundamentalmente anglosajona, en lo referente al trasplante de ritmos iniciales que apoyan mensajes evangélicos, un representante de la Iglesia Evangélica Española, Daniel Vidal, ha escrito: "Y la influencia exterior se manifiesta hasta el extremo de rechazarse, más o menos conscientemente, la

expresividad popular española, quizá por considerarla profana o catolizante, admitiendo sin embargo una pesada música del Far West norteamericano" (Nosostros los protestantes españoles, Madrid, Marova (Cuadernos y Ensayos), 1968, p. 115).

5. Fue publicado en Barcelona por Ediciones Evangélicas Europeas, 1969. El propio autor de este libro dice que Fernández Santos "se sirvió de varios párrafos del cap. VII titulado 'El momento crucial de la historia humana'. Las citas que utilizó las sacó de las páginas 65, 66 y 67 y las reprodujo en las páginas 144-149 de su novela". ("Jesús Fernández Santos, Libro de las memorias de las cosas", en Edificación Cristiana, 129, septiembre-octubre 1988, p. 27. Es un brevísimo escrito con motivo del fallecimeinto del novelista.)

6. Op. cit., p. 11.

7. Robert Saladrigos, Op. cit., p. 136.

8. E. [rnesto] T. [renchard], "Qué opinan los evangélicos sobre el control de la natalidad. Buzón de preguntas", Edificación Cristiana, mayo 1969, pp. 10-11.

9. Los protestantes españoles, Barcelona, Nova Terra, 1968, p. 145.

NOTAS VI. LA CRISIS Y SUS CAUSAS.

1. Los cementerios civiles y la heterodoxia española, Madrid, Taurus (La otra Historia de España), 1978, p. 211. Aprovecho para decir que en Jiménez de Jamuz y en Toral de los Guzmanes hubo cementerios envagélicos privados. Me lo ha testimoniado por carta el Hermano de León Manuel Corral Gea, de fecha ya citada.

2. Jesús Fernández Santos dice haber asistido en cierta ocasión a un entierro protestante: "Escuché los himnos y luego las palabras de los ancianos". El cementerio, dice, "como todos los de su índole, se hallaba separado del católico por una valla, que ya de por sí era todo un símbolo" (Jorge Rodríguez Padrón, Jesús Fernández Santos, citado, p. 27).

3. José Jiménez Lozano, Op. cit., p. 215, n. 1.

4. Sobre el temor que manifiesta sentir míster Baffin acerca de los efectos de la guerra europea, que puede provocar la pérdida del apoyo económico exterior (p. 207), dice Ernesto Trenchard que aquí el novelista supone una realidad carente de fundamento, puesto que ocurrió que las Asambleas, en esas circunstancias difíciles ayudaron a la Sociedad Bíblica y no al contrario:

> "Hemos de notar la ausencia de una investigación exacta cuando se presenta al señor Baffin preocupándose por los efectos de la

guerra, ¡Temiendo que podía impedir la llegada de fondos de la Sociedad Bíblica para el apoyo de las Asambleas en España! El señor Fernández debiera haber aprendido que las Asambleas han sido generosos ayudadores de la Sociedad Bíblica y no a la inversa" (Op. cit., p. 10).

A pesar de estas palabras de Trenchard, lo cierto es que durante nuestra guerra el protestantismo español que es el representado en la novela, recibió ayuda de Francia y de Inglaterra principalmente, y en particular de los Hermanos británicos. Véase Juan Bautista Vilar, "Los protestantes españoles ante la guerra civil (1936-1939)", en Cuenta y Razón, núm. 21, septiembre-diciembre, 1985, pp. 220-222.

5. "A fines de 1953, todavía no habían conseguido la autorización de reapertura 28 lugares de culto que estaban abiertos antes de la guerra. Y tendremos que esperar a 1966, para que todos estén abiertos" (Gabino Fernández Campos, "Crónica ilustrada de la Segunda Reforma", en Andamio, revista de los GBU de España, núm. 3, mayo-junio, 1986, p. 6). Juan Bautista Vilar apunta que de los 22.000 protestantes existentes en 1936, tres años después bajaron a 10.000. (Op. cit., 230.)

6. Vid. Manuel López Rodríguez, Op. cit., p. 29.

7. Núm. 130, noviembre-diciembre, 1988, p. 20. En el Anuario Evangélico Español, de 1973, Ernesto Trenchard afirma que los Hermanos "aceptaron -en su casi totalidad- la inscripción en el registro del Ministerio de Justicia" (p. 183); editado por las Iglesias Evangélicas de España, Madrid, 1973.

8. Testimonios parecidos recoge José Flores en su Historia de la Biblia en España, Tarrasa, Clie, 1978. Precisamente hay uno, ocurrido en tierras leonesas, que revela que el pueblo era muchas veces más tolerante que sus caciques (p. 224).

9. William H. Shoemaker, Las cartas desconocidas de Galdos en "La Prensa" de Buenos Aires, Madrid, Cultura Hispánica, 1973, p. 153.

10. Vid. Gabino Fernández Campos, Op. cit., p. 6. También Carlos Araujo García y Kennethg Grubb, La religión en la República Española, Madrid, Sociedad de Tratados Evangélicos, s.a., [1933], p. 23; y Aimé Bonifas, Quand fleurit l'amandier. Les protestants d'Espagne, Paris, Les Bergers et Les Mages, 1976, pp. 46-47.

11. La Iglesia Cristiana Española era de corte prebisteriano, según Gabino Fernández Campos, Op. cit., p. 6.

12. J. David Hughey, Op. cit., p. 32. En la primera versión de esta obra (1964), el texto se encuentra en la página 18.

13. La República. La Era de Franco. Historia de España Alfaguara VII, Madrid, Alianza Editorial, 1973, p. 599.

14. Op. cit., 188.

15. Jorge Rodríguez Padrón, Jesús Fernández Santos, citado, p. 27.

16. Carmen de Zulueta achaca también la falta de éxito del protestantismo, entre otras razones, al factor socioeconómico. Vid. Misioneros, feministas, educadores. Historia del Instituto Internacional, Madrid, Castalia (Selecciones Castalia), 1984, pp. 69-70.

Carlos Araujo, en cambio no opina así: "El haberse circunscrito [la Segunda Reforma] a la clase proletaria, más bien es una recomendación que una censura. Si la Reforma en España en el siglo XVI fracasó fue, en parte, porque sólo atrajo a un número de intelectuales y a miembros de la alta sociedad; pero no llegó al pueblo en general" (La religión en la República Española, citada, p. 21).

NOTAS VII. MEMBRESIA.

1. Juan Estruch, Op. cit., p. 38.

2. Op. cit., p. 124.

3. Op. cit., p. 93.

4. Madrid, editado por Iglesias Evangélicas de España, p. XIX.

5. Madrid, imprime Ferjisa, 1984, p. 65. También aparecía en Carlos Araujo García, Op. cit., (1933), p. 46. Sobre la situación actual en Jiménez de Jamuz, el Anciano de la Asamblea de Hermanos de León Saúl Vidal dice: "Cada segundo domingo de mes vamos a Jiménez de Jamuz. El número de los congregados en el culto es de cinco, doce y hasta veinte personas" (Documento sonoro que obra en poder del diácono anglicano Carlos López Lozano,quien lo tomó en el verano de 1988, y que muy amablemente me permitió oír). Lo mismo me ha confirmado por carta personal citada ya, el Hermano Manuel Corral Gea.

6. Edificación Cristiana, 130, noviembre-diciembre 1988, p. 20.

7. Edificación Cristiana, 130, noviembre-diciembre, 1988, p. 21.

8. A título informativo diremos que en los comienzos de 1990 se cuantifica el número total de protestantes en España en "sesenta mil personas", agrupadas en 13 iglesias y distribuidas en 1.300 lugares de culto. (Véase "Judíos y protestantes firmaron ayer los acuerdos con el Estado", en el diario ABC del 22 de febrero de 1990, p. 54.)

NOTAS VIII. ALGUNAS CUESTIONES DE FORMA.

1. "El elemento que generalmente se encuentra presente entre todos los grupos protestantes es la existencia de una común referencia a la Biblia como la fuente de autoridad espiritual que determina los contenidos doctrinales y disciplinarios de las denominaciones protestantes" (Protestantismo, Cultura y Sociedad, Buenos Aires, Nueva Imagen/La Aurora, 1970, p. 50).

2. La Santa Biblia, revisión de Cipriano de Valera, Madrid, Depósito Central de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, 1909.

3. En la p. 388 trata este texto más libremente. Tal vez porque en él recoge la rememoración que Virginia hace del texto bíblico.

4. Eduardo Souto Copeiro, Fe y bautismo, Tarrasa, Clie, 1979, p. 36.

5. Antonio Iglesias Laguna, "Libro de las memorias de las cosas, de Jesús Fernández Santos", en Mirador Literario, Suplemento de ABC, 27 de mayo de 1971, p. 4.

6. Francisco García Navarro nos ofrece esta explicación sobre la palabra colportor y su origen: "Colportor (del francés 'colporteur') significa originariamente buhonero, vendedor ambulante o distribuidor de noticias. De ahí que un colportor de la Sociedad Bíblica o al servicio de cualquier otra Misión [...] era, a su vez, y además de vendedor, enlace entre las congregaciones por donde pasaba, a los que llevaba noticias sobre los demás y en las que predicaba el Evangelio". Semblanzas. (Relatos anecdóticos de protestantes españoles en los años 1917 a 1936), Tarrasa, Clie, 1982, p. 17.

7. Jorge Rodríguez Padrón, "Jesús Fernández Santos o la fidelidad", en Papeles de Son Armadans, XVII, núm. 195, Madrid-Palma de Mallorca, junio, 1971, p. 347 principalmente. José Domingo, "Problemática religiosa e histórica", en Insula, XXVI, núm. 294, mayo, 1971, p. 5. Rafael Gómez López-Egea, "El libro de las memorias de las cosas", en Arbor, t. 79, núm. 305, mayo, 1971, pp. 101-106; principalmente, p.104.

JUAN GOYTISOLO

Dentro de la literatura de posguerra, la obra de Juan Goytisolo (1931) ocupa por derecho propio un puesto singular. Santos Sanz Villanueva llega a considerarle como "el escritor -e incluso el intelectual- más importante de la generación del medio siglo (1)". En estas breves palabras valorativas apunta el crítico las dos vertientes más importantes del escritor: el ensayo y la narración. Un lugar preeminente en su obra lo ocupa el libro autobiográfico Coto vedado (1985), insólito en nuestra literatura memorialista por la devastadora sinceridad con que expone su personalidad y la rabiosa crítica a la circunstancia (2).

Al género del ensayo pertenecen los títulos Problemas de la novela (1959) y El furgón de cola (1967). En el mismo grupo entraría España y los españoles (1969), una serie de reflexiones sobre el ser de España modelado por la moral tradicional imperante que impregna todos los ámbitos de la realidad y que determina los comportamientos políticos, sociales, culturales y literarios de nuestro país.

El apartado de obras narrativas lo componen una quincena aproximada de títulos que muestran una línea evolutiva que grosso modo podríamos decir arranca del realismo de crítica social y conduce a una etapa de marcada preocupación formal sin abdicar de la crítica moral y política (3).

Señas de identidad

Las cuestiones que se relacionan con nuestro tema pertenecen casi en su totalidad a las obras ensayísticas. La excepción la constituye la leve referencia hecha en Señas de identidad (1966). El protagonista Alvaro, un español, fotógrafo de profesión, empleado en París, en France Presse, y trasunto personal del autor, hace una reflexión histórico-cultural de España en términos que convierten a los países reformados en albergue lato

para el pensamiento libre. Esta novela está escrita en segunda persona. Y la acción que se narra es protagonizada por Alvaro. Mientras él y su compañera sentimental, Dolores, contemplan el plano de la ciudad de Amsterdam, surge esta valoración en la metne de Alvaro y que el novelista recoge en un paréntesis:

> "Ella miraba contigo el diminuto plano de la ciudad que figuraba junto al mapa de Holanda e instantáneas olvidadas de vuestros paseos y jirones remotos, de vuestras conversaciones afloraban, como burbujas, a tu memoria, disueltas enseguida en una vertiginosa sucesión de imágenes proyectadas, dirías, en un calidoscopio. (Como en otros lugares de Flandes y Países Bajos la cultura española, asfixiada por la inhóspita aridez de la estepa y la proverbial intolerancia de su fauna, arraigó allá, al amparo de la Reforma protestante y su generosa latitud de pensamiento, plasmando en multitud de obras de inspiración justa y libre, serena y perdurable)" (4).

Los ensayos

Pasando ya al capítulo de las obras ensayísticas, las cuestiones atañentes al protestantismo se circunscriben a dos personajes singulares dentro de la historia religiosa y literaria de la España de la primera mitad del siglo XIX: el extranjero George Borrow y el expatriado José María Blanco White. Estos dos protestantes son para el crítico Goytisolo los escritores que pintan los cuadros más frescos de la realidad española de su tiempo en sus respectivos títulos La Biblia en España y Cartas de España. Al referirse a la obra del impertérrito difusor del Evangelio en España, escribe Goytisolo en España y los españoles lo siguiente:

> "Publicada dos años más tarde [1842], su obra La Biblia, fruto de sus experiencias y andanzas por la Península le otorgó una inmediata y bien merecida notoriedad. Junto con las ya mencionadas Cartas de España, de Blanco White, es, probablemente, el documento humano más

vivo y fresco, revelador y valioso de que hoy disponemos sobre España y los españoles de la primera mitad del siglo XIX" (5).

Puede sorprender el hecho de que sea un extranjero quien con mayor frescura y viveza eleve la realidad circundante a categoría artística. Para Goytisolo la razón es clara. Tal resultado se debe a razones de enfoque. Hay un modo disitnto de observar la realidad entre el visitante y el escritor de dentro. Los escritos españoles del XVIII y primera mitad del XIX utilizaban la literatura con fines militantes, pretendiendo corregir y mejorar la realidad de su entorno. Con esa pretensión ética despreciaban los aspectos más originales y relegaban la estética a segundo plano. Desde esta perspectiva,

"los españoles no podían captar las virtudes humanas del mundo preindustrial en que vivían, porque, precisamente, estaban intentando escapar de él, y caminaban, por así decirlo, con anteojeras" (p. 100).

A Borrow, por el contrario, procedente de un mundo en plena transformación industrial, le era difícil prescindir del "atractivo y seducción que ejercen sobre el forastero las sociedades económicamente subdesarrolladas " (p. 100); y, libre de esas pretensiones de los nativos, se limita a registrar los hechos con humor y con simpatía:

"Su curiosidad intelectual, su fino sentido del humor, su cálida simpatía humana le permiten registrar fielmente toda una serie de hechos, situaciones, reacciones, psicología, que son -o han sido- inconfundiblemente españolas, al menos hasta fecha muy reciente" (p. 100).

Ello no quiere decir que Borrow busque un pintoresquismo exclusivamente, antes al contrario,

"sin abandonar por eso su sentido crítico, sabe captar el 'encanto'de

nuestro atraso y examina con afectuosa ironía nuestras costumbres primitivas y casi tribales" (p. 100).

La valoración encomiástica de la literatura de Borrow la finaliza con este juicio comparativo:

"Testigo del país soñoliento en el que 'escribir es llorar', su pintura sobresale por su modernidad entre las adocenadas descripciones y cuadros costumbristas de los escritores de su tiempo (*Estébanez Calderón, Mesonero Romanos*). *De un extremo a otro del* libro, Borrow no se desdice nunca de su cordial simpatía hacia los españoles, a quienes amó, sin duda, a su manera un tanto personal y estrambótica, independientemente de sus deseos y afanes de proselitismo" (p. 116) (6).

La faceta literaria y estilística del agente bíblico es la única que recoge Goytisolo, dejando su tarea misionera, para nosotros la más importante, relegada a la discretísima alusión al afán proselitista que le animaba. Borrow es ante los ojos de Goytisolo exclusivamente el artista meritorio que recrea en sus cuadros el entorno real sin prescindir de la ironía y la crítica.

Ironía y crítica son también dos notas observables en la escritura goytisolana. Además, en su evolución se puede apreciar también que ha ido modificando las pretensiones transformadoras para dar prioridad a los recursos formales desde que se adentró en la senda abierta por Señas de identidad. Sin prescindir, obvio es decirlo, de la crítica moral y política, la intertextualidad y el experimentalismo refuerzan la intención subversiva de su discurso.

George Borrow es un escritor valioso, pero el otro protestante, Blanco White, es, además de eso, un hombre con una trayectoria intelectual y moral -no religiosa- semejante a la suya: un expatriado voluntario que audazmente rompió con todos los vínculos contraídos en su país y buscó más

allá de las fronteras el aliento de la libertad.

El infamante olvido que pesa sobre la más que estimable obra de Blanco y ese paralelismo que los hermana brindan una oportunidad, y hasta el pretexto, para, arrimando el ascua a su sardina, lanzar una debelación contra el silencio y el oprobio que sepultan la rica personalidad del canónigo sevillano (1875-1841), tanto en su vertiente artística como intelectual o moral. Y todo por obra de los programadores culturales (7). Esto es, en apretado resumen, lo que expone en la "Presentación crítica de J.M. Blanco White" que precede Obra inglesa de Blanco White (8).

Como decía, Goytiosolo lleva a cabo una reivindicación de la personalidad de Blanco. La peripecia religiosa de este andaluz entra dentro del aspecto intelectual o moral de esa doble vetiente señalada, y a pesar de ser un componente esencial no es este el asunto en el que más se detiene Goytisolo. El escritor sevillano es para el catalán -si es pertinente referirse a ellos con estos gentilicios- un precursor en su lucha contra una circunstancia oprimente de la que había que desembarazarse para no perecer. Por eso la trayectoria vital y el ideario innovador, antiortodoxo, apasionado, itinerante, en pos de la libertad, son recogidos por Goytisolo con la vivacidad, la reciedumbre y la simpatía del que expone su propia condición.

Son muchos los aspectos de este postergado intelectual que ante los ojos de Goytisolo se convierten en precedente de corrientes de pensamiento posteriores. Se detiene en primer lugar en uno de los aspectos particulares que configuran la leyenda negra de Blanco White: el de las faldas. Como una constante de nuestra historia desde los Reyes Católicos, todos los desvíos de la ortodoxia se explican por infracciones del sexto mandamiento. Menéndez y Pelayo, el gran agavillador de herejes, es en este caso un ejemplo sin par. Según Goytisolo, el historiador santanderino hizo suyas las opiniones de Bartolomé José Gallardo, y ambos explican la expatriación de Blanco y la adhesión a la Iglesia anglicana por el influjo mujeriego (9). Luego otros historiadores arrastrados por la pereza mental

repiten los clichés establecidos por el maestro. Y cita unas palabras de Ceferino Palencia que no ofrecen la menor dificultad para encontrar su fuente (p. 10). Y el mismo Juan Luis Alborg, en su Historia de la literatura española, III (1972), explica la crisis espiritual de Blanco, además de por razones políticas, "por motivos de índole muy personal. Blanco amaba a una mujer de la que había tenido varios hijos" (10). Pero la realidad, dilucidada por Vicente Llorens en 1971, es que Blanco sólo tuvo un hijo y conoció su existencia cuando ya estaba en Londres, según texto citado por el propio Goytisolo (p. 11). Con esta explicación, el argumento oficial de la expatriación se derrumba completamente.

También se detiene Goytisolo en el intinerario espiritual de Blanco desde la canongía sevillana, pasando por la Iglesia anglicana para desembocar en los unitarios. Esta errabundez, redoblada con el desplazamiento geográfico, constituye un ejemplo de insatisfacción y guerra contra sí mismo, y supone al mismo tiempo dejar trás de sí cargos, familia, amigos y patria. Esta ruptura produce en Goytisolo un sentimiento de solidaridad. Refiriéndose a las páginas autobiográficas de Blanco, escribe:

> "La pluma de Blanco obra el milagro de enfrentar al lector con su propia vida: para quien ha conocido la España de los años cuarenta, numerosos pasajes de sus memorias traen irresistiblemente a las mentes una serie de experiencias y traumas que hubiese preferido olvidar para siempre. Una solidaridad secreta le une a esa voz íntima que parece brotar de ultratumba" (p. 17).

Nosotros con estas palabras y después de haber leído Coto vedado preguntamos: ¿Hasta qué punto no ha sido la vida y la obra de Blanco un revulsivo que agitó como una hélice esas "experiencias y traumas" sufridas por Goytisolo y exorcizadas en Coto vedado? Esta obra de 1985 es, como la Autobiografía de Blanco, una sobrecogedora confesión personal escrita con una tensión estilística y temática indeclinable. En ella mezcla su peripecia personal con la historia de su tiempo; y su lacerante sinceridad

nos permite afirmar que es más que un libro, es un hombre que expone su alma como quien tiende la ropa al sol. La afinidad de destino con Blanco fue presentida sin saberlo desde los mismos albores de sus años universitarios. Rememorando aquella época dice:

> "Cualquier país me parecía mejor que aquel en el que había vivido hasta entonces y, repitiendo sin saberlo la experiencia de Blanco White un siglo y medio antes, presentía oscuramente que un exilio del mismo, lejos de ser para mí un castigo, sería una bendición" (11).

¿Y hemos de extrañarnos, pues, de que, descubierto Blanco, hable de él con la indisimulada pasión de quien ve su propio drama reflejado en el *otro como en un espejo*? Al llegar al final de la "presentación" declara que se compenetra con la personalidad y la obra de Blanco como si fuese su propia experiencia:

> "Acabo ya y sólo ahora advierto que al hablar de Blanco White no he cesado de hablar de mí mismo. Si algún lector me lo echa en cara y me acusa de haber arrimado el ascua a mi sardina, no tendré más remedio que admitir que la he asado por completo. Pero añadiré en mi descargo que resulta difícil, a quien tampoco identificado se siente con valores oficiales y patrios, calar en una obra virulenta e insólita como la que a continuación exponemos sin caer en la tentación de compenetrarse con ella y asumirla, por decirlo así, como resultado de su propia experiencia" (p. 98).

Después de este excursus, en el que sugerimos que no es escasa la contribución de Blanco a la gestación de Coto vedado, retomemos el asunto que mencionábamos relativo al paso al anglicanismo del canónigo andaluz. Su adhesión temporal a esta confesión es para Goytisolo resultado de un impulso sentimental y no fruto de una reflexión teológica. Si se adentró en el anglicanismo -viene a decir Goytisolo, que se alinea en esto con William Ewart Gastone, a quien cita-, se debió al hecho de considerar a esa Iglesia como enemiga secular de la católica y por la que Blanco sentía

una profunda aversión. Se hizo anglicano por "adhesión al enemigo directo de la causa que acababa de abandonar" (p. 47), es decir, por reacción pendular instintiva. Y ello supone afirmar que Blanco no fue nunca y de forma real un auténtico convertido al anglicanismo. Esta opinión parece compartirla también el ensayista y escritor José Jiménez Lozano quien considera que en el drama de Blanco además no hay auténtica vividura de fe (12). Y esto es lo que diferencia radicalmente el drama religioso de Unamuno y el de Blanco. Pese a algunas analogías aparentes que el mismo Goytisolo establece, entre ellas "el dilema de la razón o la fe" (p. 15), la diferencia más radical entre ambos estriba, según su opinión, en el "narcisismo incurable de Unamuno" frente a la "devastadora sinceridad" (p.15) que atestiguan las páginas de Blanco. Desde mi punto de vista, Goytisolo yerra cuando afirma que el drama de fe unanuniamo no es más que "narcisimo incurable". Tengo para mí, como también otros estudiosos especialistas de la obra unamuniana, que no se puede hablar de su problema de fe como si fuese un tema de exhibicionismo ególatra sin caer en la injusticia. En Unamuno, y lo hicimos constar en su lugar, hay agonía honda, profunda y sincera.

En el anglicanismo tampoco había de encontrar Blanco el credo satisfactorio. Durante su permanencia en esta iglesia, sus escritos religiosos llevaban un marcado carácter anticatólico. Cuando rompa los lazos con la Iglesia de Inglaterra y se adentre en el unitarismo, denunciará al anglicanismo con la misma virulencia con que atacó al catolicismo. En realidad todos los ataques apuntan a la institucionalización y a la ortodoxia de cualquier iglesia. Y en esta actitud contra toda ortodoxia instituida que Blanco va exponiendo en su búsqueda de religión, ve Goytisolo una anticipación de la postura de Trosky (pp. 51 y 52).

En sus consideraciones sobre el lenguaje,también Goytisolo encuentra un precedente de la lingüística saussureana (p. 71); y en el campo de la interpretación histórica también vislumbra en él muchos atisbos que luego serían desarrollados por el historiador Américo Castro (p. 73). Y ya

entrando en el terreno de la pura creación poética,Goytisolo reconoce que Blanco no tiene la autenticidad artística de un Cernuda -con quien también establece un paralelismo con muchos puntos en común-; pero a tenor de lo que se escribía en aquel tiempo no es justificable su ostracismo actual. Y llega a afirmar que "algunos pasajes de 'Una tormenta nocturna en altamar' superan a las composiciones más felices de Espronceda e incluso del duque de Rivas" (p. 91).

No hay duda de que los juicios de Goytisolo carecen a veces de objetividad (¿Cómo iba a haberla cuando hay tanto en común?). Pero eso no le resta validez cuando hay tanta verdad en lo que expone, una verdad sentida y entrañada que borbotea en el alma del escritor que ha descubierto que su destino es afín a la trayectoria existencial que Blanco White había trazado siglo y medio antes.

Con esta promoción de la figura de Blanco, Goytisolo contribuye a desenterrar a un escritor viviente que los "programadores culturales", tanto españoles como ingleses, consiguieron sepultar. Vicente Llorens fue el que levantó la lápida, Goytisolo el que colaboró en su exhumación. Pese a todo, hoy está por ver que al muerto le permitan andar.

NOTAS

1. Historia de la novela social española (1942-75) I, Madrid, Alhambra, 1980, p. 383.

2. Rafael Conte considera que "Coto vedado es sin duda la obra maestra de toda su larga y extensa producción" (En "Juan Goytisolo desciende a los infiernos", El País Libros, 3 de febrero de 1985, p.3).

3. Para la clasificación de su obra narrativa véase la obra citada de Sanz Villanueva, pp. 385-386.

4. Cito por Señas de identidad, México, Joaquín Mortiz, 2ª edición, 1969, pp. 341-342, que es la del texto definitivo. La primera es de 1966.

5. España y los españoles, Barcelona, Lumen, 1979, p. 99. La primera edición se hizo en el extranjero en 1969.

6. Menéndez y Pelayo, no es de extrañar, tiene una opinión bien distinta del libro de Borrow, al que considera "extravagantísimo"; y a su autor, como alguien de "sandia simplicidad y escasa cultura". (Historia de los heterodoxos españoles, II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1967, pp. 890 y 891 respectivamente. De paso apuntamos que Goytisolo es partidario defensor del "manejo certero de la sátira y la ironía" que utilizó Menéndez Pelayo y que los hombres de su generación, la del "medio siglo", no ha aprendido. (Véase en El furgón de cola, Barcelona, Seix Barral, 2ª edición, 1982, p. 89, n. 7.)

7. En 1986 Goytisolo se quejó de la marginación de la cultura oficial española a la que durante largos años le sometieron esos críticos o programadores. Véase "¿Críticos o programadores?", en El País, 6 de junio de 1986, p. 38.

8. Juan Goytisolo, Obra inglesa de Blanco White, Barcelona, Seix Barral, 3ª edición, 1982, Citaré por esta. La primera se hizo en Buenos Aires, Ediciones Formentor, 1972.

9. Un liberal de fama como Juan Valera también afirma que los españoles que se hagan protestantes serán muy pocos, y de esos pocos "la mayor parte será por algún motivo que nada tenga que ver con la religión" (Historia y política, O. C. III, Madrid, Aguilar, 1958, p. 781). Lo citamos también en su lugar.

10. Madrid, Gredos, 1972, pp. 502-503. Goytisolo no cita a este autor. Sus respectivas obras salieron en el mismo año.

11. Coto vedado, Barcelona, Seix Barral, 1985, p. 142.

12. "En el puro plano histórico, Blanco es, sin embargo, como queda dicho, un testigo imprescindible del catolicismo de la época, pero no cabe duda que hubiera supuesto un testimonio de cargo mayor si hubiera vivido a profundidades de fe y su conversión al protestantismo hubiera sido teológica y, a la vez, una metanoia personal" (Retratos y soledades, Madrid, Ediciones Paulinas, 1977, p. 144). Por su parte Vicente Lloréns también sostiene ideas semejantes: "No parece inexacto decir que hubo en Blanco un deseo de adaptación, de asimilación social, más que una conversión religiosa propiamente dicha" ("Los motivos de un converso", en Literatura, historia, política (Ensayos), Madrid, Revista de Occidente, 1967, pp. 182-183).

JOSE JIMENEZ LOZANO

José Jiménez Lozano, abulense nacido en 1930, es un intelectual buen conocedor de la historia religiosa española y de las corrientes teológicas occidentales. Se asoma al fenómeno religioso con el criterio de un católico independiente preocupado simpre por las cuestiones espirituales y tratando de destruir los peligrosos prejuicios y las conductas intolerantes.

Su quehacer es callado, sereno; y sus valoraciones, precisas y acertadas. José Luis López Aranguren dice de su paisano que "está bien enterado de lo que ocurre en el mundo en cuanto a cristianismo, pero no tiene especialísimo interés en exhibirlo" (1). Por su parte Miguel Delibes, en una semblanza sobre su personalidad, considera que Jiménez Lozano es "un gran escritor" y "uno de los pensadores más lúcidos del actual momento español" (2).

La obra creada por este discreto castellano presenta dos apartados: uno formado por los ensayos y otro por la narración. Muchos de sus trabajos de pensamiento son artículos periodísticos aparecidos en la prensa y recogidos luego en libros: Un cristiano en rebeldía (1963) o La ronquera de fray Luis y otras inquisiciones (1973). Otros vieron la luz ya en forma de libro, como Retratos y soledades (1977), donde glosa la vida o la obra de unos hombres importantes en la historia de la espiritualidad. En él echamos de menos las primeras figuras de la Reforma, dicho sea de paso. Los cementerios civiles y la heterodoxia española constituye una valiosa aportación a uno de los aspectos de nuestra intolerancia hispánica, el de los cementerios y los enterramientos civiles.

Como no pretendemos ser exhaustivos con su bibliografía, recordemos sólo que en el campo de la literatura de ficción ha cultivado la narración en varias ocasiones. Historia de un otoño (1971) se centra en la drmática extinción de una comunidad de monjas del monasterio de Port-Royal des

Champs a comienzos del siglo XVIII. El sambenito (1972) narra el proceso de Olavide. La salamandra (1973) y Duelo en la casa grande (1982) también pertenecen a la novela. Precisamente por esas fechas en que publicó la última novela mencionada ya andaba a vueltas con un libro de cuentos que es el que centra nuestra atención: El grano de maíz rojo (1982). En una de tantas y tan heterogéneas notas personales, como son las que constituyen Tres cuadernos rojos (1986) y que abarcan la década de 1973 a 1983, leemos lo siguiente:

> "Reescribo cuatro de los primeros cuentos de 'Nueve Viernes Santos y otras narraciones cíviles'. El primero de ellos se llamará, por fin, 'El grano de maíz rojo' " (3).

A la vista de los hechos, ha habido un cambio en el título del libro de cuentos, pues salió a la luz con el del primer cuento, El grano de maíz rojo (4). Las críticas le reconocieron su valor otorgándole el Premio de la Crítica. Está compuesto por más de una treintena de relatos, pero a nosotros nos corresponde sólo el estudio de dos de ellos, hermanados entre sí por ser dos trágicas historias de fe protagonizadas por dos protestantes daneses.

El grano de maíz rojo

Es el primero y el más extenso de la colección, y contiene un profundo significado religioso y humano, propio y característico de los escritos de Jiménez Lozano. El personaje central es un pastor protestante de una comunidad rural de Dinamarca, llamado Martín Martensen.

El reverendo Martensen es un hombre soltero que al cabo de unos años de pastorear su feligresía, a cuyo ambiente físico y espiritual se adapta inmediatamente de su llegada, sufre una extraña enfermedad que le aparta de sus hábitos de vida cotidianos. El médico del lugar diagnostica que no se trata de una enfermedad corporal, sino de "una enfermedad teológica" (p. 9), consistente en la pérdida de la fe.

La enfermedad se había declarado a comienzos de la primavera y se había ido agravando progresivamente. El Consejo Parroquial se reúne en la taberna la noche del Jueves Santo para deliberar acerca del problema que plantea esta situación espiritual del pastor en relación con la celebración de la Pascua. Esta festividad se conmemora en aquella comunidad con más tradicionalismo que fe vívidamente sentida. Aparte la consabida celebración gastronómica, en el plano espiritual consiste en que el pastor "recordaba en la aldea los atroces sufrimientos del Salvador de la Cruz" (p. 11), para despertar la compasión, sobre todo femenina. (Estos sufrimientos del crucificado fueron fundamentales para la configuración de la personalidad religiosa de Soren Kierkegaard y lo veremos en el otro cuento).

A la hora de tomar la decisión última, el Consejo se adentra en el hogar del tabernero. Con ello también se adentra el cuento en su significado más profundo. Al amor de la lumbre se encuentra el extraño personaje de la madre del tabernero, una anciana "sorda, paralítica y completamente idiota, además de ciega" (pp. 12-13), que insistentemente mueve en un cuenco de madera unos granos de maíz. El estado físico y mental que presenta la anciana, llamada Sirgulina, es consecuencia del crimen cometido en la persona de su nieta la víspera de su matrimonio, cuando habiendo llevado a pastar las ovejas de su lote nunca más volvió. La abuela salió en su búsqueda y la encontró violada y estrangulada en la nieve. Como no podía regresar con el cadáver, esperó hasta que los hombres la encontraron. Entonces ya sus piernas se habían congelado y hubo que cortárselas:

> "Y, desde entonces, quedó medio imbécil y daba vueltas al maíz, sobre todo porque el Pastor Martensen la decía [sic] mientras la [sic] aserraban el hueso y la carne que aceptase la voluntad de lo Alto y dejase de hacer preguntas a quien nunca contesta. O exactamente dijo el Reverendo Pastor: 'Si un día encuentras en un granero de maíz un grano de maíz teñido de rojo por un ángel desde el principio del

mundo, uno solo entre todos los granos amarillos, ese día podría contestarle el Señor de los Cielos' "(p. 18).

Al llegar aquí, el cuento presenta un doble plano. Por un lado está el pastor Martensen y por otro la ancina Sirgulina. Entre la acción callada de estos personajes, discurre la deliberación del Consejo. Sirgulina parece haber despojado a la metáfora del silencio de Dios del escepticismo con que la expuso Martensen, y se apresta a buscar, contra toda lógica, el grano de maíz rojo. El pastor, desde la perspectiva de su fe perdida, le presentó la respuesta de Dios como una imposibilidad casi absoluta. Ahora bien, esa dificultad se redobla si tenemos en cuenta la parálisis, la sordera, la ceguera y en general el estado vegetante de la vieja. Por tanto la búsqueda del grano de maíz rojo es irracional, absurdo, desatinado; literalmente una locura.

Mientras Sirgulina persigue su quimera, el Consejo admite que la pérdida de fe de su pastor es un hecho humano, comprensible por tanto. Thomas, el sastre, explica lo sucedido por semejanza con el desamoramiento de la esposa, del que te percatas en el despertar de un día cualquiera. Puede ocurrir esto:

"Y, entonces, a lo mejor te consuelas de tu vejez con una muchacha en el desván o entre el heno del aprisco o a la orilla del río sobre el césped reciente; pero de ello nada dices a tu esposa y continúas con ella hasta que muere" (p. 14).

La ocultación a la esposa del amor desvanecido nos recuerda la actitud adoptada por el sacerdote unamuniano Manuel Bueno. Pero Jiménez Lozano va a dar al reverendo Martensen una dimensión espiritual más alta, más noble, como veremos.

El Consejo Parroquial en sus conversaciones "no había llegado a ninguna conclusión acerca del asunto del Pastor Martensen" (p. 17). Pese a todo, deciden visitarle para hacerle saber que debe oficiar el culto del

Viernes Santo, sea cual fuere la disposición anímica. Es ya el amanecer, y apenas abandonaron la casa del tabernero, Sirgulina encuentra su grano de maíz. La acción de la anciana, la del Consejo y la desconocida de Martensen confluyen en este amanecer trágico. Cuando la esposa del Tabernero corre tras los consejeros para comunicarles el hallazgo y los alcanza a la altura de la iglesia, "vieron colgado al Pastor Martensen de uno de los clavos de la gran cruz desnuda y negra que presidía el presbiterio" (p. 19). He aquí el otro plano del que hablamos.

El descubrimiento del grano de maíz rojo y del cadáver del ahorcado son dos hechos inesperados que sacuden el ánimo de los consejeros, pero también del lector. Y se alza como un motivo de reflexión. Por eso decíamos que el cuento contiene un significado profundo. ¿Cuál es el sentido último del relato? ¿Cuál es la función de ese extraño personaje buscador de la rara semilla? Y otra pregunta, ¿por qué se suicida el pastor? Vayamos por partes.

Sirgulina adquiere en el cuento un valor simbólico. Es menos un ser humano que un símbolo. Adelantábamos que era un vegetal y no por sus taras físicas y psíquicas sino porque también su cuerpo está sometido a un lento proceso de lignificación:

> "Y la mujer del tabernero explicó en seguida a los miembros del Consejo Parroquial que el cuerpo de la anciana era ya como de madera, todo él; aunque en realidad, de madera sólo eran las piernas, sujetas con correas a los muñones de sus muslos, pero que su cuerpo entero se había compenetrado tan profundamente con esas piernas postizas, que todo él había tomado incluso el color de la madera curada y en algunas partes más delicadas de la piel se habían formado como nudillos, y, en otras, hasta se habían abierto pequeños orificios por los que se asomaba a veces el gusanito de la carcoma" (p. 13).

Su función es representar la búsqueda del misterio divino desafiando a todas las leyes físicas y a todos los procesos lógicos. La asisten en su

delirante búsqueda la idiotez y sobre todo la ceguera, cuya paradójica luz alumbra la existencia de un grano rojo de maíz. Es como si el autor personificase en Sirgulina la fe entendida como anhelo irracional de encontrar algo que no existe, pero que hay que crear. Es decir, una fe al modo como la concebía Unamuno, y que no es creer lo que no vimos, sino crear lo que no vemos. "¡Creer lo que no vimos! ¡no! -dice Unamuno-, sino crear lo que no vemos" (5).

Respecto del suicidio de Martensen hemos de decir que precisamente en esta trágica decisión se sustenta la grandeza que reviste su persona. Una grandeza que supera a San Manuel Bueno. Porque la pérdida de la fe no permite a Martensen traicionar a su "esposa", según la imagen de Thomas. Es incapaz de mantener esa escisión entre la apariencia externa y la realidad interior, entre la pérdida del amor mantenida ocultamente y el adulterio sustitutivo con la amante. La périda de la fe, parece decirnos Jiménez Lozano, es un acontecimiento perfectamente trágico. El suicidio, lejos de ser una cobardía,es el ejemplo heroico de fidelidad a sí mismo y a la fe desvanecida. Antes la muerte que la traición y el engaño que se vería obligado a cometer al tener que celebrar un acontecimiento de tan trascendente significación como es la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo. A diferencia de Manuel Bueno, que oculta su drama, Martensen expone su tragedia suicidándose cristianamente: colgándose del clavo de la cruz en el mismo amanecer del Viernes Santo (6).

Sirgulina y Martensen hacen de el grano de maíz rojo una parábola de la fe como búsqueda contrarracional y un ejemplo de fidelidad a la misma incluso tras su pérdida y como consecuencia de ella. Lástima que el pastor no viese el grano rojo creado por Sirgulina. Pero esa semilla es intransferible, parece decir el autor.

El estudiante

"El estudiante" es un claroscuro sobre los sucesos que tuvieron lugar una noche en que un joven estudiante de Teología, que resulta ser

Kierkegaard, regresa a casa tres meses después de la muerte de quien siempre consideró que era su padre, el reverendo Petrus Armunsen.

El joven, al llegar a la casa familiar, descubre que su madre se ha ausentado y que ahora vive en el palacio del doctor Kierkegaard con quien ha contraído nuevo matrimonio. Se aloja en una de las estancias del palacio durante la noche en que ocurre la tragedia. Los hechos, aún muchos años después, permanecen en la mente del joven envueltos en una nebulosa. Aparte el matrimonio de su madre, se levantan en el recuerdo del estudiante el lujo, una escopeta que había pertenecido al padre y la imagen del Cristo agonizante, también perteneciente al despacho parroquial y ahora colgado sobre el lecho de la perfumada y nueva alcoba matrimonial. Estos elementos constituyen la estructura básica sobre la que se sustenta el parricidio cometido por el estudiante.

La imagen de Cristo sufriendo le había marcado en su infancia de una manera indeleble. El pastor Armunsen, primer marido de su madre, revivía al niño cada noche el sufrimiento que Cristo experimentó en ese trance supremo y el grito de dolor desgarrado que lanzaba en su agonía. Esta imagen angustiosa perturbaba el sueño del niño de manera que le obligaba a levantarse para comprobar si el crucificado había muerto.

La noche que pasó en casa del doctor Kierkegaard, el estudiante creyó percibir de nuevo aquellos gritos que tanto le turbaban en la infancia. Al despertarse, oyó risas y un respirar jadeante en la alcoba matrimonial. Vio además a los amantes desnudos bajo la imagen del Cristo desfalleciente. Un salto temporal nos coloca en otra habitación de un hospital psiquiátrico donde se cura el estudiante. La enfermera le explicó su origen paterno y lo acontecido aquella noche trágica. Allí permaneció

> "hasta que se curó y se convirtió en uno de los Kierkegaard realmente, cuando ella le hizo comprender que el doctor Kierkegaard era su padre en verdad, el amante de su madre mucho antes de que él naciera y que él había matado a ambos en un acto de locura, cuando

volvió una noche, a poco de morir el Pastor Petrus Armunsen, del Seminario de Teología" (p. 37).

Este cuento resulta tan conmovedor como el anteriormente comentado. Aquí Jiménez Lozano expone el talante religioso de Sören Kierkegaard a cuya configuración contribuyó, en la realidad y en la ficción, esa imagen del Crucificado agonizante que le descubrió su padre en la infancia.

La *circunstancia familiar del relato, en cambio,* presenta modificaciones respecto de la historia real. No fue la madre de Sören la que una vez viuda contrajo nuevo matrimonio con Kirkegaard, sino que ocurrió a la inversa, fue Michael Kierkegaard, antes llamdo Michael Petersen, quien al morir su esposa se casó con la sirvienta que era su amante y de quien nacería Sören. Y quien le relataba el sufrimiento de Cristo ante esa imagen agonizante fue su verdadero padre. Las razones por las que Jiménez Lozano atribuye en "El estudiante" la influencia paterna a un clérigo no los veo claras, aunque no sería desatinado pensar que de esa forma adquiere carácter eclesial el espíritu atormentado del cristianismo danés.

En cualquier caso el relato pone de manifiesto que el talente religioso de Kierkegaard está determinado por el carácter doliente y angustiado de origen infantil; es como si el ciclo cristiano se hubiese detenido para este influyente teólogo danés en el Viernes Santo (7). El cristianismo adquiere en él un sentido trágico y doliente que se aviene muy mal con el gozo voluptuoso y sensual de los amantes, sus verdaderos padres, cuyo lecho presidía ese Cristo agónico. Para el estudiante esta antítesis es incompatible y el dramatismo de una y la sensualidad de los otros produjeron esa reacción radical que la psiquiatría explica como consecuencia de "la influencia de esta imagen en los trastornos de su afectividad" (p. 37).

Mediante la nebulosa mental del protagonista, Jiménez Lozano presenta como indefinible, en su sentido último, esa zona comprendida entre lo

religioso entendido radicalmente y lo patológico afectivo, entre la fe y la locura. Los hechos narrados subrayan que el sentir religioso de Kierkegaard es una tragedia existencial de origen familiar, de la que al final se sintió curado: "Así que, ya completamente curado, pudo vivir tranquilamente sus últimos años" (p. 37) (8).

En los dos cuentos estudiados nos ofrece el autor dos personajes protestantes de compleja psicología religiosa y de estricta fidelidad ideológica. Llegan hasta los extremos de la tragedia con tal de evitar la perversión de su particular modo de ver la religión.

La gravedad de los asuntos, no sólo en estos cuentos, sino en toda la colección, es tal que difícilmente se puede calificar a esta obra de "libro ñoño y anciano que ni siquiera hace cincuenta años tendría ninguna gracia", como hace Constantino Bértolo (9). El jurado del Premio de la Crítica vio el libro con criterio distinto y le otorgó un premio merecido, opinión compartida también por Antonio Blanch (10), Luis Carandell (11) y el propio Delibes en su artículo citado.

NOTAS

1. En el "Prólogo" a La ronquera de fray Luis y otras inquisiciones, de Jiménez Lozano, Barcelona, Destino, 1973, p. 8. Sobre el talante religioso de este católico, véase "José Jiménez Lozano. Ensayista", de José María Gironella, Cien españoles y Dios, Barcelona, Ediciones Nauta, 1969, pp. 283-298.

2. Miguel Delibes, "Reconocimiento de un gran escritor", en El Comercio, de Gijón, 22 de julio de 1989, p. 50.

3. Tres cuadernos rojos, Valladolid, Ambito Ediciones, 1986, p. 200. La nota se refiere al año 1983. Pocas líneas más arriba nos ha dicho que en la comida que tuvieron como motivo de la presentación de Duelo en la casa grande "estuvimos hablando de Ojo Virule, pero sobre todo de Kierkegaard a propósito del personaje de un cuento que traigo entre manos: el Pastor Martín Martensen". Como veremos, éste es el protagonista del cuento "El grano de maíz rojo".

4. Barcelona, Anthropos (Ambitos Literarios), 1988.

5. Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos, Prólogo del P. Félix García, Madrid, Espasa-Calpe (Selecciones Austral), 1976, p. 167.

6. "Frío en la garganta" es otro cuento cuyo tema trata el suicidio de Judas por amor a Cristo (pp. 55-58). Y en Los cementerios civiles y la heterodoxia española (Madrid, Taurus, 1978) Jiménez Lozano recoge el drama atroz del capellán de Palacio, Javier Vales Failde, quien se suicidó el Viernes Santo de 1923 (p. 156, n. 27).

7. "Genio danés -le considera el autor- que tanto nos hace amar el espíritu atormentado del país que le vio nacer" (Retratos y soledades, Madrid, Ediciones Paulinas, 1977, p. 179).

8. En los últimos momentos de su vida Sören Kierkegaard también parece que se liberó de esa imagen sanguinolenta. El propio autor en Retratos y soledades, ya citaba, escribe: "Pero, en la agonía, su rostro se transfigura, hablando de Cristo, como si le hubiera llegado el alba de la resurreción, en vez de la hora de la muerte" (p. 177).

9. "Crítica hoy", en Leer, núm. 20, mayo de 1989, p. 51.

10. "El grano de maíz rojo, premio de la Crítica", Reseña, núm. 196, junio, 1989, p. 42.

11. "José Jiménez Lozano, un escritor de pueblo", El Independiente, 21 de abril de 1989, p. 36.

LUIS ANTONIO DE VILLENA

Este joven poeta y escritor (Madrid, 1951) publicó en 1986 un artículo en el ABC con el título de "Erasmo, en la lucha" (1). El articulista Villena elogia la figura del humanista de Rotterdam y subestima la persona y la obra del reformador de Wittenberg. Para Villena, Erasmo fue el iniciador de la Reforma que luego llevaría a término el *monje agustino*, "*por cierto, talentoso y recio, pero enormemente zafio y* populista".

Frente a él está el elegante intelectual que fue Erasmo. La contraposición no se da sólo en estas actitudes personales, sino que se eleva a campos más trascendentes. Uno de esos terrenos fue el de la ruptura de la cristiandad propiciada por Lutero frente a la reforma propugnada por Erasmo "*sin apartarse nunca de la iglesia de Roma*". Pero más relevancia que esto tiene hoy para Villena la contraposición que establece en el terreno del cosmopolitismo o del internacionalismo. Erasmo defendía una Europa unida por una cultura o una ilustración creciente de los pueblos frente al nacionalismo localista del populista Lutero:

> "El cosmopolitismo, el culto internacionalismo de Erasmo (elogiado y protegido por el Emperador Carlos) fue también vencido por la tromba terráquea de Lutero. Porque este hombre grueso, sanguíneo, absolutamente pegado al suelo (a su suelo) no sólo representó la Reforma que rompía y escindía, en religión, frente a la más conciliadora y tolerante de Erasmo. Representó además (y acaso principalmente) el triunfo del nacionalismo, de lo local alemán, del buen pueblo germánico que odiaba a los papistas, menos por ser papistas que por ser extranjeros y romanos. La Reforma protestante *fue un incendio de nacionalismo (que naturalmente desencadenó en* seguida otros similares) frente al espíritu europeísta y cosmopolitano de los humanistas, entre los que quizá Erasmo representó el más alto momento de apatridad razonada".

El también escritor, ensayista y poeta José María Pemán -recordemos- atribuyó a Lutero la invención del pasaporte. Se ha dicho demasiadas veces que Lutero fue un nacionalista. También el drma de José Camón Aznar. Sin embargo, los historiadores más serenos de su vida y del contexto que le tocó vivir no dejan de señalar que la protesta de Lutero no quedaba encerrada en los estrechos límites de una Nación o un Estado. Abarcaba a toda la cristiandad (2). Y no olvidemos que en lo que se refiere a la ruptura de la cristiandad, Teófanes Egido afirma que la retractación fue "la única opción" que Roma dio a Lutero (3). Efectivamente, Roma fue la que "le abocó al cisma" (4).

El vuelo de Lutero no era tan rasante o "terráqueo" como lo presenta Villena. Su Reforma superaba en ambiciones el localismo atribuido. Se elevaba sobre la alta esfera de la cristiandad supranacional sin desgarrarla. Otra cosa fue que los nacionalistas (Ulrich Hutten) aprovecharan el cisma, provocado por Roma, para dar satisfacción a sus pretensiones. La situación creada por irresponsabilidad de las delegaciones que para el caso Lutero hizo León X sirvieron de auxilio al nacionalismo (5). Luis Antonio de Villena ignora todo esto.

NOTAS

1. ABC, 29 de noviembre de 1986, p. 34.

2. Lucien Febvre escribe sobre los momentos iniciales del descubrimiento de la verdad que tuvo Lutero: "Cuando habiendo comprendido su certidumbre, emprendió la comunicación de su secreto, se dirigió a todos los hombres, no a sus hermanos de raza o de lengua" (Martín Lutero: un destino, México, Fondo de Cultura Económica, 1ª edic., 5ª reimpresión, 1983, p. 132).

3. "Lutero desde la historia", en Revista de Espiritualidad, 42, núm 168-69, julio-diciembre de 1983, p. 404.

4. Lucien Febvre, op. cit, p. 135. Otto Hermann Pesch, teólogo católico, afirma claramente que Lutero "no quiso dividir la Iglesia" ("Estado actual del consenso sobre Lutero", en Concilium, XI, núm. 118, septiembre-octubre, 1976, p. 286.

5. Lucien Febvre, Op. cit, p. 135.

JOSE ESTEBAN

José Esteban nació en Sigüenza y reside en Madrid desde 1956. Es más conocido como editor, crítico e investigador que como escritor de historias. Y en su caso podemos decir que éstas son fingidas y verdaderas al mismo tiempo. Inició su faceta de novelista en 1984 con El himno de Riego. Cuatro años más tarde dio a la luz La España peregrina. En los dos casos, Esteban novela a partir de episodios históricos del primer tercio del siglo XIX.

La España peregrina (1) es una narración histórica compuesta por dos libros independientes entre sí: "Unas páginas de Blanco White" y "El diario de Torrijos". El primero de ellos es el que nos interesa comentar.

El autor dispone en él la materia narrativa en forma de memorias apócrifas escritas por el sevillano José María Blanco White. El memorialista o cronista, ya en los últimos años de su vida, pretende recoger en ellas, y así rescatar del olvido, la vida y el talante del grupo de emigrantes españoles en Londres. Este grupo se vio obligado a dejar su patria al comenzar la segunda etapa absolutista de Fernando VII, después del ahorcamiento de Riego.

EL BLANCO DE LOS ODIOS CONVERGENTES

Ese grupo de desterrados políticos está formado por hombres pertenecientes a distintas profesiones liberales: abogados, militares, escritores, médicos, y sacerdotes, como Blanco. Tienen su punto de reunión en casa de "el divino", por elocuente, Argüelles, en las afueras de Somers Town, o en algunos cafés londinenses donde forman tertulias.

A todos estos emigrados los une en la brumosa ciudad la añoranza de la propia tierra y el deseo de libertad para su patria. El mismo Blanco también participa de esas dos notas comunes, a pesar de que no pertenece a

la misma clase que la formada por los emigrados de 1823. El canónigo Blanco ya residía en Inglaterra desde 1810. El motivo de su expatriación también es diferente. Mientras los liberales y románticos son exiliados políticos forzados, el sacerdote sevillano se considera a sí mismo un exiliado voluntario y un "emigrado de conciencia" (p. 47).

No obstante las notas comunes y los lazos que puedan nacer por el hecho de compartir un exilio ("todos los exilios tienen mucho en común", p. 30), entre Blanco y los demás nunca habrá una compenetración mutua. Las divergencias en el modo de establecer una libertad para España, tan querida por todos, son evidentes. Hablando con Argüelles, Blanco también manifiesta su deseo de ver una España libre. Pero para él, el modelo de estado de libertad es el que proporciona Inglaterra:

> "Yo deseo una libertad para España, siguiendo el modelo inglés. Pido y quiero que se limiten los excesivos derechos de la corona y que la libertad de conciencia, sobre todo, sea efectiva" (p. 76).

Y el modo de lograrlo también parece distinto. Ha de implantarse de forma mesurada, sin saltos bruscos, sin revoluciones.

Dentro del concepto libertad se alberga, la libertad de conciencia. De este modo asoma otra cuestión, la religiosa, que tampoco asocia íntimamente a Blanco con los otros emigrados. Y él es consciente:

> "Sé y supe bien que mis opiniones tanto religiosas como literarias, como patrióticas, a muchos de ellos les traían sin cuidado, pero uno debe llevar hasta el final, por doloroso que esto sea, su propio pensamiento" (p. 65).

Pero la verdad es que José Esteban no nos dice nunca cuáles son las opiniones religiosas de Blanco. El lector ha de suponerlas y esto es mucho suponer. Aparte esta deficiencia artística, las palabras anteriores ponen de manifiesto que Blanco es un hombre fiel a sus principios; y esta

lealtad personal será la que le mantenga en tierra extraña hasta el fin de sus días. Los emigrados anhelan volver a España y liberala, "cosa que a mí -añade Blanco- *me preocupaba, aunque mi deseo era no volver nunca*" (p. 71) (2). La falta de un verdadero espíritu tolerante en España estaba tan arraigada que le hacía percibir con claridad y, al tiempo, con tristeza que nunca le sería posible retornar. Se había exiliado por motivos de conciencia e iba en pos de un ideal que en España nunca podría encontrar.

Blanco White *se nos descubre inmerso en el grupo de emigrados como* uno más, pero muy distinto. Las diferencias eran profundas y suscitaban desacuerdos y hasta repudios:

> "Pero mis dolorosas evoluciones religiosas; mis errores y mis aciertos; mi peregrinación en pos de un ideal, con sed jamás apagada y siempre devoradora, intensa y hasta creciente, me temo que no existieron para los demás sino como elemento de estudio y desacuerdo, *cuando no de claro repudio.*
>
> Si a esto añadimos mi apasionada, aunque creo que siempre reflexiva naturaleza, todo sumado y añadido sin el más mínimo afán de comprensión, no produjo, entre mis compañeros de exilio, ninguna simpatía y, creo, que más bien manifiesta animadversión en la mayoría de ellos. Y así, del mismo modo que ya desde España muchos habían cooperado al olvido de mi obra y mi persona, no creo se enternecieran *ahora si supieran que yo, el incomprendido, lucho diariamente con* estas cuartillas para que hombres tan meritorios y tan conflictivos como yo no sufran, tal y como a mí me ha pasado, sobre sus propias carnes el viento del olvido que cuando sopla, entre españoles, mata" (p. 70).

Una dolorsa confesión personal que pone de relieve el carácter *conflictivo de Blanco y el muro de incomprensión y olvido que se alza en* torno a su persona, precisamente por esa condición particular de hombre sincero, inquieto y leal a sus principios (3). El exiliado de conciencia,

el hombre fiel a sus ideas, siempre en evolución, se convierte en el blanco donde convergen odios surgidos desde diversos puntos: españoles, franceses, ingleses, católicos y protestantes:

> "Porque bien sé que mi sincera actitud y mi afán de llevar hasta el final mi propio pensamiento, han provocado múltiples odios convergentes, que intentarán, si no lo han intentado ya, borrar el rastro de mi paso por la literatura española y hasta inglesa, que ahora es la mía. Los católicos, porque renuncié al estado eclesiástico. Los protestantes, porque, frente a su hipocresía, levanté mis aceradas críticas. Los franceses, porque fui uno, entre tantos otros escritores españoles, que combatí su malhadada invasión. Los ingleses porque, dicen, he socavado los cimientos de su iglesia nacional y los españoles, los míos, porque luché, y pienso pasados los años que con justicia, (sic) a la Junta Central y alcé mi voz en defensa de las colonias, ya que prefería verlas independientes a esclavas. Y en esto como en tantas otras cosas será la historia la que tenga y diga la última palabra" (p. 70).

Estamos ante uno de los fragmentos más enjundiosos de la novela en cuanto a Blanco como hombre complejo, en sí mismo y en relación con el ambiente donde vivió. Su pensamiento religioso y "peregrino" fue muy importante, pero en la novela, Esteban lo reduce en exceso, a nuestro juicio.

A lo que hemos visto habría muy poco más que añadir. Si quisiéramos ser exhaustivos en cuanto a este asunto se refiere, y siempre visto desde la perspectiva protestante, añadiríamos un detalle puramente anécdotico, cual es el hecho de que el canónigo Riego, hermano del militar ahorcado, que era un "consumado bibliófilo" (p. 53), le regale a Blanco un ejemplar "sobre los reformistas españoles" (p. 54). Y en fin, el mismo clérigo le permite leer el manuscrito de las memorias del militar Riego. Esto le reconfortó porque hizo posible "alejarme de los problemas religiosos que desde tiempo atrás me venían amargando" (p. 61).

Estos problemas religiosos tan graves y amargos nunca -insisto- se nos permite conocerlos. En principio se puede aceptar, puesto que Blanco se propone hablar "de los otros más que de mí mismo" (p. 62). Sin embargo, Esteban tampoco consigue ese objetivo. El lector nunca llega a conocer a ninguno de este puñado de emigrados. Oímos hablar de Argüelles, de Espoz y Mina, de Torrijos, de Joaquín Lorenzo Villanueva, de Antonio Puigblanch, de José Joaquín de Mora..., pero no somos capaces de reconstruir su personalidad, de abocetar su carácter. José Esteban, por medio de Blanco White, no consigue rescatar del olvido las figuras de estos emigrados. Y Blanco no llega a hablar ni de los otros ni de sí mismo.

Hay indicios de que el autor, Esteban, es consciente de este fracasado propósito. Son frecuentes las alusiones reconocedoras de que estamos ante unas "deslavazadas memorias" (p. 60), redactadas a "trompicones" (p. 83). Y en verdad la obra resulta defraudadora: promete un contenido que luego nos hurta (4). Y desde el punto de vista formal, no es reveladora de ninguna virtualidad artística. Ha querido abarcar mucho en poco espacio y parece que con poco tiempo.

NOTAS

1. Madrid, Mondadori, 1988.

2. Lo mismo ha dicho en la página 69, y dirá en la 73.

3. Goytisolo, ya lo dijimos, intentó hacer una justa promoción y valoración de la postergada literatura de Blanco.

4. Santos Sanz Villanueva también experimentó esta insatisfacción: "Los personajes, quizá por la brevedad de los textos, no terminan de manifestar la rica complejidad que tras ellos intuimos y quedan limitados al relato de sus anédotas que saben a poco" (Breve apunte en el suplemento Culturas, de Diario 16, 23 de julio, de 1988, p.X).

PEDRO CASALS

La última producción novelísitca española presenta con frecuencia obras de carácter histórico. El título finalista del premio Planeta de 1989, Las hogueras del rey, del barcelonés Pedro Casals (1944), se inspira en figuras históricas del siglo XVI para desarrolar una trama de misterio en torno al proyectado asesinato de Felipe II, promovido por su cuñada la reina Isabel I de Inglaterra (1).

El encargado de planearlo y llevarlo a cabo es un espía perteneciente a los "servicios de inteligencia" de su majestad británica, llamado Cristóbal Aveyro, un judío converso de origen portugués, pero de ascendencia castellana y con ciertos resentimientos sociorreligiosos surgido por la política antijudía practicada en España.

La acción de la novela arranca con un auto de fe celebrado en la Plaza Mayor de Valladolid el año 1578. En él se condena a tres reos "seguidores de la semilla del doctor Agustín de Cazalla, que fue confesor real y más tarde -según sus jueces- miembro de la corte del Diablo" (2). De estos tres herejes luteranos dos son hombres; el tercero es una joven llamada Magdalena Sánchez. Los varones abjuraron de su fe ante la inminencia de las llamas. Y en estos primeros momentos de la acción tan sólo se nos dice de ellos lo siguiente: "Uno de ellos era viejo y reincidente. El segundo, contumaz. Tenía el cabello claro, frisaba los treinta" (p. 11).

Sin embargo la joven se mantuvo firme en su fe. Apenas ha cumplido los 16 años y es sobrina de otro luterano que también fue condenado en auto semejante veinte años atrás y sin muestras de arrepentimiento. Se llamaba Juan Sánchez, y la sobrina parece de la misma madera:

"Es sobrina de Juan Sánchez, el que en tiempos fue sacristán del hermano de Cazalla. Ese fue quemado vivo también delante del rey...,

y de tal palo tal astilla..." (p. 9) (3).

Con la intercalación de planos temporales pasados y presentes el autor crea un ambigüedad entre la identidad de esos dos hombres luteranos arrepentidos y la de otros dos que aparecen después.

Efectivamente, para llevar a cabo el atentado, Cristobal Aveyro se sirve de dos ejecutores directos y que son seguidores de la religión reformada: un ciego y el sumiller de cava del rey, que además de protestante es un espía al servicio de Inglaterra e introducido en el mismo seno de la residencia del rey. El ciego, por resentimiento ante Felipe II, que condenó a su sobrina por luterana, y por su sentido justiciero, colabora en el plan atentatorio de Aveyro. Es el encargado de llevar al sumiller el anillo que contiene el veneno de solimán y arsénico que aquel empleado palatino despositará en la copa de Felipe II. El plan no tiene por qué fallar, piensa Aveyro; estos dos ejecutores lo harán bien:

> "Lo harán bien, tienen razones de peso. La sobrina del ciego fue quemada viva por luterana. El sumiller de cava es hijo de uno de los jardineros flamenco que Felipe contrató para que le plantaran macizos de flores... ¡Vaya forma de introducir en la Corte espías que han recibido órdenes durante años del que ahora mismo está en Londres por si la cosa sale mal y..." (pp. 159-160).

Sin embargo el plan fracasó y eso provoca la detención del sumiller. La tortura a que es sometido le obliga a delatar a los implicados en la trama criminal:

> "Dio nombres de gente menuda que compartía con él la 'herejía luterana', el de alguna de las familias de católicos ingleses que el duque de Alba había acogido en Flandes, el del ciego. Más tarde confesó ser espía de Inglaterra y dijo que le propuso envenear al rey un comerciante que acostumbraba a pasar por Castilla y se encontraba

ahora en Londres" (p. 228).

Poco a poco la luz sobre los luteranos de la novela se irá aclarando y podemos decir que hay dos grupos: el de los conjurados y el de los condenados en el auto con que se inicia la obra.

Los primeros no cumplen en la obra más función que la de ser los últimos eslabones de la cadena de colaboradores en el envenenamiento del rey. Cuando finalmente son detenidos los implicados en la conjura, el comportamiento del espía flamenco y el del ciego es bien distinto. El sumiller "confesó"; sin embargo el ciego sufrió el tormento con entereza y no lograon arrancarle ninguna declaración:

> "El ciego es el único de los conjurados que ha vencido el tormento -pensaba su majestad mientras examinaba las copias-. Ni con once vueltas de cordel ha dicho nada... Debe de ser cosa del diablo. En estos casos el fuego purifica... Quizá convenga esparcir sus cenizas para mayor seguridad y derribar su casa" (p. 250).

Ellos dos y todos los demás conjurados fueron condenados a las llamas en una nueva hoguera celebrada el año en que "entraron las tropas de Felipe II en Portugal" (p. 256), es decir, en 1581 (4).

Los condenados por herejes en el auto inicial de la obra soportan una mayor carga doctrinal. Las acusaciones que se les imputan contienen los aspectos del luteranismo más importantes de la obra. Y además pertenecen a la clase intelectual: "uno es maestro de gramática y el otro notario" (p. 243). De uno de ellos afirma el fraile que lee la inculpación:

> "- Y dijo que tenía certidumbre de su salvación y de estar perdonado por Dios por los méritos de la Pasión de Jesucristo, y porque él ya tenía a Jesucristo recibido por la fe, y que llamaba a esto vertirse de Jesucristo, porque ya estaban hechos miembros de Cristo y eran hermanos suyos e hijos del Padre por su

redención..." (p. 152).

Y un poco más adelante añade el fraile:

"- Este miserable reo dijo también que de Lutero tenía grande estimación y era santísimo, que se puso a todos los trabajos del mundo por decir la verdad; que no había más de dos sacramentos, el bautismo y la comunión; que en esto de la comunión no estaba Cristo del arte que acá tenían, porque no estaba Dios atado que después de consagrado no pudiese salir de allí; que idolatraban adorándole, porque no adoraban sino al pan; y que adorar el crucifijo era idolatría..." (p. 153).

En estas inculpaciones se remueven los aspectos fundamentales de la teología reformada que son: seguridad de salvación por la fe depositada en Jesucristo; reconocimiento de sólo los sacramentos del Bautismo y Santa Cena; negación de la presencia real de Jesús en los elementos de la comunión; rechazo de la confesión auricular como consecuencia de la relación directar entre Dios y el hombre; y negación del purgatorio.

Este sumario de principios protestantes no agota todos los aspectos que en la novela guardan relación con la religión reformada. Pedro Casals introduce también en algún momento la persecución inquisitorial de que eran objeto aquellas obras literarias sospechosas de herejía o claramente consideradas como tales. En este sentido es de interés ideológico (aunque artísticamente puede resultar forzada su inclusión) la colección de libros existentes en la biblioteca de Margarita de Mendoza, esposa del pañero segoviano José Cobos, implicado muy directamente en el atentado. Los más directamente relacionados con nuestro asunto se contienen en este fragmento en que hablan Margarita y Aveyro mientras éste se baña:

"Ella le mostró luego el opúsculo Carta a D. Felipe II y la Imagen del Antecristo traducido por Ochino.

- ¿Lo conocéis?

- He oído hablar de él. -Con alarma se dijo: 'Los inquisidores encarcelaron a Julianillo en Triana por distribuirlo... ¿será luterana la mujer de Cobos? Pero, no. El pañero me lo habría advertido'. Se remojó la cabeza y repuso-: ¿No es el que lleva el grabado del Papa y el ...?

Margarita asintió con gesto y le mostró la imagen del Papa de rodillas ante el Diablo.

- ¡Vaya estampa!
- Venga, dejaos ya de libros y venid al baño.
- Antes quiero mostraros un Catecismo, traducido del de Calvino, que fue mandado en paquetes lacrados a nobles de Castilla.
- No conocía tan peculiares procedimientos... ¡Vaya un regalo envenenado!

El 'envenenado' lo llevó al anillo de la esmeralda y permaneció lejos de allí hasta que Margarita se acercó con nuevos volúmenes.

- Ved el Sumario breve de doctrina cristiana de Juan Pérez" (p. 199) (5).

Estos ejemplares existentes en la biblioteca en la sombra que poseía la mujer del pañero Jose Cobos no los había adquirido por afinidad con el protestantismo. Son un legado de una amiga suya, cuya madre era alumbrada (p. 201). Sin embargo el fuego que ardía en el corazón de estas amigas era bien distinto al de los encendidos religiosos que sublimaban su existencia mediante la oración (p. 202).

También merece recordación la introducción en un pasaje de la novela de la actitud de los nobles ingleses respecto del trabajo, bien distinta de la que ostentaban la misma clase social española, llena de prejuicios,

que estimaba el trabajo como deshonroso e indigno de los nobles. (De esta actitud la novela picaresca nos da buenos ejemplos). Cristóbal Aveyro, judío, de ascendencia española y resentido por su expulsión, hace esta reflexión:

> "La nobleza de estas tierras no sólo es dueña de casi todo, sino que encima considera un desprestigio ser mercader o cualquier empresa que se aleje de la caza y la ociosa vida cortesana -observó Cristóbal Aveyro con tristeza-: Muy al contrario de los nobles ingleses que ven los negocios como algo dignísimo y están volcando sus caudales en eso. Tan prudentes señores van a traer gran prosperidad; por eso lucho por el triunfo de la fe y la política de Isabel de Inglaterra" (p. 105).

Llegamos así al final de nuestra consideración sobre los aspectos protestantes existentes en Las hogueras del rey. En esta novela podemos decir de forma sumaria que se ejerce sobre esta religión una férrea persecución tanto en las personas como en las obras no conformes a ortodoxia católica. Y al mismo tiempo se apunta a la mentalidad social de la época que consideraba el trabajo manual y los negocios como actividades deshonrosas. Este prejuicio laboral contribuiría con otras causas a la decadencia económica y social que nos muestra el siglo XVII español (6). Por el contrario, al capitalismo lo impulsaría el calvinismo.

Esta persecución inquisitorial que vigila y persigue implacablemente la heterodoxia protestante podía hacernos pensar que el monarca guardaba celosamente la ortodoxia cristiana. Si bien no ocurre así. Pedro Casals resalta la ironía que supone el hecho de que mientras se sofoca todo signo de protestantismo, a instancias del rey y con sanción del mismo, es el propio monarca el que da muestras palpables de un apartamiento de la ortodoxia para caer en la superstición, al menos mediante el pensamiento íntimo (pp. 86, 165 y 193).

Esta contradicción no se limita al campo puramente religioso. La

moralidad sexual del rey y de los cortesanos más próximos es también ejemplo de esa doblez e hipócrita proceder. Según la princesa de Eboli, Felipe II fue su amante y padre de su hijo mayor, Gonzalo (p. 37 (7). Y si a fray Vicente de Mesa se le ejecuta en efigie por actos de sodomía (p. 150), Antonio Pérez, secretario del rey, sodomiza a la princesa de Eboli (p. 80).

La obra traza de este modo un panorama crítico de la vida cortesana, con sus intrigas y ambiciones; y de la sociedad de la segunda mitad del XVI, presidida por un rey que alterna un visceral antiprotestantismo con una postura religiosa mezcla de superstición y escrúpulos de conciencia. Y a pesar de la vigilancia extremada con que se seguía al luteranismo, el cedazo inquisitorial no logró impedir la filtración de elementos de esta fe en el seno mismo de la residencia escurialense del monarca.

Con estos materiales, y otros que no son de nuestra incumbencia, el autor crea una intriga que se mantiene indeclinable en toda la narración de la anécdota. Sin embargo la obra no es un logro artístico. Consigue cautivar la atención del lector, pero carece del nivel literario digno de una obra de arte. Pedro Casals no ha logrado recrear el estilo propio de la época que escoge para sus personajes. Es más, a veces cae en anacronismos tan gruesos como hablar de "servicios de inteligencia" (p. 73), o de "red de espionaje" (p. 17), y otras expresiones ajenas a los registros lingüísticos del siglo XVI: "¿Es por eso que no puede regresar el hermano de Margarita?" (p. 182) (8). En general, podemos decir que es obra para consumo de lectores poco exigentes.

NOTAS

1. En una breve entrevista recogida por el diario El Mundo, el autor declaraba: "Felipe II tuvo dos atentados contra su vida. Isabel de Inglaterra era una de las más interesadas en su muerte" ("Pedro Casals", El Mundo, 15 de noviembre de 1989, p. 34).

2. Las hogueras del rey, finalista Premio Planeta 1989, Barcelona, Planeta, 1989, p. 8. A partir de ahora, señalaré la página de las citas en el cuerpo del texto.

   Agustín de Cazalla fue sentenciado a morir en la hoguera, pero su retractación cambió el género de suplicio: fue agarrotado y su cuerpo convertido en ceniza. Este auto tuvo lugar el 21 de mayo de 1559. Menéndez y Pelayo dice que este auto fue "más solemne que cuantos hasta entonces en España se vieran" (Historia de los heterodoxos españoles I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1967, p. 951).

3. Juan Sánchez era natural de Astudillo (Palencia) y criado de Pedro de Cazalla, según información de Menéndez y Pelayo, Op. cit. I, p. 944. Por la misma fuente sabemos que fue condenado en un segundo auto de fe contra luteranos celebrado el 8 de octubre del mismo año de 1559. De los doce relajados, sólo dos fueron quemados vivos: D. Carlos de Seso y Juan Sánchez. De la contumacia de Sánchez da fe este espeluznante final que nos cuenta Menéndez y Pelayo: "Estando medio chamuscado, se soltó de la argolla y fue saltando de madero en madero, sin cesar de pedir misericordia. Acudieron los frailes y le persuadían que se convirtiese. Pero en esto alzó los ojos, y, viendo que D. Carlos se dejaba quemar vivo, se arrepintió de aquel pensamiento de flaqueza y él mismo se arrojó en las llamas" (p. 965).

4. Menéndez y Pelayo niega que "en ese año ni en muchos antes ni después hubo en Valladolid auto contra luteranos" (Op. cit.I p. 966). Y contradice la referencia que en este sentido hace Cipriano de Valera en el Tratado del Papa y de la Missa.

   Por su parte José Alonso Burgos afirma también categóricamente: "Dos son los autos de fe que se celebraron en Valladolid contra los luteranos: el 21 de mayo y el 8 de octubre de 1559". (El luteranismo en Castilla durante el siglo XVI. Autos de fe de Valladolid de 21 de mayo y de 8 de cotubre de 1559, Madrid, Editorial Swan, 1983, p. 104.

   A la luz de estas fuentes tanto el auto de 1578 con que se inicia la novela como aquel en que se condena a los conjurados, entre ellos el ciego y el sumiller, parecen invención.

5. Julián Hernández, a quien por su pequeñez llamaban Julianillo, prestó una gran ayuda a la propagación del protestantismo en Sevilla por

donde esparcía opúsculos y nuevos testamentos provenientes de Ginebra a España. Menéndez y Pelayo escribe en su Heterodoxos: "Según una relación manuscrita que poseo, la congregación fue delatada por una mujer, a cuyas manos llegó, por error de los encargados de la distribución, un ejemplar de la Imagen del Anticristo, libro herético de los que repartía Julianillo Hernández" (Op. Cit II, p. 78). Y en nota al pie añade este detalle que cuadra con lo reproducido por Casals en el fragmento citado: "Todas las señas convienen: 'Al principio traía estampada el Papa arrodillado a los pies del demonio (...)".

Del otro escritor mencionado, Juan Pérez, Menéndez y Pelayo afirma que es un "elegante escritor", aunque la obra citada en la novela es para el gran santanderino obra de poca monta, caso de que sea suya. (Vid. Op. Cit. II, pp. 90 y 93.)

6. Santiago Sobrequés escribe sobre este particular: "Los viejos prejuicios sociales que estigmatizaban el trabajo manual y el comercio como indignos de los nobles, cada vez más en desuso en Europa, persistieron en la Castilla de la época imperial y aun fueron confirmados por las leyes (deshonra legal del trabajo). Esto apartó del trabajo activo no solamente a los hidalgos [...], sino también a muchos elementos de las clases inferiores que repudiaban el trabajo para parecer nobles" (Historia de España Moderna y Contemporánea, Barcelona, Vicens-Vives, 2ª edición, 1967, p. 161). Véase también sobre este particular la teoría de Américo Castro: De la edad conflictiva. Crisis de la cultura española en el siglo XVII, Madrid, Taurus, 3ª edic. muy ampliada y corregida. 1972, p. 176 entre otras.

7. Manuel Fernández y González dedicó varias obras a novelar este período de nuestra historia y en La esclava de su deber hay un capítulo dedicado a "Felipe II como amante". En el se dice también que el rey tuvo un hijo con la Eboli, reconocido y titulado por él como duque de Pastrana (La esclava de su deber. Memorias de Antonio Pérez, I, Madrid, Guijarro, 1865, p. 171).

8. El Manual de español urgente, al cuidado de la Comisión Asesora de la Agencia EFE, Madrid, Cátedra, 4ª edición corregida y aumentada, 1985, en el partado, 6.10, p. 45, considera viciada la expresión es por eso que. Aprovecho la nota para señalar las críticas periodísticas hechas a la novela. La más severa y justa de todas las que han llegado a mis manos pertenece al profesor Santos Sanz Villanueva, "Intrigas y amores", en Libros, suplemento semanal de Diario 16, nº 44, 16 de noviembre de 1989, p. 1. Leopoldo Azancot también la reseñó: "Más allá del ayer. Una novela histórica sobre Felipe II", en el diario El País, del 19 de noviembre de 1989 dentro del suplemento Domingo/Libros, p. 15. Lo mismo hizo Marc Soler en La Vanguardia. Libros, 17 de noviembre de 1989, bajo el título "Entre el best-seller y la literatura de género con prestigio reconocido", p. 5.

El Blanco y Negro, semanario de ABC, del 26 de noviembre de 1989, publicó una entrevista con Pedro Casals, firmada por Almudena Guzmán: "Pedro Casals", pp. 95-98.

CAPITULO II: EN EL TEATRO

GUILLERMO FERNANDEZ SHAW

En 1958 se celebró el cuarto centenario de la muerte de Carlos V. El escritor teatral, zarzuelista principalmente, Guillermo Fernández Shaw (1893-1965) hace una aportación a esta conmemoración con la obra Carlos de España (1). Está formada por un conjunto de estampas teatrales que evocan en verso la vida de Carlos V.

La obra se divide en dos partes separadas por el año 1521, fecha en que tuvo lugar la comparecencia de Lutero ante la Asamblea de Worms, pocos meses después de que Carlos V hubiese sido coronado emperador en Aquisgrán (2). Cada una de estas partes está integrada por diez cuadros que recogen otros tantos episodios de la vida de Carlos como monarca y como emperador. El último de la primera parte se refiere a esa comparecencia en 1521 de Lutero ante él. Y como todas las demás estampas, ésta mantiene una independencia argumental dentro del mosaico evocador.

El año 1521 marca un hito importante en el decurso biográfico de Martín Lutero, porque tanto el Papa como el Emperador ponen, mediante bula y edicto, su persona fuera de la comunidad religiosa y civil (3).

Para Lucien Febvre, el hecho de la presencia de Lutero frente al flamante Emperador es "una historia preciosa para el conocimiento íntimo de Lutero" (4). Pero la estampa teatral dibujada por este escritor no servirá para ejemplificar el juicio del historiador. Veamos.

El cuadro comienza cuando los acompañantes de Carlos están esperando la llegada de Lutero a la segunda parte de la convocatoria que había quedado interrumpida el día anterior. Conversan acerca de su asistencia o no. Estos diálogos, que tienen una función introductoria principalmente, harán referencia después a los problemas políticos que España tiene con

Francia, que ha penetrado con sus ejércitos en Navarra y ha atacado las guarniciones españolas en Italia.

Se da la noticia de la aproximación de Lutero,y Carlos manda reanudar la sesión interrumpida. Comienza el interrogatorio a cargo de monseñor Juan Eckio (5), quien le hace las dos preguntas conocidas acerca de la autoría de una relación de obras luteranas y sobre su disposición para la retractación. Lutero responde afirmativamente a la primera. Respecto de la segunda, sólo admitirá la retractación si se le demuestra su error por medio de la Escritura y sólo por ésta, pues no admite, y así lo manifiesta, en materia de doctrina ni la autoridad papal ni la de los concilios.

Oída la postura del fraile que se mantiene fiel a su conciencia, Carlos, de forma autoritaria, da por finalizada la sesión e inmediatamente hace saber a la Asamblea su firme decisión de poner vida y alma en la defensa de la fe católica contra la herejía.

Esta breve anécdota se estructura en tres parte. La primera en la espera, constituida por las conjeturas sobre Lutero y una referencia a la política exterior española. Está escrita en romance octosilábico. La segunda la constituye el interrogatorio, compuesto en versos de siete y once sílabas que forman una silva. Y la tercera es la determinación imperial, y para la que el autor se reserva significativamente el romance heroico.

El tema más sobresaliente del cuadro es el interés religioso que demuestran los protagonistas. Pero el tratamiento que el autor da al suceso no es imparcial. Ya el título, "Carlos frente a Lutero", sugiere la oposición frontal que el Emperador va a mantener contra el padre del protestantismo. Pero no es una oposición avasalladora ni repentina. Al principio vemos que el Emperador se muestra como un rey prudente y moderado, condescendiente con Lutero. Le ha otorgado un plazo de un día solicitado por el monje rebelde para responder ante el Emperador. Incluso

el Monarca llega a decir que quiere dejar libre a Lutero para que defienda su error (p. 87). En la realidad este gesto es pura palabrería política.

Como lo exigía un caso de tanta transcendencia política como el de la desobediencia de Lutero, la cuestión había sido tratada ya por la Asamblea. La Dieta de Worms tuvo lugar los días 17 y 18 de abril de 1921. Pero ya el 13 de febrero del mismo año, el nuncio Aleandro había pronunciado un largo discurso proponiendo las medidas convenientes para atajar las consecuencias perturbadoras de su doctrina. Y Carlos tenía también un edicto redactado que había presentado a la Asamblea en el que ratificaba el anatema que había sido dictado por el Papa. Por razones de orden social y político, la Asamblea consideró oportuno dar audiencia a Lutero *antes de proceder contra él. Pero el edicto estaba redactado.* Por tanto, atribuir a Carlos ese talante magnánimo de "dejarle libre la defensa de su error" (p. 87) es pura falacia (6).

Y en verdad que la comparecencia de Lutero no es una defensa de su doctrina sino que en ella tiene que responder a dos cosas: por un lado a la pregunta de si son suyas las obras que se le muestran; y por otro a si desea manifestar su retractación. Sobre esta doble cuestión la respuesta de Lutero es firme:

"¿Por qué confesarlo? ¡Mías son!" (p. 89).
Y a la segunda pregunta responderá:

"¿Retractame? ¡Jamás! Tengo pensado
bien lo que escribo, para rechazar
ni una frase siquiera. Y hasta el día
que alguien llegue hasta mí en la Sagrada
Escritura y, en pugna razonada,
me venza y me convenza en la porfía
no puedo rechazar cosa ninguna" (p. 89).

A continuación, Lutero rechaza la autoridad papal y de los concilios

y eso provoca la indignación del Monarca, el cual, ante la postura irreductible del monje, da por finalizada la Dieta. Y no vemos que Lutero haya tenido oportunidad de "hacer la defensa de su error".

Carlos I pondrá fin al cuadro declarando públicamente estar dispuesto a poner la vida, el alma y su autoridad en lucha contra el hereje.

Fernández Shaw falsea la realidad de los hechos al presentar la transigencia de un emperador prudente y magnánino. Pero, por la intransigencia de un fraile víctima de una ceguera delirante" (p. 84), se ve obligado a declararle la guerra.

El léxico utilizado en los juicios valorativos que califican a Lutero dibuja un carácter colérico, terco e infernal: "furia en el alma" (p. 84); "ceguera delirante" (p. 84); "torpe rebeldía" (p. 89); "desgraciado" (pp. 89 y 91); "rebelde contumaz" (p. 91) y "poseído por una incurable cólera infernal" (p. 92).

Quisiera apuntar finalmente que este cuadro, en su brevedad, presenta ciertas deficiencias o fallos. Ya hemos señalado la inconsecuencia y falsedad entre la declaración del Monarca y la realidad de su conducta, que corta bruscamente el desarrollo de la Dieta sin oír la defensa doctrinal. Pero además Carlos se refiere en una ocasión a Lutero como "fray Martín" (p. 84), y luego cuando fray Martín aparece en escena, el autor acota lo siguiente:

> "*Entra fray Martín Lutero (34 años)* [...]. *No viste hábito, sino* sencillo traje negro de la época. En la mano mantiene también una gorrita también negra" (p. 87).

En esas palabras la edad atribuida es tres años inferior a la que verdaderamente tenía Lutero en 1521. En el detalle de la vestimenta también hay infidelidad histórica. Ricardo García Villoslada recoge una relación anónima escrita en Worms poco después del 16 de mayo en la que

el fraile agustino cuando entró en la Sala llevaba el hábito: "Traía vestido un hábito de la Orden de San Agustín con su cinta de cuero; la corona grande y recién hecha" (7). ¿Deberá interpretarse esta diferencia de Fernández Shaw como un signo de rebeldía por parte de Lutero?.

En el plano formal no hallamos ningún logro expresivo en los versos. En definitiva este cuadro, integrado en una obra de circunstancias, es tan parcial en el fondo como insignificante en la forma. Lutero está visto desde la perspectiva católica tradicional. No se nos enseña el corazón penetrado por Dios que Lutero llevó a la Dieta. Su actitud no fue terquedad y contumancia infernal sino una valentía dimanada de la fe en Dios y de la necesidad de dar testimonio de esa fe (8).

NOTAS

1. Carlos de España. Evocación de una vida imperial, Madrid, Langa y Cía, 1958.

2. Carlos fue coronado emperador el 22 de octubre de 1520 y la primera Asamblea se celebró para presentarse ante las autoridades políticas de sus estados y ciudades el 6 de enero de 1521. Poco más de un mes depués, el 13 de febrero, la Dieta empezaba a ocuparse del asunto de Lutero. (Ricardo García-Villoslada, Martín Lutero I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (Maior), 2ª edición, 1976, pp. 534 y ss.)

3. Por la bula Exurge, Domine se condenaba la doctirna, no la persona, de Martín Lutero. Esta bula fue impresa el 15 de junio de 1520. Por la Decem Romanum Pontificem, firmada por León X el 3 de enero de 1521, se excomulgaba expresamente al fraile Lutero (Ricardo García-Villoslada, Op. cit.,I, p. 525).

4. Martín Lutero: un destino, México, Fondo de Cultura Económica, 1ª edición, 5ª reimpresión, 1983, p. 162.

5. Este nombre aparece adaptado a la fonética española. Se trata del Provisor General de arzobispado de Tréveris Juan Von der Ecken. Y según James Atkinson, "no es el oponente de la disputa de Leipzig, sino el canciller de la diócesis". Lutero y el nacimiento del protestantismo, Madrid, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo), 2ª edición, 1980, p. 395, nota 4 del capítulo 5.

6. Así lo confirma Lucien Febvre, Op. cit., 164 y García-villoslada, Op. cit., I, p. 548 y 564.

7. Op. cit., I., p. 563. James Atkinson, por su parte, hace notar el hecho de que Lutero en esta ocasión quería manifestar su condición de clérigo cuando escribe que "fue a que le cortasen el pelo para que se le notase claramente la tonsura". Op. cit., p. 230.

8. Lucien Febvre, Op. cit., pp. 162 y 166.

JOSE CAMON AZNAR

El polifacético zaragozano José Camón también se ha acercado a la figura de Lutero de una manera literaria. Su faceta principal es la de catedrático e historiador; no obstante en su vertiente literaria encontramos tres manifestaciones: dramaturgo, novelista y poeta. Bien es cierto que esta actividad literaria ha quedado ensombrecida por la académica y erudita. Por eso sus obras literarias son poco conocidas, y la bibliografía dedicada a su estudio, escasísima (1).

De toda su producción, sólo nos interesa Lutero, un drama publicado en 1969 por Espasa-Calpe formando volumen con otros dos: Hitler y Ariadna.

La obra esta dividida en dos actos: el primero podemos considerarlo como el de la rebelión de Lutero; el segundo es el de la soledad del rebelde.

LA REBELION DE LUTERO

La pieza comienza con una escena en que el joven Martín, a consecuencia de la experiencia del rayo que le atemorizó poniendo en riesgo su vida, ha decidido entrar en el convento de los agustinos. Por el diálogo que mantiene con otros dos jóvenes antes de entrar en el convento, sabemos que es un hombre temperamental, ardiente, soberbio, de espíritu rebelde y consciente de haber llevado una vida pecaminosa. Su entrada en el convento pretende sepultar su pasado y expiar los pecados.

Pero en el covento, el joven profeso se da cuenta de que no puede apagar esas tentaciones de la carne en la que tantas veces cayó cuando era estudiante. La paz buscada tampoco la encuentra en los claustros. Ansiedad, desasosiego y tormento espiritual y carnal carcomen el alma de este joven fraile.

Las dos escenas primeras, la preclaustral y la que nos lo presenta ya como fraile agustino, tienen el fin de reflejar el talante apasionado, temperamental e insatisfecho del que va a ser el rebelde contra Roma.

Esta alma atormentada de fray Martín que no vive con placidez la fe del Evangelio ve una vía de salida de esta atormentada existencia cuando unos hermanos de la orden le solicitan que denuncie los abusos que se cometen en el pueblo con la predicación de las indulgencias. He aquí la proposición de los frailes y la respuesta del hermano Martín:

> "FRAILE II.- Reconquista tu alma y tu fe. Aquí tiene unos hombres que están profanando su misma doctrina. Y la tuya. Expúlsalos del templo con el látigo de tus palabras.
>
> LUTERO.- (Ensimismado) Sí; quizá esta lucha pueda ser mi salvación. Con la doctrina de Cristo combatiré esas blasfemias. Y el Papa retirará a sus predicadores" (p. 114) (2).

Camón pone al comienzo del drama dos elementos sobre los que apoya el argumento y la intención de su obra: por un lado, el temperamento agitado de Lutero y por el otro la circunstancia exterior. En la combinación de estos dos fundamentos dramáticos sustenta Camón la rebelión. La denuncia de las indulgencias va a ser excusa en Lutero para buscar una salida a su situación personal. En el fondo, el deseo de Lutero no es tanto contender con el Papa para reformar la Iglesia como buscar una salvación a su existencia conflictiva mediante la revolución (3).

En el año 1511 Lutero viaja a Roma con ese propósito. En el vestíbulo del Vaticano el dramaturgo hace que Lutero se encuentre con Miguel Angel, que se hallaba pintando la Capilla Sixtina. Camón enfrenta en el encuentro dos mentalidades: la de Lutero, sobria, reconcentrada, con la mirada puesta hacia dentro; y la de Miguel Angel, que considera la forma y la belleza de arte como medios emergentes de ese fondo. Pero el monje alemán está seguro de que "sólo en el fondo del alma se puede encontrar el semblante de Dios,

lo demás es cieno" (p. 119) (4).

Después de este diálogo previo, Lutero se adentra en la sede pontificia, pero le recibe un cardenal y no el Papa como él deseaba. En esta entrevista hay de nuevo enfrentamiento. El cardenal defiende la predicación de las indulgencias como un medio para recaudar los fondos necesarios para la creación de un templo cuya magnificencia sirva para alabar a Dios. Pero la postura de Lutero es bien distinta: "Mi Dios está en un centro de mi alma y allí le adoraré y le adorarán los ángeles" (p. 121).

Lutero no ha conseguido el propósito con el que viajó a Roma. De nuevo en el convento, se encuentra contrariado por no haber logrado su objetivo. Uno de los frailes le anima a que dé un paso adelante para romper las cadenas que los unen con Roma. La rebelión está decidida:

> "LUTERO.- Sí; yo muerdo la manzana de la rebeldía. Y amo a los hombres altivos. Y a mi lado quiero a los nobles altivos. Y a los creyentes que no se asusten de oír la voz de Dios con sus débiles oídos. Y a los que dialogan con Cristo en el fondo de su alma" (p. 124).

Este desafío a Roma, que en palabras de Lutero es sólo apto para los hombres altivos y valientes, se hará público en el gesto de la fijación de las noventa y cinco tesis (5). Las consecuencias derivadas de este gesto de rebeldía serán la fragmentación de la verdad en tantas partículas como individuos. De este modo se alza la posibilidad de que surjan profetas y ambiciosos. El mundo se desgarra y, según Camón, Lutero es su agente (6). Nos parece oír la voz del propio dramaturgo cuando, después de clavar las noventa y cinco proposiciones, habla la Discordia:

> "LA DISCORDIA.- Apartaos. Este es mi trono. El trono de la Discordia. Sobre estas puertas cerradas yo dominaré el mundo. Cada hombre, un anticristo. Cada hombre, una revelación. Con ambiciones tan distintas

como su alma. No hay cataclismo de astros chocando, como estas ambiciones que convertirán el mundo en un inmenso incendio. Ya avanzan los profetas. Viene cada uno con su verdad y con sus condenaciones. Profetas furiosos, exterminadores.

No, no se rasgó el velo en la muerte de Cristo. Es ahora, es Lutero el que lo ha desgarrado [...]. Se ha desgarrado el velo, las conciencias de los pueblos. Avanzan los profetas exterminadores. Cada uno con su verdad. Cada uno con su destrucción" (p. 129).

Para Camón, la Reforma parece que abrió las puertas a cualquier individuo ambicioso y rompió los cauces de contención ideológica.

Si las tesis fijadas en las puertas de la iglesia suponen el desafío a la autoridad papal, la presencia de Lutero en la Dieta de Worms consituye el deafío a la autoridad civil. Camón nos presenta a Lutero ante la puerta de la Dieta rodeado de una cohorte de nobles dispuestos a seguirle. Y tanto los nobles como Lutero buscan la libertad frente al poder. Pero Lutero aparece utilizando el sentimiento nacionalista, imperante entonces en Alemania, para lanzar a los nobles contra el Emperador, pues les dice: "He proclamado la libertad frente a Roma. Vosostros tendréis que proclamarla frente al César" (p. 130). Y como un jefe militar, añade un poco después: "Sobre nosotros pesa el yugo de Dios y de la espada. De ellos tenemos que libertarnos" (p. 130).

Con este otro desafío cierra el dramaturgo el acto I, que nosotros llamamos de la rebelión. Con estos dos gestos de rebeldía Lutero coloca al hombre en relación directa con Dios y capitanea el nacionalismo (7). Vemos así que el rebelde apadrina a los "hombres altivos", tanto en el plano espiritual (los creyentes valientes) como en el político social (los nobles ambiciosos). De este modo se cumple aquella apelación que hizo en los momentos previos al desafío público del Papa, y que decía: "A mi lado quiero a los nobles altivos y a los creyentes que no se asutan de oír la voz de Dios".

LA SOLEDAD DEL REBELDE

En el acto II Camón escenifica la soledad del rebelde. El convento de Wittenberg está casi vacío. Los monjes han huido para evitar "el fantasma del monje maldito" (p. 134). En la soledad conventual Lutero intenta dialogar con Dios, con ese Dios personal cuyas imágenes despreció y cuyo representante en la tierra derribó. Pero Dios no le oye. En medio de esa soledad, y en un estado de exaltación, de duda, de ansiedad interior y mordido por la sensualidad, Lutero hace una llamada a los fornicarios, a los orgullosos nobles y a los filósofos, es decir a todos los de espíritu insumiso:

> "LUTERO.- [...]. Yo llamo a todos los rebeldes del mundo. ¡Venid aquí los fornicarios, los altivos, los que os encerráis en la noche y en la conciencia! Abrazaos también a vuestro demonio! ¡Qué vuestros pecados iluminen el mundo!" (p. 135).

Estos tres caracteres acudirán a su llamada representados en un fraile, en un noble y en un filósofo. Uno por uno irán exponiendo su pecado, para finalmente reconocer Lutero ante ellos que la absolución está en sus propias palabras, y la expiación, en la fe:

> "LUTERO.- Vuestras mismas palabras os absuelven. Cada uno es juez de sí mismo. Y si vuestra carne se abrasa, que arda también el alma en ese incendio. Y si vuestra ambición es de águila, que su pico desgarre lo que se arrastra por el suelo. Y si vuestro pensamiento ha roto todos los límites, yo os traigo la libertad para que se pueda volar más allá de los Cielos y de los Infiernos. Y yo os digo a todos vosotros, a los fornicarios, a los altivos, a los recluidos en la cárcel de su conciencia, que sólo la antorcha de vuestra alma podrá iluminar esa noche terrible de vuestros pecados. Con la fe podréis expiarlos. Con sólo la fe porque la palabra de Dios habita en vuestra alma" (p. 136).

El aislado monje de Wittenberg es síntesis encarnada de los tres, pues dice: "Los tres vivís mucho más fieros en mi carne en mi sangre y en mi pensamiento" (p. 137).

Después de que ya conocemos el alma conflictiva de Lutero, su naturaleza concupiscente y su temperamento; después de que hemos visto que ha buscado en el desafío doble de su rebeldía una salida a su situación personal, Camón nos presenta ahora el fundamental principio doctrinal del pecca fortiter ¿No muestra tal formulación teológica, así presentada, una invención para justificar su conducta? Es lo que parece desprenderse del drama. Y esta visión de lo doctrinal, a posteriori de lo psicológico-sexual, emparenta a Camón con el padre Denifle (8).

Con esta triple apelación vemos que Lutero amplía la modalidad psicológica de los que militan bajo su bandera. A los "hombres altivos", en la doble vertiente de los que no soportan la tiranía de las ideas ni la servidumbre de los césares, hay que añadir un tercer tipo: el de aquellos que están dispuestos también a liberar sus instintos. Por eso cuando Catalina, la monja que también huyó de su convento, entre en el habitáculo de Lutero, y ambos confiesen su pasión mutua en un encendido abrazo, Lutero afirmará: "Ahora es cuando siento mi obra completa. He liberado el pensamiento. Libero ahora a mis instintos" (p. 139).

Y por eso también, porque en los que militan en sus filas no caben más que los altivos, Lutero rechazará a los sumisos campesinos que acuden a él pidiendo mediación para liberar su condición. El tono despectivo con que los despide deja claro su desprecio por los serviles y su sintonía con los "fuertes y altaneros", con los "hombres altivos":

> "LUTERO.- Callaos ya. Voces de muerto son las vuestras. Sois desdichados como reptiles. Nunca podréis levantar vuestro cuerpo, y ni siquiera vuestros pensamientos, de esa tierra que es vuestra cárcel. Dios ha dispuesto la luz y la sombra, ha dispuesto también

los fuertes y los esclavos. Y mi doctrina tienen que sostenerla sobre el mundo los hombres fuertes y altaneros. Los que no soportan la servidumbre de las ideas ni de los Césares. Seréis vencidos ahora y siempre. Formáis un ejército de harapos que sólo sabe pedir justicia. Y a mi lado tienen que estar los ambiciosos de poder, los fuertes capaces de liberar sus ideas, sí, pero también sus instintos" (pp. 141-142).

Los desasistidos y humildes campesinos le recriminarán a Lutero su proceder como rebelde, que se ha caracterizado por buscar doctrina a su carácter y a su pasión, pero sin lograr aquietar su corazón y llegando a la más absoluta soledad.

"CAMPESINO III.- Te quedarás sólo con tus triunfos.Has impuesto la Ley de tus pasiones. Pero esas pasiones, como perros hambrientos, han ahuyentado la paz de tu corazón solitario" (p. 142).

Ahora al final encontramos ese Lutero que ha llevado a cabo la Reforma sumido en un pavoroso aislamiento existencial. Residente en un convento deshabitado, Camón nos lo presenta deseoso de sentir el abrazo fraterno que no tiene y añorante de la anterior forma de vida comunitaria. Después de despedir a esos campesinos solicitantes, "reptiles" a quienes devorará el "pico" (p. 136) ambicioso de los nobles, Lutero hace esta abatida reflexión:

"LUTERO.- [...] Pero cuando ellos caen unos brazos de hermano los recogen. Y yo estoy solo... Me enloquecen esos cantos corales de los monjes, que tengo siempre en los oídos... Y la palabra hermano, que se muere en mis labios" (pp. 142-143).

Lutero buscó apaciguar su intranquilidad espiritual con la denuncia de las indulgencias y se adentró por una senda que le ha llevado al más absoluto aislamiento. En esa soledad que le cerca y le sepulta, confiesa a Catalina estas sobrecogedoras palabras: "Nos hemos desgajado de los

hombres y del mismo Dios. Solos estamos. En pie. Pero cadáveres" (p. 144). Halla así cumplimiento la imprecación que le hizo el fraile III en el momento en que Lutero manifiesta en Erfurt su decisión de desafiar al Papa: "La soledad será tu condenación. Y eternamente solo te sentirás entre los solitarios que te rodean" (p. 125).

De las palabras dirigidas a Catalina se desprende que no sólo Lutero con su rebelión se ha separado de los hombres, sino también de Dios. Lutero -y sus seguidores- son hombres a quienes se les impone la tarea de buscar a Dios en soledad e individualmente. También esta carga de tener que conquistar la verdad en solitario fue anunciada por otro fraile, ahora de Wittenberg: "Desde ahora cada verdad una conquista. Cada idea una lucha" (p. 133). Y efectivamente Lutero pronuncia en el parlamento final de la obra estas palabras a su esposa: "Ahora aléjate, mujer. Este terrible momento es sólo mío. Tengo que contender con Dios en esta terrible noche que me envuelve" (p. 146).

Estamos otra vez en el punto de partida: el Lutero angustiado anterior a la rebelión es el mismo Lutero desesperado del final en lucha solitaria con Dios.

Estamos ante una dramática manera de vivir la religión, derivada de la ruptura de la Reforma. Esta visión del protestantismo que Camón hace desprender de este Lutero postrevolucionario también la había señalado a principio de los años cincuenta José Luis López Aranguren cuando establecía las diferencias existentes en el modo de vivir la religión entre los católicos y los protestantes. Señalaba entonces el profesor Aranguren lo siguiente, después de referirse a la preocupación religiosa que arrojó el primer reformador sobre cada uno de los seguidores:

> "Este es también el sentido atrozmente gravoso que toma, dentro del protestantismo, la afirmación del <u>sacerdocio general</u> de los fieles cristianos. Cada hombre es su propio sacerdote. No puede acudir, como nosotros, cuando el peso del pecado nos doblega, a ningún <u>cura</u>,

porque la cura, el cuidado de sí, sólo a él incumbe. Religión sin caridad, de hombres desolados, condenados a perpetuo aislamiento" (9).

Dos católicos, Camón y Aranguren, por medios distintos, coinciden en una misma apreciación del modo de ver la existencia en Lutero y en la religión por él creada.

Podemos concluir diciendo que el dramaturgo hace un retrato de Lutero como un hombre rebelde, atormentado e inseguro de su creencia, altivo y padrino de altivos, que aprovechó las circunstancias exteriores de las indulgencias para desafiar al Papa. El resultado le llevó a una manera de vivir, y a una religión, donde la desolación y el aislamiento son su esencia. Ahora bien, hay que señalar, porque es evidente en este Lutero final, que la desesperación y la angustia se alternan con la fe del solitario. Y precisamente esa alternancia confiere a la figura de Lutero unos rasgos de grandeza y de heroicidad. Cuando la soledad y la desesperación que le hacen añorar el pasado son superadas, surge la gallarda valentía del hombre que ratifica el principio fundamental de su doctrina de que a Dios se va sin intermediarios; surge el coraje de un caballero que lucha con la fe de un Dios escondido:

"LUTERO.- [...] Que nada se interponga entre él y nuestro anhelo. Destruidos serán los que quieran hablar en su nombre. Porque su nombre y su cobijo están en nuestra alma, y sólo allí. (Pausa).

Pero acaso todas las fuertes pasiones y esos pensamientos sin meta, no han estado siempre a mi lado? ¿No son mi mismo ser? ¿No han convertido mi alma en mi prisión? He desafiado a la tierra y al cielo. Y la tierra y el cielo han respondido con el silencio. Tampoco Cristo contestó a las preguntas del enviado del César. Y en ese silencio reposa nuestra fe..." (p. 147).

La fe de Lutero y su existencia son conflictivas y solitarias. Pero

Camón nos dice además en este drama en el que apenas hay historia, para resaltar así el talante de Lutero, que la Reforma surgida de este rebelde agustino fue resultado de su pasión, de su pensamiento, de su ser. En definitiva, que la obra de Lutero fue antes psicología que teología. Y en su psicología destaca la altivez.

Desde el punto de vista formal la pieza está escrita en un lenguaje seco, nervudo, amojamado, denso, con algún asomo poético. Tales rasgos, unidos a la sobriedad conceptual, a su concentración, le confieren un carácter conceptista. Los personajes, podemos añadir, están poco desarrollados. A veces nos parecen, más que seres humanos, tipos acartonados que representan ideas, oscilando entre ser hombres y abstracciones. Algunos, de hecho, lo son. En los parlamentos hay también fluctuación entre los breves y rápidos y aquellos monólogos dilatados. Y unos y otros, acuñados en frases cortas y densas, casi sentenciosas, en las que no es infrecuente observar la tendencia a alterar, caprichosamente, el orden lógico.

NOTAS

1. F. Maldonado de Guevara estudió las tragedias de Camón en un breve trabajo titulado "La dramaturgia de José Camón", en Revista de Literatura, II, núm. 3, julio-septiembre de 1952, pp. 79-91. El estudio se limita a El héroe, El rey David, y El milagro del pozo amarillo. Por imposibilidad cronológica no cabía hablar de Lutero.

2. Cito por José Camón Aznar, Hitler. Ariadna. Lutero, Madrid, Espasa-Caple (Austral), 1969.

3. José Luis López Aranguren ve también el origen de la Reforma en la psicología luterana cuando escribe: "Las indulgencias [...] fueron solamente las ocasiones y los impulsos más eficaces para poner en marcha la revolución" (Catolicismo y protestantismo como formas de existencia, Madrid, Alianza Editorial (El libro de Bolsillo), 1980, p. 62. La primera edición, por Revista de Occidente, en 1952).

4. El mismo Camón ha dicho en cuanto al encuentro de estos dos hombres que fue "cosa muy posible" (Perfil autobiográfico, Zaragoza, Publicación del Museo e Instituto 'Camón Aznar', 1984, p. 94). Sobre la estética del arte sacro reformado y su evolución desde el rechazo categórico de Lutero a toda pompa, véase Daniel Rops, Estos cristianos, nuestros hermanos, Barcelona, Luis de Caralt, 1967, pp.333-337.

5. Ya hemos tenido ocasión de apuntar que este gesto se considera legendario desde 1962. Citemos sólo a dos historiadores que así lo confirman: Teófanes Egido, "Lutero desde la historia", en Revista de Espiritualidad, 43, núm 168-169, julio-diciembre, 1983, p. 402; y Ricardo García-Villoslada, Martín Lutero I, Madrid, Biblioteca de Autores cristianos (Maior), 2ª edición, 1976, pp. 334-335.

6. En otro lugar tuvimos ocsión de exponer que la que provocó la ruptura fue Roma. Véase lo dicho a propósito de Luis Antonio de Villena.

7. El Lutero nacionalista que deja ver Camón no es el que nos presenta Lucien Febvre. Este historiador francés dice de la actitud de Lutero: "Cuando habiendo comprendido su certidumbre, emprendió la comunicación de su secreto, se dirigió a todos los hombres, no a sus hermanos de raza o de lengua" (Martín Lutero: su destino, México, Fondo de Cultura Económica, 1ª edición, 5ª reimpresión, 1983, p. 132).

8. Aranguren recoge la teoría del P. Denifle, quien explica la teología de Lutero desde su vida, diciendo que Lutero "desesperando de levantarse nuevamente a la perfección moral a la que por los votos se había ligado, inventa entonces una justificación doctrinal a posteriori de su conducta, de su mala conducta: el pecca fortiter y la justificación por la fe" (Op. cit., p. 64).

9. Op. cit., p. 39.

JOAQUIN CALVO SOTELO

El profesor Francisco Ruiz Ramón en su Historia del teatro español. Siglo XX, dedica el capítulo V al estudio de un grupo de dramaturgos que constituyen lo que él llama "la continuidad sin ruptura". Entre ellos están Pemán, Luca de Tena, López Rubio, Ruiz Iriarte y Calvo Sotelo (1905).

De la pluma de este último dramaturgo y académico ha salido medio centenar de piezas teatrales entre farsas, comedias y dramas de tesis. En este último grupo genérico se encuentra La muralla (1954), la obra más resonante de su producción, y también El proceso del arzobispo Carranza, estrenada el 14 de marzo de 1964 en el Teatro María Guerrero de Madrid.

En este drama, el tema del protestantismo aparece de manera tangencial, como ocurre muchas veces en aquellas obras que recogen algún episodio de la historia religiosa de aquellos "tiempos recios" del siglo XVI. El proceso del arzobipo Carranza es una obra de gran interés humano y religioso y pone de relieve la exacerbada sensibilidad político-religiosa existente contra cualquier desviación en aquella España renacentista.

El que fue prelado en silla de Toledo se ve inmerso en un proceso injustamente incoado contra su persona por la malquerencia del inquisidor Fernando de Valdés. Se acusa al arzobispo Carranza de "haber predicado, escrito y dogmatizado muchas herejías de Lutero" (p. 18) (1). El juicio fue innecesariamente dilatado durante diecisiete años para luego llegar a una sentencia que se queda a medio camino entre la absolución y la condena. Se declara, con sutileza lingüística, que el Arzobispo es "sospechoso de herejía... pero no hereje". El canonista doctor Martín Azpilicueta, que ha actuado como abogado defensor de su causa, le comunica el resultado de la sentencia en estos términos:

"Sí, se declara que habéis tomado doctrina de algunos luteranos y que

os habéis servido de muchos errores, frases y maneras de los que ellos usan... Se os considera vehementemente sospechoso de herejía..., pero no hereje" (p. 77).

Al sentenciado, que nos aparece en la obra como una víctima inocente de las acusaciones y con la conciencia tranquila por saber que nunca se ha apartado de los principios católicos, se le ordena abjurar, ya en su lecho de muerte, de unas proposiciones como éstas:

"MARTIN.- Que Cristo Nuestro Señor satisfizo tan eficaz y plenamente por nuestros pecados que ya no exige de nosotros ninguna otra satisfacción.

CARRANZA.- Abrenuntio.

MARTIN.- Que la sola fe sin obras basta para la salvación.

CARRANZA.- Abrenuntio.

MARTIN.- Que las acciones y obras de los santos nos sirven sólo de ejemplo, pero no pueden ayudarnos.

CARRANZA.- Abrenuntio.

MARTIN.- Que la presente Iglesia no tiene la misma luz y autoridad de la primitiva.

CARRANZA.- Ab... " (p. 83).

Para la cuarta proposición de corte luterano ya no encontró fuerza el sentenciado para rechazarla. Víctima del odio que hacia él sentía el omnipotente inquisidor, los diecisiete años de prisión, en España y en Roma, habían mermado irrecuperablemente la salud de un hombre que ya pasaba los 70 años. Como acertadamente escribe Calvo Sotelo en su

"Epílogo", "Carranza en nuestro siglo hubiera sido juzgado como un retrógado por los padres del Concilio" (p. 86) (2). Efectivamente, pero han tenido que pasar cuatro siglos.

NOTAS

1. El proceso del arzobispado Carranza, Madrid, Escelicer, (Colección Teatro, núm. 680), 1971.

2. Sobre el pensamiento religioso de este personaje del quinientos, Adolfo de Castro lo consideró protestante sin sombra de duda: "No cabe género alguno de duda en que Carranza, enemigo implacable de los protestantes, al cabo vino a dar en las doctrinas de éstos, vencido de su trato familiar con algunos, y de la continua lección de sus escritos, que frecuentaba con el fin de impugnarlos" (Historia de los protestantes españoles y de su persecución por Felipe II, Cádiz, Imprenta, Librería y Litografía de la Revista Médica, 1851, p. 237).

   La autoridad máxima en este asunto del teólogo Carranza es José Ignacio Tellechea Idígoras, quien ha entregado más de treinta años de su tarea investigadora a esclarecer la vida y el pensamiento de este famoso prelado navarro. Y para el historiador Tellechea la opinión de Adolfo de Castro constituye un "juicio tan peregrino como el de llamar a Felipe II 'histrión de la virtud' y hasta 'Nerón español'" (Bartolomé de Carranza. Mis treinta años de investigación. Lección inaugural del curso académico 1984-1985, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1984, p. 17).

MARIANO SANZ Y SANZ

Mariano Sanz y Sanz es un prolífico escritor contemporáneo. Desde 1966 hasta 1973 ha publicado más de cincuenta peizas teatrales entre comedias, dramas, tragedias y Sainetes (1). Pero ha cultivado también otros géneros como la poesía, la novela y el cuento, además de algunos ensayos breves y una serie de guiones cinematográficos (2). Pese a esta copiosa producción, no conozco ningún estudio sobre su obra ni se hace mención a su nombre en las Historias de la literatura al uso. Francisco Ruiz Ramón tampoco registra a este autor en su Historia del teatro español. Siglo XX. Los brevísimos datos sobre su persona nos los suministra Quién es quién en las letras españolas (3), donde hay referencias al lugar de nacimiento en Urueñas (Segovia), en 1912, y a su producción abundante. Reseña algunos títulos, como Los primores de lo bello, Realismo y fantasía y Con miras a lo ideal, pertenecientes a la poesía. A la novela corresponden Sentimientos, Un bello árbol sin fruto y La República y el Príncipe. Y entre las piezas teatrales menciona un número mayor de títulos, pero no recoge Miguel Servet , la tragedia que vamos a estudiar. Sí aparece citada, en cambio, en la edición anterior, es decir, la 2ª de este mismo Quién es quien, de 1973. Aquí mismo podemos leer que es autodidacta. Y nosotros podemos decir que por lo visto en Miguel Servet, no ha asimilado los conocimientos más rudimentarios de la gramática. Nos ceñimos sólo a esta pieza teatral.

El título completo es Miguel Servet. (Un mártir de la Ciencia) (4). La intención de Mariano Sanz es presentarnos a Servet como un hombre de ciencia principalmente, quien, por el descubrimiento transcendental de la circulación de la sangre y por la afición a distintos saberes, despierta odios y envidias en sus detractores. En Calvino, que es "el enemigo más feroz en ansias de desquite para Miguel Servet" (p. 22), el odio contra este ilustre aragonés nace porque "le supera en dotes intelectuales y en gracia de virtudes" (p. 38). Esta es la verdadera causa, aunque el ginebrino pretexta cuestiones de honor divino (p. 38).

La tesis de que Servet fue un mártir condenado a la hoguera por su descubrimiento "es una creencia bastante vulgar", según palabras del servetista Angel Alcalá (5). Y asegura también que esta opiniòn ha sido común en médicos servetistas. Sin embargo está fuera de duda que el proceder severísimo de Calvino se apoyaba en cuestiones puramente teológicas (6), o sea, en lo que para Mariano Sanz es un pretexto.

La tragedia de este autor segoviano narra, sin escenificar apenas, el prendimiento y la ejecución del cordial y benévolo Servet a manos del diabólico Calvino y los detectivescos amigos Farel y Lafontaine. No asistimos ni al arresto, ni al proceso. Y el mismo Servet no aparece como personaje estelar en el supremo trance de la muerte. Hay que reconocer la extraordinaria ineptitud del autor para comunicar al público los episodios tan esencialmente teatrales que rodearon los últimos meses de la vida de Miguel Servet. En lugar de dar el protagonismo directo a quien históricamente lo tuvo, Mariano Sanz prefiere sustituir la figura de su "mártir", sus palabras y su martirio por las deleznables consideraciones que hacen sobre el caso unos personajes secundarios.

La obra se anuncia como "tragedia en dos actos, divididos a su vez en tres cuadros". Sin embargo sólo encontramos señalado el acto I, al que lo siguen seis cuadros separados por un "telón".

LA ACCION

La materia dramática correspondiente a los tres primeros cuadros, es decir, a los que integrarían el acto I, es sucintamente la siguiente:

Cuadro I. Presentación de los perseguidores de Servet, que son Calvino, Farel y Lafontaine. *Unas veces nos parecen cazadores de la pieza* que les ha entrado en el jardín (p. 14) y otras detectives descontentos por la retribución de los servicos que prestan.

Cuadro II. Nos permite conocer al "pájaro" que va a ser capturado y a los amigos de éste: Queroult, Perrin y Vandel. Se nos cuenta también que Servet ha sido detenido.

Cuadro III. Son las consideraciones críticas que los amigos de Servet hacen de éste y de Calvino.

Los tres cuadros finales van desde el arresto a la ejecución de la setencia pasando por un juicio de la Historia:

Cuadro IV. Miguel en el calabozo, con la sentencia impuesta.

Cuadro V. Diálogo de la Historia con Calvino. Este es recriminado por considerarse en posesión de la verdad absoluta. Indirectamente también se amonesta a Servert por disputar acerca de asuntos tan inescrutables como el Misterio de la Trinidad. Quizá este cuadro sea el menos malo de la obra.

Cuadro VI. La ejecución, resuelta sin la menor inspiración.

El tratamiento artístico de estos hechos no admite el más benévolo examen crítico. Siendo injustos, por comedidos, en la valoración de la tragedia, hemos de considerarla como un tosco tratamiento dramático de un hecho trágico de la Historia, escrito por un desheredado de la fortuna artística. Pero en rigor, hemos de considerar que estamos ante el burdo ejercicio de un desventurado escolar, escrito en un castellano que atenta contra todas las reglas de la Gramática. No hay acción, no hay caracteres, no hay literatura, y muchas veces no hay ni siquiera texto. Es un detritus verbal.

LOS PERSONAJES: CALVINO Y SERVET

Los ocho personajes que intervienen, más el carácter abstracto de la Historia, existen, pero no son: carecen de entidad anímica, de historia,

de vida, de ser. Ni antes, ni después, ni nunca sabemos quiénes son Queroult, Vandel, Perrin. No tenemos más noticia de ellos que la que suministra la acotación inicial del cuadro II: "amigos de Servet". Ni por el desarrollo de los hechos, ni por los diálogos se puede aventurar la más leve conjetura de su personalidad, de su identidad. Los amigos de Calvino adolecen de la misma vacuidad. Dos notas podrían caracterizarlos: el regocijo de saber que Servet está en Ginebra y la suerte que eso supone para solazarse con su apresamiento; y las ya mencionadas rencillas que suscita la mala retribución de sus servicios.

Calvino es partícipe también de la misma perversidad de snetimientos deparados por la presencia de Servet en Ginebra. Se muestra resolutivo en apresarle, juzgarle y aplicarle la pena de muerte en la hoguera:

> "CALVINO.- Por todo esto yo no vacilo y cuanto antes en detenerlo y si estas cosas son así dar por seguro que se le detendrá y se le dictará sentencia y ésta será cumplida, pero rigurosamente. De aquí como le echemos mano no escapa. En Ginebra no tendrá un vicebailio [sic] que le ponga en libertad como en Viena. Aquí lo que tendrá será la hoguera" (p. 12).

Su obsesión sobre todas las cosas es castigar a Servet . La hipótesis de que pueda escapar impune le encoleriza. Veámoslo en este parlamento, que, además, y principalmente, sirve para ejemplificar la torpeza expresiva del autor y en consecuencia del personaje, a quien en otro lugar (p. 24) *sin embargo se le atribuyen cualidades de buen predicador:*

> "CALVINO.- No hagáis esas hipótesis. Buscarlo por todos lo sitios y entregarle a los jueces, que si yo no lo hago condenar a la más cruel muerte, haciéndole padecer hasta que purgue sus iniquidades, a mí es que me sucede alguna cosa; estoy ya con estos presentimientos, sólo con suponerme todas las posibilidades nervioso y en cólera. Es que estoy delgado y enfermucho, parezco un histérico; pero acabo por enloquecer y quedarme como un espíritu" (p. 14).

Efectivamente, Calvino es un espíritu malévolo escondido tras una figura física que es suplantación del diablo. Su retrato hace pensar a Servet en el mismo Mefistófeles (7). Servet , en cambio, no se inhibe de recordar que es paradigma de caballero:

> MIGUEL SERVET.- [...]. Porque ya sabéis que se dice que el retrato de Miguel, es de hombre caballero, cordial y benévolo; y el de Calvino nos recuerda vehemente al mismo Mefistófeles. Y es verdad: su figura de espíritu, esquelético, flaco y amarillo con la barba en punta..." (pp. 22-23).

Respecto de la causa que motivó su arresto y condena, para los amigos de Servet no hay duda de que se apoya en la bajeza anímica de Calvino que, como dijimos al enunciar el tema, envidiaba las dotes intelectuales de Miguel.

En fin, en el sanguinario proceder de este reformador verá Vandel (p. 66) el paradigma de los pastores reformados que pretendían con métodos tan expeditivos como crueles limpiar de errores la doctrina cristiana. Y así resulta que Servet es el mártir de la ciencia y Calvino el monstruo de maldad.

NOTAS

1. Véase el Catálogo de obras del teatro español del siglo XX, Madrid, Fundación Juan March, 1985.

2. Una relación extensa de títulos se encuentra en su obra La democracia, Madrid, Imprenta Tutor, 1974.

3. Editado por el Instituto Nacional del Libro Español, Madrid, Minsterio de Cultura, 3ª edición, 1979.

4. La tragedia forma parte, con otras cinco obras, del tomo VIII de Teatro y cine, Madrid, Imprenta Egos, 1970. El título es exactamente igual a la biografía de Servet escrita por Antonio Martínez Tomás, Miguel Servet, un mártir de la ciencia, Barcelona, Araluce, 4ª edición, 1940. Sin embargo no sigue a este autor en el desarrollo de los hechos.

5. Miguel Servet, Treinta cartas a Calvino. Sesenta signos del Anticristo. Apología de Melanchton, Edición de Angel Alcalá, Madrid, Castalia (Biblioteca del Pensamiento), 1971, p. 28, nota 42.

6. Esta es la opinión del prestigioso profesor Roland Herbert Bainton expuesta repetidamente en su Servet, el hereje perseguido, Madrid, Taurus, 1973. Véanse las pp. 188 y 216.

7. La asimilación diabólica es idea repetida. También se encuentra en las páginas 18, 23, 41 y 67.

ALFONSO PASO

Este fecundo dramaturgo (1926-1978), comparable por su copiosa producción a Benavente, los Quintero o Muñoz Seca, ha escrito un importante número de obras cuya valoración "queda afectada por su propia abundancia", según el juicio crítico de Francisco Ruiz Ramón (1).

En el reducido número de páginas de un drama de dos horas de representación, este autor pretende responder a ocho preguntas importantes en la vida y política del rey Felipe II. Ocho preguntas a un monarca, estrenado póstumamente el 24 de enero de 1984, en el Teatro Premier, de Buenos Aires, es, lo decimos de antemano, una obra poco lograda artísticamente (2). La inabarcable pretensión de encerrar tanta materia histórica en una pieza teatral contribuye no poco al fracaso de la misma.

Antes de entrar en el cuerpo del drama, el autor hace al monarca ocho preguntas, y el espectador encontrará en el desarrollo de la acción la respuesta a esas cuestiones. Algunas de ellas requieren por sí mismas un tratamiento exclusivo e independiente. Y ocurre precisamente con dos, que son las que rozan nuestro asunto. Una de llas se refiere a las relaciones del rey con el príncipe don Carlos; y la otra, a la lucha contra los protestantes de Flandes, de no menor fecundidad literaria (3).

Los personajes fundamentales son tres: Felipe II, su secretario Antonio Pérez y la princesa de Eboli. Ninguno de los tres puede ser ejemplo de virtudes políticas o humanas. Se mueven en una corte cenagosa y putrefacta, burócrata y lasciva, desde la que Felipe II practica una política que contribuiría al declive de la nación y a su aislamiento de Europa.

Ciñámonos a las dos cuestiones que nos afectan. En cuanto al príncipe heredero, el autor nos puntualiza en unas consideraciones previas al texto dramático y con fines aclaratorios inequívocos, que "Felipe II no tuvo

nada que ver con la muerte del desdichado príncipe" (p. 7). Y dentro de la obra, este problema concreto no se plantea. Alfonso Paso se limita simplemente a dejar expuesto el sentimiento que despertaba don Carlos en el rey, y que es el de un político medroso propenso a pensar que todos los que le rodean quieren arrebatarle el imperio. Uno de esos supuestos usurpadores lo verá en su propio hijo, quien, en opinión del monarca, planeó la independencia de Flandes. Tal pretensión llevaba consigo un pacto con los protestantes. Hablando a su secretario dice el Monarca:

> "¿Con qué he de luchar siempre? ¿Con gente que quiere robarme lo que es mío? Mi propio trono, mi propio nombre... Hasta mi hijo Carlos, en su delirio, planeó la independencia de Flandes. Era muy generosos el mozo ¡Tan generoso , que quería ser, él mismo, rey gobernador de aquella parcela de mi imperio! ¿Y no era acaso herejía pactar con los protestantes? Herejía es" (p. 27).

La segunda cuestión, decíamos, es relativa a la política seguida en la prolongada guerra con los Países Bajos. El tratamiento del problema está también determiando por el miedo y la envidia que el rey siente hacia su hermano don Juan de Austria, a quien envía al "hervidero que es Flandes" (p. 39) con el fin de que allí encuentre la derrota aplicando la severísima política represora que conocemos.

Deseaba, efectivamente, el fracaso de su hermano; pero también anidaba en su pecho un exacerbado sentimiento antiprotestante. En un acto de íntima extroversión espiritual como es la confesión, oímos al Rey decir al sacerdote: "Por la grandeza del catolicismo sacrificaría hasta mi imperio" (p. 39). Y con esta inflexible animadversión ordenará la política exterminadora del protestantismo flamenco. El pragmático y sutil secretario Antonio Pérez no podrá disuadirle. Para el catolicísimo Emperador un pacto político con los protestantes sería un pacto "con los que no creen en Dios"; y de impensable realización:

"FELIPE II.- Si no se ataja la herejía, en peligro está la Silla de San Pedro.

ANTONIO PEREZ.- Y en peligro la vuestra si no se pacta.

FELIPE II.- ¿Qué quieres significar con que está en peligro mi trono?

ANTONIO PEREZ.- Majestad: la revolución protestante es ya un hecho. Todo el centro de Europa comulga con ella. ¡Torpe ha sido Roma perdiendo a Inglaterra! Que la metafísica, o mucho me equivoco, está por encima de los metafaldas. ¡Los protestantes favorecen el nacionalismo!

FELIPE II.- ¡Por ello, la única manera de aglutinar un imperio es defender el catolicismo!

ANTONIO PEREZ.- ¿Pero Majestad, no sería más provechoso hacer pactos; explotar Flandes, siendo Flandes libre, y llevarse el cincuenta por ciento del cien, que se van a llevar los alemanes? ¡Nos serviría para introducir una revolución en Inglaterra, que buena falta le (sic) hace a los ingleses tener que ocuparse de su casa!

FELIPE II.- Casi me pides que pacte con los que no creen en Dios" (p. 44).

Ante tan inalterable postura, las consideraciones de Pérez, haciéndole ver que esa política represora elevaban aún más el muro de separación de los Pirineos, serán vanas:

"No pactando con los protestantes -le advierte Pérez-, lo único que hacéis es que los Pirineos crezcan más alto. !Día llegará en que Europa nos ignore sólo porque fuimos paladines de la Contrareforma!" (p.44).

España así se aislaba de Europa por haberse convertido en paladín de la Contrarreforma. Pero se convertía en heredera del legado clásico y en "reserva moral" de occidente (4).

NOTAS

1. Historia del teatro español. Siglo XX, Madrid, Cátedra, 2ª edición muy ampliada, 1975, p. 422.

2. Ha sido editada en Madrid por Preyson (Arte Escénico 70), 1981. Cito por ésta.

3. Sobre el particular remitimos al trabajo del profesor Simón A. Vosters: "Las armas y las musas. Las guerras de Flandes en la literatura de la Edad de Oro", en Historia 16, VII, núm. 76, agosto, 1982, pp. 95-107. La afición histórica del siglo XIX motivó también dramas y novelas como los siguientes: Nemesio Ramírez y Losada, Guillermo de Nassau o el siglo XVI en Flandes, drama original en cinco actos, Madrid, Imprenta de Albert, 1840. Ramón Navarrete y Fernández Landa tiene otra de idéntico título y también en cinco actos, editada en Madrid por la Imprenta de Vicente Lalama, 1852. Al final de la obra consta una nota en la que se lee: "De ningún modo se confundan estas comedias con algunos títulos que resultan iguales, en la Galería Dramática de los señores Delgado Hermanos".

   Juan de Ariza, Don Juan de Austria o las guerras de Flandes. Novela original española, Madrid, Imp. de Vicente Lalama, 1847.

   El Peregrino, El sitio de Maestrick, novela histórica, por el ....., seudónimo, Madrid, 1856.

   Pedro Calvo Asensio, Felipe el Prudente, drama en cinco actos, Salamanca, Imp. de José Atienza, 1864. Trata también el asunto del príncipe y el del levantameinto de los Países Bajos.

4. Esta es la tesis de Alfonso Paso mantenida explícitamente en Los demonios familiares, especie de ensayo histórico, donde el autor manifiesta su postura personal de manera directa, sin el desdoblamiento que utiliza en el drama sirviéndose del rey y del secretario. Dice, aunque refiriéndose ahora a la derrota protestante en Mühlberg,:

   "Desde ese instante Europa no querrá saber nada de España. Desde ese instante los Pirineos medirán cinco mil metros más de altura. Incluso la católica Francia pacta con los protestantes con tal de sacudirse a los españoles que desde ese instante son más diferentes que nunca del resto de Europa. Son los paladines de la Contrarreforma. ¿Pero sólo eso? No. Son también los paladines del humanismo cristiano, de la dependencia de Dios, de la reserva moral" (Los demonios familiares, Madrid, Vassallo de Mumbert, editor, 1978, p. 75).

   Américo Castro no achaca la culpa del aislamiento cultural español a Felipe II y su espíritu contrarreformista. Retrotrae el corte del flujo cultural europeo al año 1502 cuando los Reyes Católicos, que

habían animado antes la importación de libros, atajan esta corriente por "temor a las actividades de los judíos expulsados, y a la acción que pudieran ejercer sobre la masa de nuevos conversos, transformados en cristianos en 1492". En ese año de 1502 era "antes de que existieran Lutero y la Contrarreforma" (De la edad conflictiva. Crisis de la cultura española en el siglo XVII, Madrid, Taurus, 3ª edic. muy ampliada y corregida, 1972, p. 191. Véanse también las páginas 16 y 154).

ALFONSO SASTRE

El teatro español de posguerra presenta unas etapas y unas tendencias que coinciden con las tres que se señalan para la novela y la poesía. En el primer periodo de posguerra imperaba una línea de teatro que seguía la trayectoria de la alta comedia bevenaventina. La constituía una serie de escritores que había iniciado su producción antes del enfrentamiento bélico. Son esa nómina de los Pemán, López Rubio, Luca de Tena, Calvo Sotelo, con su dramas de tesis o comedias de salón.

El teatro cómico también tenía su lugar con Jardiel Poncela y Miguel Mihura, ambos con facetas que en cierto modo eran precedentes del teatro del absurdo.

Pero en oposición a todo esto, hay que situar el nacimiento de un teatro difernte, más inconformista y preocupado por la realidad. Este teatro comienza a abrirse paso en la escena de la mano de Buero Vallejo y Alfonso Sastre, que en principio se orientan por la senda que se ha dado en llamar existencial para desembocar después en un teatro de denuncia social, de revuelta, de lucha contra la injusticia. En Sastre se convirtió en praxis revolucionaria en obras de madurez del autor; tal es el caso de La sangre y la ceniza, (1967), a la que vamos a acercanos para ver cómo son Calvino y los protestantes que en ella parecen (1).

M.S.V. O LA SANGRE Y LA CENIZA

Esta pieza del teatro de Sastre tiene como anécdota el trágico episodio de la muerte de Miguel Servet a instancias de Calvino. Con un motivo histórico, no es sin embargo una obra histórica. Alfonso Sastre no pretende poner en escena con fidelidad histórica un acontecimeinto como aquel que se produjo entre esos dos hombres que vivieron los "tiempos recios" de la Reforma. El dramaturgo se sirve de la historia para denunciar la opresión de los regímenes europeos fascistas entre los que

por supuesto y principalmente se encuentra la España franquista. Naturalmente que esa pretensión arrastra la censura también de la "teocracia" calvista instaurada en Ginebra. Como ha señalado acertadamente Magda Ruggeri Marchetti,

> "en el texto de Sastre, la historia de aquellos años se hace ejemplar y significante, alusiva y emblemática. Naturalmente la referencia se centra sobre todo en la España franquista" (p. 60).

Con La sangre y la ceniza estamos ante el caso de utilización libre de la historia para ponerla al servicio de una ideología. Veremos luego con qué éxito.

La suerte del ilustre hereje español Miguel Servet es muy adversa. En el seno de la Iglesia católica ha engendrado ocultamente una obra que se aparta de la ortodoxia teológica. Cuando Servet es descubierto, a instancias de Calvino según muchos historiadores, como autor de estas herejías sobre la Trinidad, pasa a prisión y se le somete a proceso. Con la ayuda de algún jerarca católico, como su amigo el Arzobispo de Vienne del Delfinado (Francia), logra huir de la quema que le preparaba la Inquisición. Por razones no esclarecidas, se adentra en su huida en la Ginebra calvinista. El vivo sentimiento del honor de Dios que ardía en el alma de Calvino puso en marcha el mecanismo de prendimiento, condena y muerte para acabar con la vida y la obra de este teólogo y médico español.

Su peripecia vital tiene todos los elementos esenciales de una gran tragedia. Para elaborar un trabajo dramático sólo hay que pulir los hechos literariamente y buscarles un envase artístico apropiado. Pocos, y con poco éxito, han sido los dramaturgos españoles que se han acercado a la crudeza de esta esencial tragicidad histórica. Alfonso Sastre hace su aproximación de una manera muy particular (2). Elabora dramáticamente el triste final de este famoso Miguel español con un tratamiento que da como resultado este producto; según el propio autor: "lo que yo llamo irónicamente una tragicomedia, y creo que es, en verdad, una tragedia

verdadera" (p. 139).

Dentro de esta "tragicomedia" disuelve elementos esperpénticos "con una intención distanciadora" (p. 139). Y en verdad que no faltan detalles con un regusto valleinclanesco. Otra cosa es que haya sabido sacar rendimiento a ese recurso (3).

LA ACCION DRAMATICA

La acción dramática de MSV (o la sangre y la ceniza) toma lugar en puntos diferentes: Lyon, Charlieu, Viena del Delfinado y Ginebra. Los tres primeros cuadros de la parte I transcurren en la primera ciudad francesa mencionada, adonde el protagonista, entonces bajo el nombre de Miguel de Villanueva, acude para pedir trabajo al editor Frellón (4). Durante el ejercicio de corrección de pruebas no le falta la ocasión para exponer sus opiniones sobre la circulación de la sangre. Otro cuadro ambientado en Charlieu es para ver la conexión de Servet con el movimiento de los anabaptistas, que se caracteriza por se un "Comunismo libertario" (p. 167) y practicar el bautismo de adultos (pp. 165 y 246). Precisamente durante el acto del bautismo de Servet , por el que se integraba en el movimiento, fue detenido y encarcelado (5). Liberado por mediación de Frellón, decide irse a Viena. Aquí ejerce la medicina bajo la protección del Arzobispo Pedro Palmier, con quien Servet fue compañero de estudios en París.

Durante los años en Viena disimula sus creencias y va escribiendo el libro Christianismi Restitutio. Cuando lo publica, el autor esconde su nombre bajo las siglas M.S.V. (Miguel Servet de Villanueva) que son las que dan título a la tragedia de Sastre.

Descubierta su verdadera identidad, es procesado en Viena, pero antes de recibir la sentencia escapa de la cárcel con la ayuda del Arzobispo y se dirige a Ginebra. Termina así la primera parte.

La parte II sería el prendimeinto en la fonda de la Rosa y la III sería la pasión y muerte a fuego de leña verde.

El desarrollo de esta acción dramática presenta una tensión creciente. En todos los lugares Servet se encuentra cercado por las fuerzas perseguidoras: de la cárcel de Lyon es liberado; de Viena se fuga; y en Ginebra lo ejecutan. Una vida errante, constantemente acosada y finalmente reducida a cenizas.

En la dramatización hay un héroe y un antihéroe, un inocente y un traidor, una víctima y un verdugo.

CALVINO

La intervención, invisible, de Calvino comienza después de que M.S.V. ha publicado la Restitución del cristianismo. Un comisario se presenta en casa de Miguel de Villanueva con la página 69 del libro recien publicado. Quiere comprobar si efectivamente Miguel de Villanueva se esconde bajo la iniciales de MSV. La prueba fehaciente que lleva el comisario no puede provenir más que de Calvino, puesto que él es el único que recibió en otro tiempo unas cartas de Miguel de Villanueva, alguna de las cuales se reproducen en la edición de Restitución del cristianismo.

Sin embargo Miguel, que es quien hace estas conjeturas, se resite a creer que Calvino pueda haber actuado de esta manera; no concibe que un protestante delate a la Inquisición católica al autor de la Restitución. Calvino, pues, comienza a dibujarse como un soplón sin causa justificable, o sea, por malevolencia:

> MIGUEL.- Ni me figuro de donde pueden venir los tiros, a no ser -pero es imposible por muy cabronazo que sea el tal Calvino- a no ser, digo, que vengan de Ginebra, pues sólo él sabe que yo sea el autor del libro y mi verdadera identidad, por las cartas secretas que le mandé durante algunos años y que algunas, ¡ay de mí!, he reproducido

literalmente en la segunda parte de mi obra. Pero ¿cómo un enemigo tan encarnizado de la Iglesia Romana va a denunciarme al Santo Oficio que quema siempre que puede a sus hermanos evangélicos? No, no es posible; a no ser que aparte de teócrata sea un hijo de la grandísima y pase por todo con tal de hacerme la puñeta y de perderme. No, no; sería demasiado y no lo creo" (p. 199).

En el proceso se dirá que las razones por las que Calvino le ha delatado se apoyan en el celo calvinista en preservar a católicos y protestantes de la nociva herejía servetiana contenida en la Restitución. El presidente del tribunal no podrá contener las risas que le provoca esa preocupación calvinista (p. 212). Esto, lógicamente, va reforzando la idea de que Calvino actúa de ese modo por una inexplicable animadversión.

Aún habrá una ocasión más con la que el autor va consolidando la idea de este comportamiento degenerado de Calvino. Ocurre cuando Miguel, ya Miguel Servet, preso en Ginebra, acuse a Calvino de haberle entregado a las mismas manos que queman a sus correligionarios protestantes en Lyon (p. 249). En vista de lo antedicho, y de la falta de réplica por parte de Calvino, queda establecida en la mente del lector/espectador la idea de que Calvino es un "acusador criminal" (p. 249).

La historia no presenta los hechos de manera tan simple. Existían otros factores que intervenían en este desgraciado suceso. Un grupo de cinco estudiantes protestantes de Berna había sido detenido por las autoridades inquisitoriales de Lyon. Su suerte no era envidiable, y se veía con preocupación y con ironía el hecho de que mientras la Iglesia católica condenaba a los protestantes, permitía que en su mismísimo seno se alumbrasen herejías como las servetianas.

Teniendo en cuenta estas circunstancias, la delación de Miguel Servet, salida de Ginebra, adquiere una nueva dimensión y ya no será obra de un degenerado soplón sino que a ella contribuye una circunstancia particular caracterizada por un lado por observar en la Inquisición un

celo extremado para con los protestantes y un descuido manifiesto respecto de la herejía trinitaria. Del otro lado está el interés de Calvino por contribuir a mejorar la suerte de esos estudiantes condenados (6). Según Angel Alcalá, dada la situación "Ginebra, si pudiera, demostraría que no toleraba en su seno monstruos como Servet" (7), que sí toleraba la Iglesia católica.

En modo alguno estamos tratando de justificar la conducta de Calvino que tanto contribuyó a desprestigiar la idea de la tolerancia en el protestantismo. Simplemente queremos dejar sentado que Alfonso Sastre evita la presentación de esta compleja circunstancia histórica, de por sí tan literaria, con el fin ideológico de ennoblecer y denigrar respectivamente a una víctima inocente y a un verdugo inmisericorde y traidor. Y todo ello con el deseo expreso del autor de dejar las cosas en su sitio, según lema que va al frente de la obra, y que declara el enfoque partidista de Sastre: "'Dejemos las cosas en su sitio; no como estaban'" (8).

Así que Alfonso Sastre omite este contexto. Y también evita presentar el medio a través del cual llegaron desde Ginebra las pruebas de la identificación del autor de Restitución, y que fue la correspondencia mantenida entre Antonio Arenys, católico lionés, y su primo protestante Guillermo Trie. El católico acusaba al protestante de falta de orden y disciplina en los de su fe. Y el protestante contraatacaba diciendo que los católicos eran idulgentes para con Servet y severos para con los estudiantes protestantes.

Para muchos estudiosos del caso Servet-Calvino, éste actuó como instigador para que Trie descubriese a Arenys el caso de Servet enviándole pruebas. Así Menéndez Pelayo (9), Pompeyo Gener (10), Fernando Martínez Laínez (11) y Angel Alcalá (12). Un crítico tan ecuánime como Roland H. Bainton no lo ve con tanta claridad y presenta la cuestión más que como una instigación de Calvino, como una rendición ante las presiones de Trie para demostrar a su primo Arenys que no podía presumir de aquello

de que le acusaba en carta (13). Para W. Childs Robinson, Calvino suministró a Trie los textos que luego fueron pruebas con el deseo de contribuir a mejorar la suerte de los estudiantes protestantes (14).

Para el Sastre de La sangre y la ceniza, Calvino no es sólo el instigador, sino, a falta de más detalles expresos, el autor directo de la denuncia (15). De manera que de la versión dramatizada de esta historia se desprende la idea de un Calvino perseguidor y traicionero.

Desde el punto de vista político y social, Calvino es un teócrata que ha instaurado en Ginebra un sistema vigilado y controlado por una innumerable serie de cuerpos policiales, agentes consistoriales, soldados, escuadras, carabineros, somatenes y brigadas que controlan la vida de todos los ginebrinos y reducen esa vida ciudadana a "una paz muy sepulcral" (p. 229).

Los anacronismos lingüísticos con que se nombran todas estas fuerzas represoras (cuadro II, parte II), y las consideraciones respecto del régimen dictatorial que le hace a Miguel un ginebrino residente en Viena, llamado Daniel (cuadro VI, parte I), por no referirnos a otros elementos dispersos, contribuyen a identificar a Calvino y su régimen con Franco y el suyo (16). Y consecuentemente se convierte a Calvino en figura esencialmente política deformando la verdad histórica a tenor de lo que dice el profesor de Derecho Civil José Antonio Alvarez-Caperochipi:

> "Al contrario de lo que se ha escrito, hasta el punto de ser un lugar común, Calvino nunca ejerció un poder político directo, ni organizó una teocracia en Ginebra, sino que respetó las instituciones políticas existentes y sostuvo siempre que todo cristiano tiene el deber de obediencia leal a las autoridades civiles (aunque sean injustas). La visión de un Calvino intolerante, acomplejado y violento es obra de los ilustrados franceses y especialmente de Voltaire, que se esfuerza en presentarle como un indeseable perseguidor del pensamiento científico. La verdad es otra" (17).

Además de traicionero y dictador, Sastre adorna el alma de Calvino de otras no menos vituperables características, tales como la hipocresía. En un determinado momento y a propósito de Servet, dice Calvino el pastor Farel: "Espero que el castigo sea por lo menos, la pena de muerte" (p. 260). Más adelante le vemos sin embargo pesaroso de que pueda recaer sobre el médico español una pena excesivamente rigurosa, y así lo manifiesta ante el Consejo cuando el caso está visto para sentencia:

> "Siento en el alma que ésta [sentencia] haya de ser tan rigurosa como la que sin duda, amigos, vais a dictar aquí, y no veo modo de evitarlo, ni lo encontraríamos por más que lo buscásemos" (p. 272).

Estas palabras de pesar son atribuibles casi literalmente a Calvino. Sin embargo adquieren en la obra una importante carga de hipocresía. Sastre hace que el lector-espectador infiera esta intención mediante la contradicción que surge entre la falta de medios que existe según Calvino para evitar esa sentencia, y su oposición a que la causa de Servet se trasladase del Pequeño Comité al Gran Comité. Perrín es el que tímidamente apuntaba esta petición, basado en la gravedad de la pena de muerte para un hombre "por repugnante que sea" (p. 273).

Las razones que aduce Calvino para oponerse a la propuesta de Perrín y no dilatar el fallo de la sentencia no convencen al espectador y revelan intereses políticos. Por lo demás, el lenguaje gestual de la escena (véanse las acotaciones de p. 273) pone de manifiesto que la autoridad omnipotente del Comité la ostenta Calvino. Por tanto, las manifestaciones de pesadumbre de éste son no sólo "lagrimas de cocodrilo", en expresión de Menéndez y Pelayo, sino también una sutilísima conminación a que el comité se pronunciase por la pena que finalmente iban a dictar. Por eso decíamos que eran casi literales (19).

Llegado el momento de manifestar mediante alzamiento de mano la

disposición favorable a la muerte en la hoguera, todos los maniquíes del Comité la elevarían como si hubiesen captado la consigna. Sólo Calvino ha rehusado hacer el signo de la sentencia a morir en la hoguera. Pero este gesto, más que oposición a la ejecución sin derramamiento de sangre, es una ocultación calculada, a sabiendas de la unanimidad con que iban a obedecer su insinuada voluntad los muñecos del Comité. Alfonso Sastre ha sido un maestro en presentar de este modo a Calvino como un modelo perfecto de hipocresía: tiraba la piedra y escondía la manao literalmente.

Si a esta etopeya y a este tortuoso proceder unimos la patología física relacionda por el mismo Calvino en su sermón (p. 237), el reformador de Sastre que impera en Ginebra se presenta ante nosotros como un "homúncolo siniestro", según le caracteriza Daniel -¿el mismo Sastre?- en página 190.

OTROS PERSONAJES PROTESTANTES

Bajo la sombra de Calvino se mueve un grupo anónimo de personajes que constituye el cuerpo de consejeros y magristrados que juzgan a Servet. Aparecen esperpentizados en forma de marionetas que denuncian a coro las "blasfemias" existentes en las respuestas que va dando Miguel Servet. Con nombre propio aparece Lafontaine, el "fámulo y cocinero" de Calvino (p. 245). Es él quien firma la denuncia del hereje. En cuanto a los otros reformadores, no tienen papel en la obra, pero sí aparecen sus opiniones sobre la teología de Servet y la ejecución de la sentencia. Zwinglio, de Zurich, y Bucero, de EStrasburgo, juzgan muy desfvorablemente el pensamiento de Servet respecto de la Trinidad, hasta el punto de negarle el derecho a la vida (p. 182).

Las cuatro iglesias reformadas de Suiza, Zurich, Schaffhouse, Berna y Basilea, a quienes se instó desde Ginebra para que expusiesen su opinión sobre el caso, se mostraron favorables a "que apartemos esta peste de las iglesias" (p. 272). Sin embargo parece que no todo fue unanimidad como Sastre hace pensar. En las ciudades suizas hubo corrientes de disensión y

pastores en desacuerdo (20). En la obra sólo están contra la ejecución los anabaptistas (p. 264), y en particular, las significativas palabras de Sebastián de Castellion, quien criticó en frase afortunada la orden ya cumplida de Calvino (p. 293).

En el aspecto científico, los reformadores son también contrarios a todos los avances. Lutero y su amigo Melanchthon habían negado la teoría copernicana. El autor nos lo deja saber en el mismo momento en que Calvino desestima la idea geofísica de Servet respecto de Palestina, según la cual esta tierra no era realmente, como testimonia la Biblia, una tierra fértil donde fluye leche y miel, sino inculta y estéril (p. 250).

MIGUEL SERVET

Miguel Servet es la contrafigura de Calvino y contrasta con la ignominia y la bajeza de éste. Sin dejar de apuntar algunos aspectos de su carácter, nada apacible en ocasiones, Sastre ennoblece hasta lo excelso a Servet por medio de la quijotización y la crist̃ificación.

La asimilación con el héroe cervantino fue según Sastre obra de Menéndez y Pelayo (21). En esto, como en otras cosas, el dramaturgo sigue al polígrafo; y son varios los rasgos con que emparenta a Servet con don Quijote, aunque en la tragedia menos que en Flores rojas. La más clara identificación se encuentra en la acotación de la página 221 cuando Miguel y Benito, su escudero, huyen de Viena hacia Ginebra. Y en trazas de caballero y escudero, Benito le aconseja a Miguel "que no se deje morir así" (p. 222); palabras que el contexto nos ayuda a relacionar con las que Sancho dirige a su señor que yace moribundo:

> "-¡Ay! -respondió Sancho llorando- No se muera vuesa merced, señor mío, sino tome un consejo, y viva muchos años; porque la mayor locura que puede hacer un hombre en esta vida es dejarse morir" (22).

En Flores rojas la semejanza entre los dos héroes está subrayada por

el lenguaje, que imita al cervantino (23).

La semejanza con Cristo también tiene precedentes, en este caso, en Pompeyo Gener. Ya aludimos a este detalle cuando estudiamos la novela de este médico. Ahora sólo quiero dejar constancia de una frase en labios de Miguel y que evoca la angustiosa apelación al Padre lanzada por Cristo crucificado: "¿Por que tú me abandonas?" (p. 259). Y camino del suplicio, un cantaor se arranca con una saeta al paso de Servet (p. 288). Inmediatamente relacionamos su "calvario" con la manera católica de conmemorar en España la Semana Santa (24).

ROSA, LA MERETRIZ CONVERTIDA

Este es un personaje de escasa presencia, pero muy significativo. Durante cinco años ejerció como protituta. Después experimentó una conversión e hizo del antiguo lupanar un hotel. En él se aloja por un breve espacio de tiempo el héroe trágico Miguel Servet.

Su conversión "coindició curiosamente -según ella misma- con el momento de la prohibición del oficio, en lo que yo veo, no sé, algo muy milagroso" (p. 228). Ahora es defensora del nuevo estado calvinista. Pero en el fondo de sí muestra cierta nostalgia del pasado. Se entristece cuando compara la vida pasada del hotel con la actual, que no es "ni sombra de lo que era" (p. 228). Y sobre todo, cuando afirma, con melancolía al recordar la alegría pasada, que "el vicio tira mucho" (p.233).

En la actitud de esta mujer, que defiende el orden establecido, pero añora su pasado profesional, Sastre expone un caso que puede ser paradigma de cómo el pueblo de la república de Ginebra se sometió al teocrático Calvino más por imposición exterior que por convicción personal.

Por otra parte, la ingenuidad con que Rosada cuenta a Miguel del estado policiaco que vigila la ciudad revela la falta de capacidad par ver

en toda su magnitud el cambio social operado por obligación ¿No guarda estrecha relación, por tanto, esta falta de visión crítica de la realidad con el detalle humanitario, profesional e intencionando, de parte de Miguel -en ese momento doctor Micael Vilamonti- de regalarle unas gafas? (p. 232).

CONCLUSION

Aludíamos al principio al hecho de utilizar la historia para reflexionar sobre el presente. El paralelismo entre la Ginebra calvinista y los regímenes fascistas contemporáneos, entre ellos el franquista, se establecía, como vimos también, mediante el anacronismo en la mención de tratamientos sociales, cuerpos de seguridad, centros penitenciarios, etc. Para Francisco Ruiz Ramón el anacronismo cumple en la obra una doble función: "distanciamiento del pasado e identificación con el presente". Y poco más abajo añade: "Al mismo tiempo esa técnica del anacronismo pretende hacer ver al espectador la coincidencia en la enajenación entre su propio tiempo y el tiempo de Servet" (25).

Otro pretigioso profesor y crítico, Fernando Lázaro Carreter, se preguntaba en su día por la conveniencia de esta copiosísima lluvia de anacronismos con vistas a subrayar el mensaje político de la obra:

> "Yo me pregunto si en esto no se ha procedido con algún exceso: ¿es conveniente desde el punto de vista artístico, la introducción de nuestra realidad más inmediata en una narración dramática cuyos pasos siguen pautas históricas muy estrictas? No sé si es preciso aludir a Carabanchel, a la Brigada Social, a las circunstancias 'político-sociales', a Carlos Barral como prototipo de editor víctima de la censura, para establecer puentes entre el pasado y el presente. Con honradez debo decir que no he hallado justificación alguna para tanta desconfianza en las entendederas del público" (26).

Con esta obra estamos ante el hecho de utilizar la historia con fines

políticos. No es de discutir su legitimidad. Pero es deber señalar que en este caso no se ha alcanzado una obra de arte precisamente por eso. Sastre, demasiado influido por la política, no ha sabido combinarla con el arte sin que se resienta su trabajo. Gracia y dominio no le faltan a su pluma. Sin embargo ha perdido la ocasión de crear una gran tragedia. La pieza se ha quedado en una mala versión de un hecho histórico que reúne todos los elementos de una tragedia intemporal porque es un hecho esencialmente trágico. Ha dejado escapar la oportunidad de elevar la historia real a la categoría de tragedia clásica por entregarse servilmente a la contingencia política, desplazando de su verdadero sitio la lucha del hombre por la conciencia personal.

Anacronismos abusivos y politización de la contingencia constituyen un lastre que ahoga y sepulta la obra. MSV o La sangre y la ceniza nació condenada a morir, y conforme se aleja la circunstancia histórica franquista, va envejeciendo de forma vertiginosa.

Y con ese afán de politización Sastre cae en el perjudicial simplismo maniqueo de dividir en buenos y malos a los hombres del universo de su tragedia, desperdiciando así la ocasión de elevar a la categoría de arte el trágico episodio del siglo XVI.

NOTAS

1. Se publicó en italiano en 1967. En castellano, en 1976. Véase "Introudcción" a Alfonso Sastre, M.S.V. (o La sangre y la ceniza) y Crónicas romanas, edición de Magda Ruggeri Marchetti, Madrid, Cátedra, 3ª edición, 1984, p. 59. Citaré siempre por esta edición y en el cuerpo del texto.

2. De Miguel Servet se ha ocupado Sastre en dos libros: la tragedia que nos ocupa y Flores rojas para Miguel Servet, Barcelona, Argos-Vergara, 1967. En 1982 se hizo una nueva edición con una "nota final" añadida. Cuando me refiero a esta obra se entenderá siempre la edición de 1982.

   Flores rojas, dice el autor, es una "biografía literaria" (La sangre y la ceniza, p. 139); y según él mismo no se trata de un "ramillete de noticias sin ningún fundamento. No es obra caprichosa, o como si dijéramos, subjetiva" (Flores rojas, p. 17). En página 132 habla de ella como "verídico relato". Sin embargo en la "nota final" de esta segunda edición, que se publicó quince años después, señala que han aumentado mucho los estudios sobre Servet con una "bibliografía seria, científica, a la que esta obrita nuestra no pertence, desde luego, pues no pocas son las fantasías que contiene en su curso literario" (p. 201). Flores rojas no es científica, pero la tragedia MSV lo es menos, pues presenta "un Servet nada verificable" (p. 17).

3. Francisco Ruiz Ramón considera que lo utiliza "inadecuadamente, pues pensamos que Sastre no tiene el talento para la gracia, y los elementos esperpénticos se le quedan en bufonerías de sal gruesa y desangelada" (Historia del teatro español. Siglo XX, Madrid, Cátedra, 3ª edición, 1977, p. 414).

4. No se menciona la fecha, pero el hecho tiene lugar en 1541 según Flores rojas, p. 59.

5. Ya en Ginebra se retractará de las doctrinas anabaptistas (p. 261).

6. Esos estudiantes están menciondas en p. 175, pero no guardan relación con el hecho que tratamos.

7. Miguel Servet, Treinta cartas a Calvino. Sesenta signos del Anticristo. Apología de Melanchton, edición de Angel Alcalá, Madrid, Castalia (Biblioteca del Pensamiento), 1971, p. 30.

8. MSV (o la sangre y la ceniza), p. 136. El subrayado es suyo.

9. Historia de los heterodoxos españoles, I. Madrid, Biblioteca Autores Cristianos, 2ª edición, 1967, p. 907.

10. Pasión y muerte de Miguel Servet, París, Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas. s.a. (pero 1909), pp. 38 y 40.

11. Miguel Servet; Madrid, Editorial Hernando, 1977, pp. 121 y 122 principalmente . Es casi panfletaria.

12. "Introducción" a Miguel Servet, Treinta cartas a Calvino..., citada, p. 30.

13. Servet, el hereje perseguido, Madrid, Taurus, 1973, p. 165. En la nota 10 de la misma página señala fuentes y autores de una y otra opinión.

14. "La tolerancia de nuestro profeta", en VVAA, Juan Calvino, profeta contemporáneo, compilada por Jacob T. Floogstra, Tarrasa, Clie, 1974, p. 51.

15. Sin embargo, en Flores rojas Calvino se sirve del iletrado comerciante Trie para hacer llegar las pruebas a la inquisición francesa. Véanse las pp. 107-109 y 114-116.

16. También lo señala Magda Ruggeri Marchetti en el estudio introductorio a la edición citada, p. 87.

17. Reforma protestante y Estado moderno, Madrid, Editorial Civitas, 1986, p. 27. Contrario es también a la idea de un Calvino político Roland H. Bainton, Op. cit., pp. 179, 188 y 216. Lo que le preocupaba era el honor de Dios, dice este profesor.

18. Op. cit., p. 916.

19. Así recoge estos hechos Roland H. Bainton: "El 26 de octubre escribió Calvino a Farel diciéndole que Perrín había de nuevo intentado fútilmente salvar al preso apelando a los Doscientos, 'pero se le ha condenado sin ningún voto en contra y mañana será ejecutado. Nosotros hemos procurado cambiar la forma de ejecución, pero ha sio en vano'. Nada dicen las actas oficiales sobre este intento de los pastores, pero no cabe duda de que Calvino prefería el hacha a la hoguera por consideraciones humanitarias" (Op. cit., p. 212).

20 Véase Bainton, op. cit., pp. 209-211.

21. Flores rojas..., pp. 9 y 16.

22. Miguel de Cervantes, Don Quijote de la Mancha, II, edición de Juan Alcina Franch, Barcelona, Bruguera (Libro clásico), 4ª edición, 1979, p. 667.

23. Véanse las pp. 125-126. También 26, 28, 83 y 113. Esta biografía servetiana tiene tres partes. En la primera se narran los hechos a la manera de novela de la época. Pretende adecuar el estilo a la índole

caballeresca del personaje. Pero tal pretensión en lugar de prestarle calidad literaria le resta agilidad porque no adquiere brillantez mimética ni deja aparecer la naturalidad y soltura del estilo personal del autor.

La segunda parte se ocupa de los episodios entre la detención y la ejecución. Ahora presenta los hechos en forma notarial y de documentos procesales, tratando de ajustarse a la materia narrativa y con el efecto de veracidad acreditativa.

Hay un tercer apartado, más breve, con noticias, cometarios y juicios de autores de la época que condenan el hecho o lo elogian.

24. Reminiscencias de la vida, prendimiento y pasión de Cristo hay también en Flores rojas, pp. 19, 23 y 26.

25. Op. cit., p. 414.

26. "La sangre y la ceniza de Alfonso Sastre", en Gaceta Ilustrada, núm.1112, 29 de enero, 1978, p. 57.

La misma inoportunidad en la introducción de tantas referencias concretas de la realidad actual fue señalada por M.B. en la revista Cuadernos para el Diálogo. Encubierto bajo esas iniciales, el crítico apuntaba: "¿con qué función? Todo puede ser válido en teatro, pero me parece que estas referencias desvían al espectador del sentido profundo de la reflexión planteada por Sastre: semejan más bien guiños 'progres' para consumo de entendidos. Desvían hacia lo evidente lo que debería ser una reflexión sobre la lucha del hombre por la libertad" ("La sangre y la ceniza: represión y catacumba", en la revista antedicha, núm. 242, 2ª época, 17-23 de diciembre de 1977, p. 10).

CARLOS MUÑIZ

Carlos Muñiz (1927) es uno de los dramaturgos que en los años cincuenta se inicia en el teatro siguiendo la línea realista de índole crítica y social que habían abierto Buero Vallejo y Alfonso Sastre. Después va evolucionando desde ese realismo inicial hacia un expresionismo, como el que manifiesta en El tintero (1960) o en Las viejas difíciles (1963), que termina desembocando en un modo teatral "cercano al esperpento" (1). Tal es el caso de la Tragicomedia del serenísimo príncipe don Carlos, finalista del 'Lope de Vega' en 1973 (2), y estrenada en el Centro Cultural de la Villa de Madrid el 10 de noviembre de 1980 (3).

El Don Carlos de Muñiz es la última manifestación dramática que conozco centrada en las relaciones complejas entre Felipe II y su hijo. La obra va precedida de un prólogo representable que escenifica el auto de fe celebrado en Valladolid el 8 de octubre de 1559, donde se condenó al hereje Carlos de Seso, a su esposa y a otros desviados de la ortodoxia e incursos en el mismo delito de "fe sin obras" y "negación del Purgatorio": fray Domingo de Rojas, Pedro de Cazalla, cura de Pedrosa, Juan Sánchez, Domingo Sánchez y algunas monjas. Estos condenados son un remanente del auto que en el mes de mayo del mismo año había reservado para la presente ocasión el inquisodor Valdés con el fin de solazar los ojos del monarca (p. 25) a su vuelta a España (4).

Las cuestiones relacionadas con el protestantismo se circunscriben a los representantes de la Iglesia, al Rey y en cierto modo al príncipe.

LA IGLESIA, EL REY Y EL PRINCIPE

Mediante el recurso de la ironía, censura Muñoz a los representantes de la Iglesia como cínicos y encarnizados enemigos de los seguidores de Lutero. Destaca la postura del obispo de Zamora, quien, en una alocución al pueblo que se dispone a presenciar el auto, le advierte del peligro de

la herejía. Parte de un texto evangélico sobre el amor al hermano para seguidamente condenar a los herejes. De manera que a la aversión une el cinismo:

> "El que no ama a su hermano que ve, mal puede amar a Dios que no ve. No os dejéis arrastrar por falsos cantos de sirena y ved con la razón que de El habéis recibido, que todo espíritu que confiesa su fe es de Dios y todo aquel que lo niega es del Anticristo encarnado en cuerpos nauseabundos como el de Lutero" (p. 29).

La alocución prosigue, y, luego de asegurar al oyente que ellos están en el verdadero camino, concluye:

> "Y puesto que es el único elemento purificador, llevemos al fuego la herejía para que El la purifique reduciendo a cenizas lo que hiede" (p. 29).

La denuncia del dramaturgo llega al sarcasmo al presentarnos la actitud del Rey en materia religiosa. En este prólogo Muñiz también introduce la recriminación de Sesa a Felipe II por condenarle al fuego después de haber servido en su honor, y las frías palabras que replica el Monarca: "Si mi hijo fuera tan malo como vos yo mismo traería leña para quemarlo" (p. 31).

Estas palabras, de cuya veracidad hemos hablado en otro lugar (5), son ratificadas después en la página 33 y en la 62. Y podrían ser ejemplo de una escrupulosa vigilancia real para mantener incólume un modo de entender el cristianismo. Sin embargo adquieren un valor esperpéntico puesto que a lo largo de la obra vemos al Monarca como un hombre cuya religión está contaminada de las más espurias creencias, tales como el valor intercesor y milagrero concedido a los "menudillos de santos" (p. 56), de los que es el más sobresaliente y grotesco coleccionista (Acto I, escena IV) (6).

Las demás manifiestaciones antiprotestantes de Felipe II son menos llamativas que los que expresa en estas tópicas palabras del prólogo, y podemos decir que hacen referencia tanto a cuestiones ajenas a su corona, caso de los hugonotes, como a aquellas que caen dentro de sus dominios. En conversación con su joven esposa Isabel de Valois, dice:

> "Dolido, no Isabel... Sois demasiado joven y confundís las palabras... Estoy dolido por la pasividad de vuestra madre y de sus consejeros ante la incomprensible libertad que gozan en Francia los calvinistas y aún los luteranos... Respecto a los hugonotes, lo único que anhela mi corazón de cristiano es que sean exterminados totalmente"(p. 60).

Sin duda ese particular "corazón de cristiano" es el que anima la pragmática de Aranjuez, encaminada a impedir que los españoles salgan fuera de España y puedan contagiarse del mal luterano. Su hijo don Carlos le censura esa política preventiva:

> "Muy consecuente con la pragmática de Aranjuez por la que habéis prohibido que marchen los españoles a estudiar a Europa y ordenado que regresen a España los que allí estuvieren estudiando, a fin de que no se emponzoñen con las doctrinas heréticas" (p. 80) (7).

Pese a todo, el problema planteado en los Países Bajos le obligará a convertir en realidad aquella promesa hecha a don Carlos de Seso al pie de la pira y no precisamente porque sea hereje en sentido luterano, sino porque es "malo", como lo era Seso.

En la obra, el príncipe es religiosamente indiferente. Es muy claro el poso de increencia que manifiesta en la página 134 cuando es detenido. Y en la página 121 declara la necesidad circunstancial de ser religioso, pero no hay auténtico sentir. Y cuando desea comulgar sin la absolución del confesor (p. 126), es puramente por razones estratégicas y no por considerar en conciencia que la absolución intermediaria del confesor sea

innecesaria, como en la fe luterana.

Sin embargo será precisamente la disposición de don Carlos a transgredir la norma católica de comulgar sin absolución la que dé excusa al Rey, asistido por un grupo de teólogos a quien pasa la responsabilidad de su determinado filicidio, para actuar como un nuevo Abraham y envenenarlo (pp. 140-143).

La causa real es muy otra. Bajo las deficiencias o taras físicas y la inestabilidad emocional (se le acusa de loco, de impotente y es cojitranco) el príncipe esconde una mente lúcida con la que denuncia la corrupta y rijosa vida de la corte. Y además es amante de la libertad, en sintonía con Isabel de Valois. Esto hace temer a Felipe II que pueda simpatizar con la causa flamenca (p. 118) y en consecuencia podría permitir la libertad de conciencia en los Países Bajos si fuera coronado rey de Flandes, como estaba previsto (p. 115). Por todo, Felipe II dejará caer sobre la cabeza de su hijo un grave castigo como si ejecutase la "justicia divina" (p. 129). Y como rey católico sacrificará a don Carlos. Esta solución de Muñiz es bien distinta de la que dio Núñez de Arce presentándonos a un rey indulgente y a un príncipe arrepentido.

NOTAS

1. César Oliva, Cuatro drmaturgos 'realistas' en la escena de hoy: sus contradiciones estéticas, Murcia, Publicaciones del Departamento de Literatura Española de la Universidad de Murcia, 1978, p. 37.

2. César Oliva, Op. cit., p. 37.

3. Cito por Tragicomedia del serenísimo príncipe don Carlos, Madrid, Preyson (Arte Escénico, 32), 1984.

4. Menéndez y Pelayo niega esta finalidad: "No por esperar la venida de Felipe II y solazarse con el espectáculo de un auto, como repiten gárrulamente los historiadores liberalescos, [...] dilató Valdés algunos meses el castigo de los verdaderos corifeos del protestantismo castellano, Fr. Domingo de Rojas y D. Carlos de Seso" (Historia de los heterodoxos españoles I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1967, p. 960).

5. Véase lo dicho en el comentario de El haz de leña, de Núñez de Arce, nota. 6.

6. La huella esperpéntica de Valle-Inclán es perceptible en la obra, no sólo en el lenguaje de algunos parlamentos concretos (caso del bufón, en la página 24, hablando con palabras rimadas que tanto nos recuerdan las irónicas rimas modernistas existentes en las acotaciones de Luces de bohemia), sino también por la perspectiva que adopta para presentar la realidad dramatizada. César Oliva alude a alguno de los aspectos estilísticos, y entre ellos a los rasgos esperpénticos, en la obra citada.

7. Recordamos que la política de aislacionismo cultural español, según Américo Castro, no la inció Felipe II. Para el ilustre ensayista el corte del flujo cultural europeo lo realizaron los Reyes Católicos en 1502 antes de que se produjese la Reforma. (De la edad conflictiva. Crisis de la cultura española en el siglo XVII, Madrid, Taurus, 3ª edición muy ampliada y corregida, 1972, p. 191. También véanse las páginas 16 y 154.)

RICARDO LOPEZ ARANDA

Este escritor santanderino (1934) cuenta con un curriculum profesional considerable, aunque poco conocido. Su producción se puede dividir en tres apartados. Uno formado por las piezas dramáticas originales que superan la quincena, aunque la mitad están sin estrenar. Otro grupo estaría compuesto por las versiones y adaptaciones de obras ajenas, tanto dramáticas como novelescas. Y el tercer apartado lo constituyen las obras escritas para la televisión, unas veces guiones originales y otras partiendo de novelas españolas o extranjeras.

De esta producción de López Aranda nosostros vamos a fijarnos en el drama Yo, Martín Lutero (1963) (1). A pesar del tiempo transcurrido y los méritos artísticos que reúne, la obra aún no se ha representado.

Consta de veintiuna escenas divididas en dos actos. En el drama, Lutero confiesa la cobardía que le atenazó en aquellos años decisivos de la Reforma. Ricardo López Aranda rodea al protagonista de las diversas fuerzas políticas, sociales, económicas, y religiosas que tejieron la compleja circunstancia que determinó su actuación reformadora.

La obra comienza con un monólogo en el que el monje expone el propósito que guió esa actuación y que no fue otro que el de presentar la igualdad de todos los hombres ante Dios; una igualdad basada en la libertad de conciencia. La declaración de este principio doctrinal, limitado al mundo interior del individuo, está motivada por la acusación que Lutero recibió de otra de las personalidades contemporáneas, el teólogo revolucionario Thomas Müntzer, al considerarle un impostor. Martín Lutero rechaza la acusación de impostura e invoca a Müntzer, ya muerto, para que comprenda la verdadera razón de su comportamiento, que no fue el de un impostor sino el de un cobarde.

De esta manera el dramaturgo comienza a presentarnos los hechos

históricos protagonizados por Lutero para que el espectador/lector los juzgue. Una vez reconstruida la historia, Lutero recupera su monólogo inicial interrumpido y en él se descubre a sí mismo. El Lutero de López Aranda recusa que fue un impostor, pero confiesa que fue un cobarde. Este descubrimiento anímico va reforzado por el despojamiento que el monje hace de su hábito agustino (2).

Mediante el monólogo partido, que encierra como un paréntesis la manteria dramática, López Aranda confiere a su obra un carácter circular. En ese paréntesis están recogidos los hechos sucedidos entre los años de 1517 y 1525. En este último muere Müntzer, y agonizante llama a Lutero impostor (p. 132). Esto desencadena la presentación de la vida de Lutero desde el momento previo a la fijación de las tesis en la significativa fecha de 1517. He aquí el sumario de los mismos.

Un grupo de fieles de tomás Müntzer ha sufrido el saqueo y la tortura a manos de una cuadrilla de bandidos capitaneados por Wartz. Este caballero, al servicio de los nobles, cumple la función de soliviantar a los fieles campesinos. Los nobles provocan de esta manera una rebelión que permite la medida de gravar sus impuestos con la excusa de pagar a más fuerzas que eviten esos levantamientos.

En el mundo interior del convento de los agustinos, fray Martín rompe la rutina de los ritos religiosos denunciando los desórdenes que se cometen tanto en el plano espiritual como social. Le vemos portando una carta de Alberto, Arzobispo de Brandeburgo,con las instrucciones para la venta de las indulgencias, y también lleva otro papel en que se lee una denuncia de la política que ejercen los príncipes para con el pueblo. Lutero se decidirá a denunciar estos abusos mediante las tesis.

Estos signos de malestar se harán patentes conjuntamente en la plaza pública de Wittenberg, donde presenciamos por un lado la venta de las indulgencias y por otro el auto de fe de los campesinos levantados. Es un momento crucial en la obra. En esta escena (la II), los personajes

aparecen adscritos a uno y otro campo de esa conflictiva realidad. Por el lado político-social, están Müntzer y Federico, autoridad del estado donde sucede la acción. En el campo religioso quedan Tetzel y Lutero. Ambas parejas se oponen; pero mientras Federico y Tetzel son conniventes, Lutero y Müntzer no acaban de aunar voluntades ni estrategias con las que poner coto a esos abusos. Y cada uno seguirá su propio camino.

Müntzer es un pacifista, pero se ha percatado de que con la debida manipulación su movimiento puede ser pretexto político para oprimir al pueblo con leyes más severas e impuestos más gravosos. Para evitarlo está dispuesto a encabezar la rebelión. Al mismo tiempo advierte a Lutero de que su persona puede ser también utilizada en el plano doctrinal. Por ello le anima a que ambos encaucen el movimiento que está a punto de estallar por tales abusos. Pero Lutero no encuentra dentro de sí la suficiente decisión para aceptar la propuesta de Müntzer, y excusándose en que es más hombre de ciencia que profeta social, evita el compromiso. El miedo y la indecisión se esconden debajo de ese academicismo pretextado. Eligirá el campo de las ideas y clavará las noventa y cinco tesis. Müntzer, por su parte, decide pasar a la acción directa.

Ideas por un lado y espadas por otro estuvieron a punto de fundirse en esta plaza. Sin embargo la trayectoria de estos dos hombres será cada vez más divergente. Y no los encontraremos juntos otra vez hasta la escena final en la que ocupan situaciones bien distintas: Lutero goza de la protección de los nobles, en tanto que Müntzer, que ha sido capturado, será ejecutado por esos mismos nobles.

A partir de este momento, López Aranda se centra en la figura de Lutero. Asistiremos a las reacciones que provoca el hecho legendario, como hemos hecho constar en otro lugar, de la fijación de las tesis luteranas tanto en los sectores políticos, como religiosos, económicos y sociales. La conjunción de estos elementos crea una circunstancia compleja y delicada. Todos los sectores mencionados pretenden jugar la baza de Lutero de la manera más beneficiosa posible.

El elector Federico el Sabio se ha erigido en interesado defensor de Lutero, y la Iglesia le presiona para silenciar al rebelde agustino. Federico está dispuesto a vender a su protegido a cambio de la corona imperial que en aquellos momentos, y por la muerte de Maximiliano, se disputaban Francisco I, Carlos I, y el propio elector. Sólo cuando un enviado papal comunique a Federico que Carlos I ha sido elegido emperador, el protector de Lutero se verá obligado a ceder en parte a las presiones de Roma. Seguir protegiendo a Lutero incondicionalmente supone no sólo enfrentarse a Roma, sino también al nuevo Emperador. Por tanto accederá a que Lutero comparezca como pretende Roma, pero en Worms. Lutero obedece la orden de Federico, y su suerte es incierta.

El segundo acto comienza con la Dieta de Worms: Lutero ante eminentes dignidades religiosas y frente a la más alta autoridad política, el Emperador. Sin embargo Lutero no se arredra, está dispuesto a pagar un alto precio y denuncia las concomitancias y manejos ocultos de las esferas políticas y religiosas. La Dieta resulta ser un enfrentamiento entre Roma y Carlos I por un lado y Federico y Lutero por otro.

El Lutero que esperaban los príncipes espirituales no es el que comparece en Worms. La retractación buscada no se ha alcanzado. El profundo respeto que Lutero dice tener a su conciencia le obliga a rechazar las componendas y el chalaneo al que le invita el cardenal Caracciolo. No vemos por ninguna parte la quiebra de su espíritu.

Durante el interrogatorio se ha hecho pública la bula de excomunión, que ya había sido redactada antes de la Dieta. Su publicación en este momento crítico pretende forzar la invariable postura del fraile. Esto lo hace la Iglesia a sabiendas de que va a provocar la división social en dos bandos irreconciliables. La guerra civil se ve venir. El alineamiento de Lutero en uno u otro está sin decidir:

"CARACCIOLO.- ¿De qué lado estaréis cuando suenen los clarines de guerra?

P. MARTIN.- Del de Dios.

ALEANDRO.- ¿Y cuál es el lado de Dios? ¿Cuáaal...?

P. MARTIN.- ¡No lo sé aún... !"(p. 113).

El "voluntario secuestro" (p. 114), en plabras de Federico, del que fue objeto Lutero hará bascular su indecisión del lado de los nobles. La protección y el refugio en el castillo del príncipe terminará haciendo que el protagonista se alíe con los nobles tal y como había previsto con fina penetración el sagacísimo Federico: "Para salvar su doctrina -le dice al Emperador-, más que para salvar su vida, [Lutero] terminará aliándose con nosotros" (p. 115).

FEDERICO Y ROMA

En la obra se presenta un Lutero sincero, cobarde y profundamente humano que se ve envuelto en una tupida red de intereses, tejida por los poderes religiosos, políticos y económicos. Todas estas fuerzas dominantes intentan medrar, unos al amparo de otros y siempre de manera simbiótica. Lutero representa para todos ellos una terrible amenaza que puede derribar la jerárquica torre desde la que ejercen su abusivo poder. Así lo advierte el banquero Jacobo Fúcar:

"JACOBO.- Pues bien: el vuestro, el mío, el del emperador, el de Roma, todos los poderes -políticos, religiosos, económicos- del mundo descansan sobre una piedra clave. Si cae todo se derrumbará con ella.

ALBERTO.- ¿Qué piedra?

JACOBO.- La ordenación jerárquica . La sumisión de todos a la voluntad de un puñado: nosotros. Decidle: 'sed libres' aunque sólo sea... 'de pensar por vuestra cuenta' y todo se derrumbará como un castillo de naipes" (p. 50).

El comportamiento de la curia ante el problema luterano y la solución adoptada distan mucho de lo que cabría esperar de instituciones con tales fines. Más interesaba en cuestiones políticas que de doctrina evangélica, procedió de manera tan desacertada como prepotente y maliciosa. En lugar de estudiar y analizar el problema que plantea Lutero, Roma se dispuso a acallarlo y extinguirlo. Con más frialdad y astucia(en algún momento lampedusiana) que espíritu resolutivo, adopta el decidido propósito, para reducir a fray Martín, de llevarlo, en sentido literal y figurado, a su propio terreno. Véase esta actitud en el diálogo entre estos cuatro cardenales:

"CARACCIOLO.- Debe ser destruido. De acuerdo, pero sin proceso. Eso, jamás.

JULIO.- Pues bien, traedle a Roma. (Tensión; victorioso). No vendrá lo sabéis.

ALEANDRO.- Yo iré a hablar con él: le convenceré.

ALBERTO.- Pero ¿quién convencerá a Federico y los príncipes alemanes? No. Exigirán que el proceso se celebre en Alemania.

JULIO.- Luego tanto sea Lutero condenado o absuelto habrán logrado el éxito político. ¿Proceso? Bien. Pero en Roma. O excomunión fulminante" (p.71-72).

Sólo la postura interesada de Fedrico, que ambiciona la corona imperial, como sabemos, y ve las posibilidades de juego que para lograr sus fines le brinda la causa luterana, negociará el jucio y el lugar

pretendidos por Roma. Como el papa sabe que Federico ampara las ideas de Lutero, o mejor dicho, su persona, envía al cardenal Aleandro a negociar el silencio y la retractación de Martín Lutero. El príncipe estaba dispuesto a vender a Lutero sin más contraprestación que ceñirse la corona imperial. Como en el momento de la negociación se le hace notar que esa posibilidad ya no existe,jugará sagazmente a dos bandas. Y cederá en parte de lo exigido por Roma debido a las presiones de la nueva política internacional que crea la elección de Carlos V (p. 81).

Pero al mismo tiempo que consiente en entregar a Lutero, se reserva el lugar de comparecencia porque la persona del fraile es moneda que, aunque se ha depreciado, sigue teniendo un valor estimable que hay que explotar, y explota (p. 115).

Sobre el proceder proteccionista de Federico hay diversas y encontradas opiniones. El biógrafo del siglo pasado Federico Fliedner ha visto en el gesto protector del príncipe una conducta providencial y sincera:

> "Mas Dios ya tenía preparado al que había de proteger; el príncipe elector Federico el Sabio había reconocido la verdad por los libros de Lutero, y le era cada día más propicio; por lo tanto pidió al emperador que no se procediese contra Lutero sin darle ocasión para defenderse" (3).

Lo mismo hace Albert Greiner, protestante al igual que el anterior, que juzga como cristiana y no interesada la protección que Federico dispensó a Lutero. Dice al respecto que "el príncipe, Federico de Sajonia, había dado pruebas evidentes de su deseo de actuar como cristiano" (4).

Sin embargo el P. García-Villoslada, siempre tan remiso a toda concesión al protestantismo, dice de la actitud general de Federico respecto de la causa evangélica estas palabras:

"¿Puede decirse con verdad de él que fue el 'protector de la iglesia evangélica'? Indudablemente, pues a él se debió la salvación de Fr. Martín contra el anatema romano, el secuestro del mismo para guardarlo en el escondrijo de Wartburg y la disimulada pero tenaz resistencia al edicto de Worms. Con todo Federico aborrecía todo lo que fuese revolución y si permitió predicar libremente las nuevas doctrinas, fue a condición de que no se engendrasen tumultos" (5).

López Aranda parece seguir en este punto la fuente española. Estamos en presencia de un Federico con mucha doblez y ningún sentimiento de afinidad evangélica.

En el interrogatorio de la Dieta hay dos momentos, separados por la concesión de un plazo de veinticuatro horas solicitado por Lutero para responder a la necesidad de un concilio que analice sus doctrinas. Durante ese plazo, que ha dejado en suspenso la decisión de Lutero, se hace pública la bula de excomunión, como dijimos con fines conminatorios. Esta decisión dio unos resultados contrarios a los esperados, puesto que en el interrogatorio del día siguiente aparece un Lutero más firme y más resolutivo en la denuncia de los vicios y abusos de los poderes espirituales y temporales. Y al mismo tiempo manifiesta una irreductible decisión de no retractarse.

Junto a esos efectos contrarios, hay que señalar que la publicación del documento papal se hizo a sabiendas de que eso llevaría una división social en dos bloques enfrentados que desembocaría en una guerra civil:

"ALEANDRO.- (Solemne; a Alberto) Os tomo por testigo: declino toda responsabilidad.

CARACCIOLO.- Hacer pública la excomunión de un hereje no es un crimen sino un deber.

ALBERTO.- Pero puede empujar al país a la guerra civil.

CARACCIOLO.- Soy alemán...

ALBERTO.- Sí.

JACOBO.- La Iglesia no: es universal" (p. 99).

Con una irresponsabilidad sin límites, la Iglesia, con el apoyo del banquero Fúcar, se jugó el todo por el todo a pesar de las observaciones disuasorias de Aleandro, que, previendo las dramáticas consecuencias, declinó las responsabilidades derivadas de la puesta en práctica de tal medida.

Como la suerte está ya echada, en la segunda jornada de la Dieta el propio Aleandro intentará persuadir a Lutero para que abandone su inflexible postura. Pero éste conoce los enjuagues político -religiosos, es fiel a su concienca y no quiere el cisma:

"ALEANDRO.- Estamos aquí representando dos visiones opuestas del mundo. pero este es uno en el orden concreto. No podemos organizarle (sic) dos sistemas actuando al mismo tiempo; o romper el ancho mundo en dos bloques irreconciliables.

P. MARTIN.- ¡No! ¡el cisma, no!

ALEANDRO.- Entonces... abjurad.

P. MARTIN.- Tampoco.

ALEANDRO.- Si persistís en enfrentaros, abriréis un abismo irreconciliable. Seréis el enemigo. Abjurar es el mejor medio de servir a vuestras ideas pues dejáis la puerta abierta a posibles previsiones futuras. Más: os prometemos seguir estudiando vuestros postulados" (p. 110-111).

Pero Lutero es conocedor de los chalaneos político-religiosos e insobornablemente fiel a su conciencia. El pacto era imposible. El cisma, que Lutero no quería, era irremediable. Las palabras prometedoras de Aleandro se hacían cuando la situación era irreversible; y el sentido inculpatorio que contienen se debe al deseo de evitar hasta el extremo la división de la Iglesia, que ella misma, y no Lutero, había iniciado. Cuando se trató el asunto de Lutero por primera vez en la Santa Sede, con menos formalidad que la importancia requería, el propio cardenal Aleandro advirtió que la excomunión propuesta por Julio de Medicis podía ser una medida legal, pero no dictada por el interés común. En el seno mismo de la sede papal se sabía que Lutero no quería el cisma, sino sanear la Iglesia desde dentro:

"ALEANDRO.- Lutero no quiere el cisma. Lo ha dicho expresamente.

ALBERTO.- Precisamente porque quiere permanecer dentro de la Iglesia, la hará estallar. No acepta ser un brazo podrido; sabe que hemos cortado muchos. Es un tumor maligno que nos ha brotado (señala la frente) aquí. Y desde aquí nos combate" (p. 71).

Intereses espurios pusieron en práctica un medida de fuerza y sin tacto. El corte en el tejido estaba dado. La sangre empezaría a correr. Roma había hecho sonar los clarines de guerra. La ruptura se había consumado, a pesar de Lutero.

Esta visión del origen último de la Reforma, que responsabiliza a Roma de la escisión protestante, adquiere una relevancia especial por ser la primera vez que aparece en la literatura española no protestante. Y, además, confiere en la obra un carácter que religiosamente hablando se podría calificar de "ecumenista" y de científica (6).

Finalmente quiero señalar que este desacertado tratamiento que Roma da al problema luterano, hecho con deliberada premeditación, había de

repetirse en el asunto de Enrique VIII. El retraso voluntario de la respuesta que Roma debía dar a la demanda de divorcio del rey inglés, ratifica la conducta irresponsable anteriormente expuesta. El embajador de Inglaterra espera impacientemente en el Vaticanao la resolución a la demanda de su rey:

> CLEMENTE VII.- Pero... ¡qué impaciente es ese Enrique!! Llevamos estudiando el asunto sólo seis años.
>
> CARACCIOLO.- (Dándosele).- El informe de la comisión que ha estudiado el asunto. Terminado. Aconseja que...
>
> CLEMENTE VII.- Nombrad otro. Que vuelva a estudiarlo. Desde el principio.
>
> CARACCIOLO.- ¿Y los intereses de la Iglesia en Inglaterra? Enrique es poderoso " (p. 121).

La historia ha respondido a las palabras interrogantes del cardenal con su separación.

Para López Aranda, Roma fue la causante de la escisión cristiana del siglo XVI.

TOMAS MUNTZER Y LA COBARDIA DE LUTERO

El campesinado es una clase social opuesta a la de los príncipes. La posición de Lutero ante la autoridad que ostentan los príncipes y ante los desposeídos ha dado lugar a frecuentes discusiones fuertemente ideologizadas. El profesor Teófanes Egido ha señalado los cambiantes enfoques con que se ha visto este asunto y las diferentes opiniones apuntadas, dependientes de las circunstancias desde los que se ejercía la crítica y prescindiendo muchas veces del contexto histórico vivido por Lutero (7).

El arte no está obligado al sometimiento histórico exigible a las disciplinas científicas. En el drama de López Aranda se observa una visión particular y circunstanciada en lo que se refiere a la cuestión de Lutero y Müntzer. A este audaz sacerdote, las circunstancias le empujan a la insumisión armada. A fray Martín es el miedo velado el que le lleva a la aceptación del orden social injusto. Y hay más: Müntzer encarna una conciencia social, frente a la búsqueda de verdades individuales del hermano Martín. Todo esto explica el diferente final de uno y otro. Veamos lo.

A lo largo del drama, la suerte del agustino discurre abiertamente por los cauces que Roma o el príncipe le van trazando. Tomás Müntzer, por el contrario, forja personalmente su destino, que fluye como un Guadiana silencioso. En su trayectoria se aprecian dos momentos claramente diferenciables y separados por una toma de conciencia de la realidad y del juego político en que ha caído su persona.

En ese primer momento Müntzer no aparece como un exaltado defensor de la causa de los pobres. Con una resignada sumisión, que no quiere decir aceptación de las injusticias, rechaza los métodos violentos que utiliza el caballero Wartz, un "soñador" que, como dijimos, está al servicio de los nobles y organiza bandas armadas para atacar a los campesinos con determinados fines políticos. Pretende convencer al sacerdote Müntzer de que la liberación ha de hacerse con las armas:

" ~~WARTZ. [...] Ambos queremos liberarles de la esclavitud. (Por sus~~ bandidos). Eran campesinos.

MUNTZER.- Ahora son asesinos a sueldo.

WARTZ.- No: 'O conmigo o contra mí'. No hay alternativa. Me eligieron. Es todo.

MUNTZER.- Nosostros somos neutrales: sufrimos en silencio. Rezamos" (p. 22).

Pero la liberación y la transformación social perseguidas por Müntzer no se abren camino mediante la fuerza de las armas. La redención social vendrá cuando por una transformación individual gneralizada se llegue a una sociedad sin esclavitud. De hecho, las comunidades de campesinos fundadas por él se caracterizan por la comunidad de bienes, "como los primeros cristianos" (p. 21). Su revolución, su nuevo orden, no es impuesto, sino surgido desde abajo y por todos los hombres. Así replica al caballero Wartz:

"MUNTZER.- ¡No es un solo hombre o un grupo quien debe elegir el nuevo orden! Hoy, tú y yo creemos ser justos. Pero ... ¿lo somos? Y aunque lo fuéramos, ¿lo serán los que nos sucedan? ¡Sean todos los hombres sus propios jueces! Que no es mi meta el reinado de uno ni el de varios, aunque de santos se tratara, sino de una asamblea de todos" (p. 29).

Pero este idealismo transformador se ve obstaculizado por los complots y maquinaciones que el poder injusto lleva contra el pueblo. Se apercibe de este proceder de los dirigentes cuando, desposeído de los cargos y licencias por el obispo y puesta a precio su cabeza por el Consejo de la Ciudad, venga a entregarse a la autoridad y ésta, por la utilidad que puede prestarle en sus fines, le deja en libertad (p. 39).

Este "generoso" gesto del Elector revela el interés político de mantener un estado de inquietud y perturbación social dentro de unos límites controlables. Como dijimos arriba, esto permite incrementar el gravamen de impuestos con la excusa de aumentar el ejército protector.

Consciente de este juego y de la encrucijada de intereses de su persona, Müntzer acude a Lutero (8), cuya inquietud ya conoce, con el fin de buscar apoyo y control ideológicos para encauzar la revuelta que está a

punto de estallar:

"MUNTZER.- [...] ¿Comprendes?: nada soy. Sólo una encrucijada de intereses, con el tiempo. Tú puedes también llegar a serlo. En otro plano: la doctrina. La rebelión... -pero esta vez en serio, a gran escala- ¡está a punto de estallar! Sólo podemos controlarla poniéndonos al frente de ella -tú en el campo de las ideas, yo, si es preciso, en el de las armas-. Si no, otros lo harán y conducirán al pueblo por caminos aún más atroces. O evolución o revolución. O en los códigos o en las espadas. O en la legalidad o en la guerra: no hay alternativa" (p. 44).

Ahora, curiosamente, lleva a cabo un razonamiento estratégico semejante al que el caballero Wartz le ha hecho a él en la escena primera. La obra así, desde el punto de vista de la revolución social, produce un efecto semejante al de la piedra en el estanque. La primera onda la representa Wartz en la escena I (Acto I, p. 22); la segunda, Tomás Müntzer, en la escena III (acto I, p. 44); y la última se adivina en la confesión final de Lutero, que entraña un remordimiento por haber desaprovechado la ocasión para llevar a cabo una revolución liberadora y total.

Pero fray Martín consideraba en aquel momento que sus ideas religiosas y los propósitos políticos de Müntzer iban por caminos diferentes. Las razones de esta separación entre religión y política eran el pacifismo y el miedo a ser condenado. La propuesta coalicionista ha fracasado:

"P. MARTIN.- No me arrancarás una palabra que empuje a nadie a la violencia.

MUNTZER.- Encierrate en tu torre: ¡Cómplice!" (p. 43).

Cada uno emprenderá su propio camino. Pero antes de separarse,

Müntzer añade este otro pronóstico recriminatorio: "Quizá un día forméis *parte del tribunal que me condenará a la hoguera*" (p. 46).

Lutero no será miembro de ese tribunal, pero sí estará en el lado de aquellos que lo forman. Y por eso estos reproches de complicidad, que se verán cumplidos al final del drama, crearán en la conciencia de Lutero un sentimiento de angustia que exige un descargo liberador. Y en esta necesidad espiritual radica el origen del drama.

A partir de este momento, el segundo de su trayectoria, Tomás Müntzer desaparece y asistimos sólo a la acción visible de Lutero. Esta segunda etapa de Müntzer, la combatiente, quedará oculta hasta su reaparición, en las escenas IX y X del acto segundo en que le vemos luchando contra la nobleza. En la escena última, el reencuentro de nuevo con Lutero marca el punto final de estas líneas divergentes y opuestas: Lutero se ha alineado con los poderes políticos para salvar la vida, que "vive sin libertad" (p. 133), mientras Müntzer se enfrenta a la muerte, impuesta por esos mismos poderes, con la dignidad de un convencido irreductible. La lucha contra "la estafa ideológica" ha fracasado doblemente. El proceso liberador ha sido detenido, sine die, por la cobardía de fray Martín que ahora vamos a exponer.

Para analizar la confesada falta de valor en su comportamiento hay que retroceder hasta el acto I, escena III, en que clava el pergamino de las tesis en las puestas de la catedral. A ese gesto inicial de la Reforma le han empujado tanto la resuelta decisión de Tomás Müntzer como la comprobación de los flagrantes abusos políticos y religiosos que se cometen contra el pueblo. El ejemplo pragmático de Müntzer, el auto de fe contra sus campesinos y el oro que se deposita en las arquetas por la adquisición de las indulgencias, han resuelto las dudas y contradicciones de Martín Lutero, que se arraigan en un miedo confesado. Este miedo soterrado, la labor académica pretextada y el precedente de Erasmo, condenado y absuelto tras su retractación (p. 41), preanuncian la actitud replegada que adoptará Martín Lutero. Sabido es que Lutero no se retractó

jamás, pero sí va a ser transigente con la conducta opresora de Federico. La historiografía más imparcial presenta este repliegue como una manera de salvaguardar la obra, así Lucien Febvre, como veremos. Sin embargo, en el drama, Lutero con la íntima confesión final revela que fue el miedo al peligro el que le hizo ceder en un momento de debilidad.

Como hemos hecho notar en otra ocasión, durante el proceso, Lutero ataca tanto a las autoridades religiosas como a las políticas; tanto a la tiara como a la corona y a la complicidad entre ambas. Esta connivencia ya la había denunciado dentro del convento (escena II, acto I). Ahora esta denuncia entraña un mayor riesgo. Sin embargo está dispuesto a pagarlo:

"CARLOS.- ¿Dijistéis que únicamente aceptaríais la autoridad de un concilio general? Puede iros la vida en la respuesta.

P. MARTIN.- Dispuesto estoy a perderla, antes que aceptar compromisos que mutilen la libertad cristiana que el hombre adquiere..." (p. 101).

A esta osadía temeraria no le empuja ni la imprudencia ni la irreflexión, sino su escrupulosa conciencia. La denuncia de los abusos en las esferas políticas y religiosas no esconde ambición de poder. Sus ataques no están hechos con fines lucrativos ni sirven a intereses de terceros, ni persiguen ceñirse una tiara ni alientan la rebelión:

"CARACCIOLO.- ¿Negáis haber fomentado la rebelión?

P. MARTIN.- ¿Qué iba yo a ganar con ello?

ALEANDRO.- ¡Poder...!

P. MARTIN.- Jamás ambicioné poder político" (p. 104).

Y a la acusación de alzarse como cabeza de una nueva iglesia dará

Lutero esta concisa y negativa respuesta: "¡No!: el cisma, no" (p. 111).

Es la insobornable fidelidad a su conciencia la que no transige con el chalaneo. Promesas futuras hechas por la Iglesia son rechazadas por problemas de conciencia: "P. MARTIN.- Ojalá pudiera pactar: mi conciencia me lo impide" (p.111).

Pero por debajo de esta escrupulosa actuación que le orla de una comprometida valentía, discurre ese comprensible miedo físico que como hombre confiesa tener desde el principio hasta el final del juicio (pp.90 y 109).

El miedo por un lado y la lealtad a su conciencia que por el otro le obliga a denunciar, desde el punto de vista puramente teológico, los abusos políticos y religiosos, constituyen una tenaza que apresa a Lutero. Y de tal situación se servirá el sagaz Federico para, protegiéndole, ganarle a su causa. Efectivamente, el "voluntario secuestro" de Lutero es el primer signo de desequilibrio de esas fuerzas contrarias que son el miedo y la conciencia. La grieta del miedo se va ensanchando. Y no es sólo eso, sino que entre el miedo a perder su doctrina y el miedo a perder su vida ha prevalecido éste sobre aquél. La petición de retractación hecha a Müntzer al borde de la hoguera nos permite tal afirmación:

"P. MARTIN. ¡Thomas... aún puedes impedirlo...!

MUNTZER.- Impedirlo...

P. MARTIN.- ¡Retrocede... !"(p. 130).

Y el grito con que clama a Müntzer comprensión y condescendencia, justo en el momento en que se arroja la tea encendida a la pira, demuestra tal suposición: "P. MARTIN.- ¿Me comprendéis ahora, Thomás Müntzer...? (oscuro) ¿Me comprendéis ahora ...?" (p. 133).

Y para ratificarlo, la confesión final, que culmina el desarrollo psicológico y conductual de Martín Lutero:

> "P. MARTIN.- (Dejando caer la sotana a sus pies). Aquí desaparece un monje que se llamó Martín Lutero y surge Martín Lutero un hombre como vosotros. (Distanciando) No fui un impostor. Pero, fui un cobarde. Por eso mi martirio no es de fuego. Es peor. Es el vuestro. Vivir sin libertad. (alza los brazos al cielo). ¿Hasta cuándo?" (p. 133).

El *grito de entereza y de rebeldía pronunciado en la Dieta* ("Muera el terror. Viva la libertad", p. 103) se ha invertido y el miedo ha matado su libertad, la libertad.

Sucede entonces que Lutero ha sido un campo magnético donde han luchado dos fuerzas: una desafiante fidelidad a su conciencia y una cobardía que hacen de él un hombre fundamentalmente paradójico. Le hemos visto crecido en la batalla del proceso y derrumbado ante la propia guerra interior. El mismo es su propio enemigo, como atinó a descubrir su interesado protector. Es un hombre escindido, que denuncia, o que ataca, que renuncia y que teme; un hombre contradictorio que podríamos caracterizar como un ángel con alas de plomo. El sabe de sí mismo más que nadie:

> "P. MARTIN.- Tengo el alma despedazada entre mil apetitos carnales y mil deseos de pureza. Mi inteligencia me dice: 'sí'. Y mi conciencia 'lánzate'..., y tiendo las alas, pero estas caen sobre el barro" (p. 42).

La conciencia alada que tendió a volar y el temor humano que lo ha encadenado y lo ha hundido. Angel y barro: este es su drama. Desde "el barro", ha reconocido el sentido profético de las palabras con que se despidió Müntzer después de encontrarse por primera vez en la escena III. Desde el barro, ha comprendido que su opción revolucionaria, limitada al campo puramente religioso, ha resultado insuficiente y neutralizadora de

la opción de Müntzer. El miedo desvió su teología por la senda de la sumisión. Su miedo frenó el arranque de una revolución integral pendiente (9). Este es el Lutero autoexpuesto de López Aranda.

Quizá para terminar convendría cotejar este Lutero literario con el Lutero histórico. Resulta un poco decepcionante para el lector/espectador que la briosa comparecencia en la Dieta termine en este desfallecimiento. El punto de inflexión se sitúa en el momento en que sabemos que Lutero ha aceptado un pacto de reclusión con Federico. Sobre este particular aspeto de la vida de Lutero, escribe el P. García-Villoslada lo siguiente:

> "La tarde precedente a su salida de Worms, le mandó avisar Federico de Sajonia lo que iba a suceder: debía dejarse apresar y ocultar en un buen escondrijo. No le indicó en qué lugar, porque el mismo Federico no lo sabía ni quería saberlo. Así podría jurar públicamente su ignorancia, negando su complicidad. [...] La idea debió de partir de los amigos de Fr. Martín, que ya en 1518 habían escogido semejante estratagema" (10).

Por su parte, el historiador Lucien Febvre trata de indagar las causas de este paradójico proceder de Lutero. En el proceso de elucidación se pregunta primero si Lutero estaba obsesionado por el temor al fuego. La respuesta parece ser negativa, puesto que la comparecencia en Worms suponía ya una entrega a ese peligro que se cernía sobre él. Para este historiador, Lutero no está obsesionado por el temor de la hoguera, que en la obra, en cambio, le hace colaboracionista. Afirma, por el contrario, que cuando Lutero fue a Worms "llevaba en él el apetito del martirio" (11). Sin embargo salió de allí con vida, cosa que no había ocurrido con otros reformadores que le habían precedido. ¿Por qué? La respuesta es por el rapto. Ahora bien, ¿qué razones hubo para que Lutero lo aceptase? Lucien Febvre aduce al respecto testimonios epistolares del propio Lutero: A Lucas Cranach le dice:

> "¡Ah, cuánto hubiera preferido la muerte a manos de los tiranos, a

manos sobre todo del duque Jorge furioso! Pero no debo despreciar el consejo de la gente de bien, hasta el momento oportuno" (12).

En otra carta, dirigida a Agricola con fecha 12 de mayo de 1521, escribe:

"Soy un prisionero bastante extraordinario... Por mi gusto y contra mi gusto permanezco aquí. Por mi gusto, porque Dios lo quiere. Contra mi gusto, porque mi deseo sería estar en pie, públicamente, *defendiendo el verbo. Pero todavía no soy digno de ello*" (13).

A su amigo Melanchton le escribe emocionado:

"Salud a ti, mi Filipo ¿qué haces en este momento? ¿No ruegas por mí para que de este retiro que he aceptado a mi pesar salga alguna cosa grande para la gloria de Dios? ¡Ah, cómo ansío saber si mi partido te gusta! Temía parecer abandonar el frente, pero el medio de resistir a sus voluntades, a sus opiniones, no lo he visto... Y, sin embargo, sólo deseo una cosa: correr con el cuello tendido hacia el furor del enemigo" (14).

En todas estas cartas notamos que Lutero tiene "deseos" de arriesgar su vida por la palabra y no por intereses egoístas, sino para la gloria de Dios, "porque Dios lo quiere". Advertimos en estos testimonios dos voluntades encontradas: la suya, que ansía "correr con el cuello tendido hacia el furor del enemigo", y la de "los amigos", o agentes de la estratagema, que decía García-Villoslada, y para la que no ha encontrado modo de resistir. Claro está que objetivamente podemos dudar de la sinceridad de esas declaraciones y no estamos exentos de pensar que podían ser una forma hipócrita de esconder "el abandono del frente", como el mismo Lutero teme que se interprete su gesto. Para el historiador francés, al que seguimos, Lutero había sido persuadido, no por su propio interés, sino para salvaguardar su obra:

"Reservar el porvenir, consentir en jugar durante un instante el juego que deseaba el elector, ¿no era el verdadero medio de salvaguardar su obra y -lo que le importaba sentimentalmente mucho- de poder volver a encontrar pronto, sin duda, y sentir de nuevo alrededor de su corazón fiel el pequeño círculo familiar de las amistades de Wittenberg? Y había cedido" (15).

El aparente contrasentido de su proceder lo explica Febvre diciendo que el heroísmo y la audacia de Worms son de orden puramente espiritual y la reclusión aceptada no debe interpretarse como cobardía, pues el hecho de forzarse a la inacción tiene más de heroico que de cobarde, de heroísmo espiritual.

Sin embargo, López Aranda utiliza este quiebro con unos fines particulares: presentarnos a un Lutero que es heroico en apariencia, pero, bajo la capa externa se esconde la auténtica naturaleza de un Lutero cobarde, contrafigura de Müntzer, que se doblegó y renunció sine die a la libertad de una revolución integral.

No quiero terminar sin añadir a esta principal característica anímica del reformador de Aranda, , otras dos pinceladas, también morales. En algún momento del drama se le descubre una cierta ingenuidad, la cual se pone de manifiesto en los ataques de nacionalista que se le hacen. Entonces vemos un Lutero envuelto en una circunstancia que le desborda y cuyas últimas implicaciones desconocía:

"P. MARTIN.- (Con un grito) ¡No!: esto es un juicio contra un país: ¡Alemania!

JACOBO.- Esto es un proceso religioso: No pretendáis desviarlo hacia la política.

P. MARTIN.- Nunca fue mi intención hacer política, pues no había advertido la ligazón que entre ésta y la religión existe. Habéis sido

vosotros los que me habéis empujado a estudiar sus concomitancias" (p. 105).

El otro rasgo tiene que ver con la falta de capacidad para organizar y estructurar sus ideas. Desde el principio confiesa a Müntzer que su función es más bien teórica e individual: "Soy un teólogo. No un cabecilla de revueltas, no un profeta de futuros" (p. 45).

Y en el proceso vemos una insobornable actitud y un recio deseo de cambiar el mundo tan mal organizado e injustamente sostenido por los poderes que lo gobiernan. Pero cuando los representantes de esos poderes le pidan un nuevo esquema organizativo, una nueva manera de dirigir los asuntos de la vida, confesará la falta de normas para regularla:

"ALEANDRO.- Pues bien: estamos aquí los representantes de este mundo mal organizado. Y os pedimos: dadnos la nueva estructura: leyes, reparto de funciones, las ruedas del carro de la vida; ¿dónde están vuestros códigos?

P. MARTIN.- Nos los tengo" (p. 112).

Ello revela otra vez que para López Aranda las denuncias de Lutero no iban encaminadas a crear otra iglesia segregada de la romana, sino a renovar la existente. Y es al final de la obra cuando dice estar pergeñando sus ideas: "Estudio, trabajo: preparo el futuro" (p. 128). Pero la organización del protestantismo sería obra de Calvino.

Con estos rasgos y estas circunstancias históricas, López Aranda ha puesto ante nuestros ojos un personaje vivo y complejo como las coordenadas históricas en que se mueve, y con todos los claroscuros de un ser escindido, inseguro unas veces, resuelto otras y humanísimo siempre. Sin embargo la cobardía y la impostura de los que se autoacusa o es acusado no correponden a la verdadera personalidad del que fue el padre de la Reforma. López Aranda le acusa de haber desperdiciado por cobardía

confesada la ocasión histórica de haber sido el gran libertador de la sociedad, el revolucionario integral (16). Aunque en esto no sea fiel la historia comprobable, ¿no es artísticamente legítimo introducirse en el repliegue íntimo de la conciencia de Lutero para arrancarle ese humano reconocimiento personal de haberse conformado por cobardía al injusto orden social existente? Hemos de responder que sí, y añadir que tal atribución crea un Lutero falso.

La obra apoya su desarrollo anécdotico sobre el eje de actuación de Lutero-Müntzer ante unos abusos de poder. En torno a estos dos bornes se van tejiendo los hilos históricos de la época y el ambiente social del momento floreciente de la Reforma de una manera hábil. El autor ha sabido extraer unos acontecimeintos históricos y, tratados de una manera libre, crear con ellos una obra densa, enjundiosa y de indudables resultados artísitcos.

La pieza está redactada con propiedad, y con la profundidad y energía conceptuales que requiere el tema. La frase breve y ágil envasa la gravedad de los conceptos de una manera fluida y con pulso. A ello contribuyen también las réplicas breves, que son las predominantes; lo que no es óbice para que en aquellos momentos en que el personaje necesita argumentar, el parlamento se dilate.

Pero con todo, hay que señalar en algunos momentos la filtración en el texto de algunos términos propios del momento externo de la acción. Por suerte, son escasos. Véanse los sintagmas "elegidos a dedo" (p. 103) y "no amañado" (ibídem). Estas dos expresiones están usadas en el momento en que Lutero pide un concilio con participación popular. En esta demanda luterana se respira un contexto más contemporáneo que renacentista. Esta ruptura léxico-ambiental va encaminada a hacer una crítica, más o menos velada, al sistema político imperante en España en la época de composición de la obra, terminada como dijimos, en 1963. No es necesaria demasiada perspicacia para pensar que la exigencia de Lutero es extrapolable al régimen franquista. El hecho se convierte así en reivindicación calculada

de una soberanía popular para España:

"FEDERICO.- ¿Os remitís a un Concilio, sí o no?

P. MARTIN.- ¡Sí! Pero un concilio verdaderamente representativo, no amañado. Todos somos Iglesia: la opinión de todos debe, por tanto ser escuchada.

ALEANDRO.- (Desconcertado) ¿La doctrina... por elección popular?

P. MARTIN.- El Papa ¿no es elegido por votación?, pero, claro, elegido por y entre los elegidos a dedo. No. Quiero un concilio en que participe toda la cristiandad, incluidos representantes laicos, y de toda condición, campesinos, siervos..." (p. 103).

Si, como acabamos de ver aquí, algunas expresiones sirve a fines muy concretos y se justifican con ellos, no es defendible la anacrónica locución "agencia de noticias" (p. 51). Igualmente viciosos pueden considerarse "en tanto en cuanto" (p. 61), el anglicismo estar siendo más participio ("Carlos está siendo coronado emperador..." p. 80), y los crudos y abundantes leísmos ("les envié", referido a las tesis, p. 40; y "Entregadles" referido a los sellos inmediatamente antes mencionados, p.97).

Otros defectos de forma son achacables a la edición que manejo y que es la única existente. Sólo a descuido o a falta de pruebas corregibles se deben los abundantes errores tipográficos, que llegan en algún caso a amputaciones textuales (p. 95). Este texto dramático merece otro tratamiento tanto en la imprenta como en el escenario: vio la luz con más de veinte años de retraso y hoy todavía está sin estrenar. Una marginación o un olvido sin justificación.

NOTAS

1. La pieza ha sido editada tardíamente: Yo, Martín Lutero, Madrid, Edita Julia García Verdugo (Colección La Avispa, nº 9), 1984.

   En el breve estudio introductorio "Martín Lutero: más vale tarde que nunca", de Luis T. González del Valle,se dice que "fue terminada en 1963" (p.5).

2. Este gesto tuvo lugar en 1524, es decir, antes de la muerte de Müntzer, que ocurrió en 1525. Sin embargo López Aranda subraya con él la "desnudez" con que Lutero confiesa su cobardía. Sobre la fecha histórica de su liberación del hábito de monje,véase Federico Fliedner, Martín Lutero. Su vida y su obra, Tarrasa, Clie, 5ª edición, 1980, p. 193. La primera edición, en Madrid, Librería Nacional y Extranjera, 1878.

3. Federico Fliedner, Op. cit., pp. 117-118.

4. Albert Greiner, Lutero, Barcelona, Aymá Sociedad Anónima Editora, 1968, p. 100.

5. Ricardo García-Villoslada, Martín Lutero II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (Maior), 2ª edición, 1967, p.222. En el volumen I considera a Federico como un "príncipe astuto, mal avenido con la curia romana y solapado favorecedor de Fr. Martín" (p. 504).

6. Teófanes Egido, hablando de las diferentes posturas historiográficas pasadas, escribe: "En el esfuerzo de comprensión se ha pasado de las antañonas posiciones polémicas a la visión monocorde de un culpable principal: el catolicismo en sus alturas (papado) o en sus bases apenas cristianizadas" ("Lutero desde la historia", en Revista de Espiritualidad, 42, núm. 168-169, julio-diciembre de 1983, pp. 381-382). A pesar de esto, se sigue achacando al protestantismo la ruptura de la unidad religiosa desde sectores católicos ecuménicos. Véase Joan Busquets, Quién era Martín Lutero, Salamanca, Sígueme (Pedal), 1986, p. 267 .

7. Teófanes Egido, Op. cit., pp. 421 y ss.

8. Este encuentro entre Lutero y Müntzer es ficticio. Históricamente Lutero y Müntzer parece ser que se encontraron casi dos años después de la fecha aproximada que nos da la obra, y no en Wittenberg, sino en Leipzig. Dice sobre el particular Ernst Bloch: "Por el Año Nuevo de 1519, Müntzer estuvo en Leipzig, donde es muy probable que conociera a Lutero" (Thomas Müntzer, teólgo de la revolución, Madrid, Ciencia Nueva, 1968, pp. 20-21).

9. En cuanto a la represión de las reformas radicales y la responsabilidad imputable a Lutero, el profesor Teofánes Egido hace este pliego de descargo:

> "Lutero no influyó. Aunque sus panfletos pudiesen justificar algo. Por otra parte entre tantas de sus contradiciones no podía obrar de otra manera. Su mente estaba plenamente inmersa en el orden feudal, su evangelio no podía utilizarse con fines sociales y políticos" ("Personalidad histórica de Martín Lutero", en VVAA Martín Lutero (1483-1983), al cuidado de Dieter Konieki y Juan Manuel Almarza-Meñica, Madrid, Fundación Friedrich Ebert (Documentos y Estudios, 38), 1984, pp. 34-35).

La confesión que pone en su boca López Aranda tuerce la visión histórica, pero resulta interesante este bucear en los rincones más oscuros del individuo, que por lo demás es propio y legítimo de la creación artística.

Y en cuanto al significado de Lutero en el proceso liberador de la sociedad, véase el artículo "Lutero y la Teología de la liberación (un mutuo desafío)" del profesor Leonardo Boff, O.F.M, en Revista Agustiana, XXIV, núm. 75, septiembre-diciembre, 1983, pp. 425-455.

10. Op. cit., pp. 574-575, nota 114.

11. Martín Lutero, un destino, México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios), 1ª edición, 5ª reimpresión, 1983, p. 192. La primera edición, en francés, en 1927.

12. Idem, p. 170.

13. Idem, p. 192.

14. Idem, p. 193.

15. Idem, p. 193. En la página 128 del drama, declara estar preparando el futuro.

16. Luis Alvarez Gutiérrez escribe sobre el significado de la persona del reformador: "Lutero significa fundamentalmente un intento de renovación religiosa, de encuentro del hombre con Dios, y sólo secundariamente una crítica o otros aspectos: morales [...], sociales, políticos o económicos" ("Lutero en la Historia", en Revista Agustiniana, vol. XXIV, núm, 75, septiembre-diciembre, 1983, p. 319).

MARIA MANUELA REINA

María Manuela Reina es una joven escritora nacida en 1957 en Puente Genil (Córdoba). Aquí estudió el bachillerato y luego se trasladó a Sevilla. En esta ciuda reside normalmente y ha seguido su formación de manera autodidacta, al margen de los estudios programados.

Sus preferencias temáticas la orientan hacia la filosofía y la historia. Y en cuanto a literatura propiamente dicha, la novela y el teatro son los géneros más leídos. Destacan entre sus autores preferidos los novelistas europeos Dostoievsky, Tolstoi, Mann, Flaubert, Víctor Hugo y los dramaturgos Shakespeare, Pirandello y Tennessee Williams (1).

Su trayectoria literaria discurre también entre el género narrativo y el dramático. Y ambas líneas están jalonadas con el reconocimiento de diversos premios. Muy joven escribe el primer cuento breve, Tarde de domingo, que obtiene una Hucha de Plata en el concurso de relatos breves convocado por la Confederación de Cajas de Ahorro. Y poco después gana el Premio Internacional de Cuentos Ciudad de Valladolid con El silencio.

Sin embargo, ha estado más atraída por el teatro, y en este campo ganó en 1983 el primer premio del concurso convocado por la Sociedad General de Autores de España con El navegante. Un año después obtiene el premio Calderón de la Barca con La libetad esclava, estrenada en Madrid el 29 de abril de 1987. También fue estrenada en el mismo año El pasajero de la noche, y dos años después La cinta dorada.

LA LIBERTAD ESCLAVA

En este drama, que en la representación escénica de 1987 recibió el título de Lutero o la libertad esclava, el matrimonio formado por el exmonje sajón y Catalina espera la visita de Erasmo, que llega desde Basilea. El encuentro entre estos dos hombres tan relevantes en la

historia de Occidente ha sido concertada por el elector de Sajonia. El humanista holandés no se opuso al teólgo sajón en el episodio histórico de la Dieta de Worms, como le propuso el Papa, y doce años más tarde ha decidido encontrarse con Lutero en su domicilio.

Esta visita históricamente nunca tuvo lugar, pero María Manuel Reina se toma esta licencia para llevar a la escena el temperamento, el ideario y la postura de estos dos hombres en aquellos tiempos agitados del primer tercio del siglo XVI.

La obra se divide en dos actos que respetan la unidad de tiempo (un día de 1533) y la de lugar (la casa de Lutero en la ciudad de Wittenberg). Dos breves escenas familiares, en las que Lutero y Catalina aparecen realizando tareas domésticas, abren y cierran la obra, vertebrada por el tema del libre/servo arbitrio. Ahora bien, en el diálogo van surgiendo motivos sobre la vida y hechos del reformador alemán, y también de Erasmo.

En el acto I desfilan por el escenario episodios biográficos. La obra recoge la vida juvenil del Lutero estudiante en Erfurt y la lucha entre el cuerpo abrasado por la concupiscencia y la voluntad de domino de esta fogosa naturaleza. Precisamente la ciudad no contribuye con su ambiente a apaciguar esa lucha.

El joven Lutero está escindido moralmente entre la búsqueda de Dios y la frencuente asistencia a la mancebía. Fue en esta situación anímica cuando, acobardado por una tormenta impetuosa, hizo voto a Dios de entrar en un convento si salvaba la vida. Dentro de la celda brotarán en él las dudas, las inextinguibles tentaciones y la rebeldía. Erasmo le acusa de hacer una Reforma a la medida de su personalidad, una Reforma que permita y compatibilice la lujuria y la salvación. Lutero admite su tendencia natural, pero rechaza enérgicamente esta explicación de la Reforma.

El alumbramiento que Lutero tuvo de una nueva visión de Dios "en las letrinas" (p. 38) (2) y el desafiante gesto del matrimonio son otros dos

aspectos biográficos recogidos en el drama. Erasmo, siempre en un papel de fiscal, le acusa de incoherencia al haber contraído matrimonio con una mujer a la que no ama. Lutero explica este incomprendido proceder como una renuncia y abnegación extrema a todo aquello que aun siendo agradable le obligue a apartarse de su misión irrenunciable. Por esta razón rechazó a la ex monja Ave Schönfel, de quien estaba enamorado.

Estos episodios biográficos van dejándonos una imagen de un Lutero de exacerbada sensualidad. Erasmo se encarga de que destaque este aspecto de su carácter que en otras épocas también fue puesto de relieve por los historiadores católicos. Si el holandés se muestra acusador desde esta perspectiva es porque pretende provocar a Lutero para que éste reaccione y exponga el fondo de su verdadera personalidad, confesadamente envidiada por Erasmo. El primer acto se cierra con estas importantes palabras:

> "ERASMO.- ¡Condenado Martín Lutero! A veces actuáis como un hombre y no como un vanidoso, tozudo y estúpido reformador. ¿Cómo sois realmente? ¿Y cómo soy yo? En el fondo quizá os envidio y por eso quisiera humillaros... Sólo por eso..." (p. 53) (3).

Reina va a dejar claro en el acto II que además de ese Lutero sensual y lujurioso hay también un Lutero que fue un siervo de Dios. Ahora el drama va a contrapuntear esa imagen que deforma al reformador para completar su retrato.

Salvo el peisodio del matrimonio, que es de transición entre un acto y otro, los demás episodios biográficos reseñados antes (vida estudiantil, el voto, el descubrimiento de Dios) son de carácter íntimo y privado. Pero ahora en el acto II, por el contrario, vamos a ver al Lutero público que denuncia la corrupción eclesial. La autora nos deja ver los abusos en la predicación de las indulgencias, la indignidad del papa León X, la falta de fe de Erasmo y la indoblegable defensa que Lutero hizo de sus ideas en Worms.

El papa León X aparece como un personaje ridículo y farsesco, casi esperpéntico. Más interesado en la belleza del arte que en su función pastoral, el Pontífice está desprovisto de cualquier rasgo mínimamente exigible a la dignidad que representa. En el plano espiritual hace una cínica consideración sobre el pecado que va más allá de la libidinosidad aceptada de Lutero: considera el pecado como realidad necesaria para el mantenimiento del cargo y de la existencia de la Iglesia:. "Si desapareciera el pecado, sería una pérdida irreparable para la Iglesia" (p. 63).

Esta única defensa del pecado choca frontalmente con la lucha que libraba Lutero para superar su sensualidad. Y en el plano artístico, es tal su preocupación que no duda en ordenar que se pida, se suplique y se exprima al pueblo mediante las indulgencias con tal de que sigan adelante las obras de San Pedro (p. 65). En una desequilibrada balanza formada por Lutero y la Iglesia, aquél comienza a recuperar su verdadera posición ante los defectos de ésta. El espectador/lector comienza a ver la necesidad de su actuación. Empezamos a creer, apoyados ahora en pruebas, que la rebelión de Lutero se hizo, según él dijo, como un compromiso sincero y personal con Dios y en un momento en que la Iglesia estaba "apartada de la verdad evangélica" (p. 36).

Este Papa carente de escrúpulos y de interés pastoral ha llamado a Erasmo para que contribuya a contrarrestar la ofensiva de la denuncia luterana. En el encuentro con el Papa, el humanista da muestras de tener un fe vaga, y tan poco templada como para no sumarse a la corriente que ha desatado Lutero ni para atajar su caudal en Worms, como le proponía el Pontífice (4). Lutero le acusará de cobarde y de cómplice con la opresión (p. 59).

Lutero, por el contrario, fue consecuente. Se encaró con su destino y arriesgó su vida en defensa de su conciencia. Como hemos visto en su lugar, López Aranda no ve a un Lutero enérgico y arriesgado sino cobarde.

Pero aquí vemos que al representante del Papa en la Dieta, que le pedía abjuración, le dijo Lutero:

> "LUTERO.- [...], convencido por las Escrituras y teniendo la conciencia prisionera de la palabra de Dios, ni puedo ni quiero abjurar, pues no es prudente ni está en mi mano el obrar en contra de mi conciencia. Aquí estoy yo. Dios me ayude. Amén" (p. 76) (5).

La toma de partido al publicar las tesis, no al fijarlas o exhibirlas en las puertas de la catedral (gesto legendario) (6), y la indoblegable defensa de sus ideas en la Asamblea de Worms han iluminado la otra faceta de Lutero. El pecador y sensual es también un "prisionero de la palabra de Dios" (p. 76), fiel a su conciencia. Estos episodios biográficos nos presentan a un Lutero "pecador", pero al mismo tiempo es un "siervo de Dios". A las preguntas que le hacía Erasmo al cerrar el acto I encontramos esta respuesta del propio Lutero: "LUTERO.- ¡Martín Lutero, pecador y siervo de Dios!" (p. 77).

LUTERO Y ERASMO

Por lo visto podríamos afirmar que Lutero es la fe encarnada en el hombre pecador. Su persona es símbolo y síntesis de su doctrina. La naturaleza pecaminosa de la especie humana impide que colaboremos en nuestra salvación. Pero esta pasividad no es contradictoria con la intervención activa en el marco histórico de la vida concreta, pese a las argumentaciones capciosas que Erasmo le hace en ese sentido (p. 83) (7). Lutero no se contradice cuando afirma que la salvación sólo proviene del don divino de la gracia mediante la fe.

Su condición fisiológica le confiere una impetusa atracción por lo femenino, pero al mismo tiempo le vemos orlado de una robusta e indesmayable fe en Dios. Estos dos extremos armonizados en su persona sintetizan uno de los principios doctrinales más sesgados de su teología: el pecca fortiter, que ha sido excusa y propaganda de la catequística

católica para presentar a Lutero como un vicioso y diabólico hereje.

En la obra vemos, con insistencia excesiva, que todo el primer acto está vertebrado por situaciones que muestran una encedida pasión, aceptada abiertamente por él mismo. Pero al mismo tiempo corre paralela la fe que ha encontrado en ese Dios benévolo. Y la manoseada acuñación doctrinal del "peca fuertemente" encuentra su necesario complemento en el "pero cree más fuertemente". De este modo la obra adquiere un tono revindicativo de los rasgos positivos de Lutero, así como algunas de las razones que explican su levantamiento. Con ese fin nos lleva la autora a penetrar en los entresijos de la sociedad representada en los lupanares de Erfurt, en la plaza de Wittenberg o en el seno mismo del Vaticano (8). Junto al reformador se alza también el Martín Lutero símbolo de la pasión vital, que entrega la vida al servicio de su ideal, inútil para unos, necesario para muchos y valiente para todos.

El polo opuesto de ese carácter es Erasmo; privado de toda capacidad de sensación ante lo femenino, es la razón fría de un humanista que esconde su agnosticismo en las ideas y su inhibición en los hechos con un gesto mitad cobardía, mitad prudencia. Una razón que al final de su vida es una sinrazón, un absurdo. A su interlocutor Lutero le hace esta pregunta:

> "ERASMO.- ¿A vos nos os asuta la idea del absurdo? ¿De que todo cuanto habéis hecho, todo lo que os rodea, no es sino una casualidad efímera sin una razón, sin un pretexto lógico? ¿Que no somos una necesidad, sino un azar?" (p. 84).

Y en la existencia representada de esos dos hombres, cuyo encuentro personal nunca tuvo lugar, como ya he dicho, ha querido darnos Reina un ejemplo de complementariedad necesaria, de armonía de contrarios, tanto desde el punto de vista teológico (pecado y fe) de Lutero, como existencial y humano:

"ERASMO.- Hemos pasado gran parte de nuestra vida discutiendo. He llegado a odiaros a menudo. Os he considerado como mi enemigo personal... Y ahora comprendo que habéis sido el eje de mi vida y que os quiero como a parte de mí mismo" (p. 86).

Erasmo y Lutero, dos destinos diferentes que en su búsqueda de la verdad en la ciencia o en Dios, con la fe o con la razón, en el compromiso o en la inhibición, exigen una complementariedad. La obra pasa pues del plano religioso a un planteamiento filosófico de la existencia del hombre según el cual no cabe la autonomía de las ideologías, sino el contrapunteado equilibrio y el abrazo en la busca de la insondable verdad personal y de una historia menos atormentada.

A lado de ese doble plano, hay que considerar que desde una perspectiva historiográfica la obra pretende un acercamiento de lqs partes. Es a todas luces excesiva la insistencia en la concupiscencia y la dipsomanía de Lutero. El estudiante y el monje de Erfurt aparecen dibujados con esos vicios tan subrayados por las obras del polemista sacerdote Juan Cocleo y del fraile dominico Denifle. Uno insistió en el orgullo y la soberbia y otro en la concupiscencia. Pero esta imagen reducida de disoluto y lujurioso, que ha permanecido hasta Lortz (9), es "completamente antihistórica". Así lo reconcoe el P. García-Villoslada, cuya obra no hace concesiones gratuitas al padre de la Reforma (10).

¿Cómo explicar entonces estas exageradas notas de corrupción moral propias de una visión prelortziana de Martín Lutero? Nosotros encontramos dos razones que las atenúan si no las explican. Una de ellas es debida a la perspectiva de rivalidad fingida de Erasmo desde la que se acusa de tales inmoralidades. Y en esto conviene no perder de vista los elementos constitutivos de la personalidad del de Rotterdam. Entre ellos, está la carencia absoluta de certezas en una edad cercana a la muerte (p. 22). Espiritualmente, el humanista siente envidia, reiteradamente confesada, por la fe vital de Lutero (pp. 30, 53, 61, 74 ...). Su fría racionalidad le impide creer. Mas la frialdad no es sólo intelectual. Sexualmente es un

impasible, un destemplado que aun en su senectud está molesto por esa anormalidad, según vemos en la broma burda que Lutero le hace al respecto:

> "MARTIN.- Tampoco es nada malo pecar de cuando en cuando. Beber un día con exceso, reír diciendo cosas obscenas entre amigos, sentirse como un papa fornicando una noche demasiado... ¿Habéis hecho vos alguna vez algo parecido?
>
> ERASMO.- ¡Oh! Si tan sólo fueráis capaz de callaros cuando nada tenéis que decir..." (p. 25).

No sabemos lo que le enoja más si la rudeza de la broma o la alusión a las "dificultades sexuales" de su condición, según las propias palabras de la autora (11).

Desde esta dificultad y desde la envidia espiritual hay que contemplar la visión de este Lutero concupiscente que porfiadamente quiere hacernos ver Erasmo. Tal actitud le convierte en representante de la imagen católica prelortziana del reformador de Wittenberg; y concretamente del dominico Denifle.

La otra razón atenuante viene dada por la abultada indignidad con que aparece León X. Se trata de buscadas exageraciones, aceptadas por uno y otro, Lutero y el Papa, para hacer visible la necesidad de una interpretación más ecuánime y equilibrada de este trascendente acontecimiento histórico que fue la Reforma. Reina busca con ella presentar dos posturas que debían encontrarse en un convenio donde tampoco hubiera vencedores ni vencidos. De hecho el Papa reconoce de puertas para dentro que Lutero tiene razón. Cuando León X pide información a Gaetano sobre las gestiones que ha llevado a cabo en Augsburgo en relación con el caso Lutero, dice el diplomático:

> "GAETANO.- [...] Insiste en que no se retractará hasta que le demostremos su error con palabras de las Escrituras. [...] Le recordé

la bula 'Unigenitus Dei filius' contra su tesis 58, pero él manifestó que los decretos papales no son infalibles.

LEON X.-En confianza, yo opino lo mismo.

ADRIANO.- Santidad...

LEON X.- Sin duda, lo serán cuando vos ocupéis el solio. Un hombre avispado, ese Martín Lutero" (p. 64).

Aquí vemos que la parte contraria acepta, sotto voce, alguno de los puntos del monje rebelde. Se entiende como justa la reivindicación luterana de rescatar el Evangelio (12).

Estas concesiones confieren a Lutero un reconocimiento que, unido a la endeblez espiritual del Papa y a su flaqueza intelectual, le convierten ante el lector en un individuo que además de ser sincero en su protesta, ésta fue justa.

Este propósito conciliador perseguido por Reina viene a coincidir y a hermanarse con los acercamientos que tanto en la historiografía como en la teología sistemática católica se vienen apreciando desde el Vaticano II.

Pero esta densidad temática, con su lectura en el plano teológico, existencial e histórico, no fue bien comprendida por la crítica del estreno que, en general, se limitó a subrayar la validez de la pluma prometedora de su autora, sin considerar el profundo mensaje de la obra y denostando su carencia de teatralidad (13). Esto nos lleva a hacer algunas observaciones de carácter formal.

ASPECTOS FORMALES

A nuestro juicio el desafecto de la crítica para con la representación viene no de la obra en sí, sino de la obra como pieza

dramática representada, es decir, de la obra en el escenario. Y esto tiene que ver mucho con el director, pero también con la elaboración técnica que exige el teatro. A este respecto el más perspicaz en descubrir los fallos fue José Monleón. Para él, el problema de Lutero o la libertad esclava, que fue el título en el escenario, estriba en haber considerado como secundario el hecho escénico en favor de la literariedad. A nuestro juicio, la obra hubiese alcanzado mayores cotas de aceptación si en lugar de elegir el género teatral hubiese plasmado el conflicto en forma de novela. De hecho, la propia autora en unas declaraciones previas al estreno, hechas al diario ABC, dice que entre novela y teatro prefiere el último por facilidad técnica. Y en el caso concreto de la obra que nos ocupa afirma: "Podría haberlo plasmado en forma de novela, pero al tratarse primordialmente de un diálogo entre ambos, un enfrentamiento, me incliné por la técnica teatral, que me resulta más fácil" (14).

La carencia de teatralidad también la señaló Haro Tecglen, quien añadía además que la puesta en escena tampoco disimulaba la deficiencia de la concepción dramática (15).

No obstante estas imperfecciones, el diálogo sobre el papel mantiene una alta calidad literaria que procede de una habilidad indudable en el manejo de la palabra. La obra está escrita con la reciedumbre de unos diálogos agudos y brillantes, acordes con la talla dialéctica e intelectual de los protagonistas que se enfrentan.

Este enfrentamiento de opiniones prodiga abundantemente el recurso de la concatenación o enlace de una réplica con otra mediante la repetición de una o unas palabras al final de un parlamento y al comienzo del siguiente:

"MARTIN.- [...] si me permitís que os ayude...

ERASMO.- Os he permitido muchas cosas desde que ..." (p. 17).

.....

"ERASMO.- Es decir, según vos, el hombre obtiene la gracia mediante fe sin asumir ninguna responsabilidad.

MARTIN.- ¿Qué responsabilidad puede tener..." (p. 39-40).

Aunque este recurso de leixaprén refuerza la oposición dialéctica, no se da sólo entre la pareja que rivaliza. También se observa en este caso en que habla Catalina con Erasmo:

"CATALINA.- Les traeré un poco de vino [...]. Les reconfortará.

ERASMO.- Me reconforta ya encontrarme aquí" (p. 18).

Hay otro rasgo que resulta caracterizador de Lutero. Me refiero al uso de metáforas pertenecientes al campo de la naturaleza. A veces tiene ciertas connotaciones eróticas, como la que aplica Lutero a su esposa Catalina ("Mi buena yegua, de sólidas ancas", p.15). Otras veces refuerzan una despectiva denuncia de la actitud acomodaticia de Erasmo, como cuando le compara con un junco:

"MARTIN.- [...] Y ese hombrecillo es como un junco: se doblega ante el vendaval, pero no se rompe y cuando el viento cede, él vuelve a ocupar su posición enhiesta" (p. 16).

En ocasiones la denuncia es mordaz y cae en lo escatológico y excrementicio:

"MARTIN.- [...] En mi tierra, Turingia, dirían que erais un gas indeciso, dudando entre salir por la boca en forma de eructo o por el trasero, en forma de ventosidad" (p. 20).

Este uso de palabras escatológicas subrayan la actitud combativa de Lutero y el desprecio por sus enemigos; lo hace además de una manera gradativa que subraya la expresividad:

"MARTIN.- [...] Yo en cambio, escupí en Worms, oriné en mi bula de excomunión y defequé sobre toda la podredumbre eclesiástica" (p. 38).

Estos ejemplos apuntan a otro de los rasgos de su personalidad, la escatofilia, señalada tanto por sus enemigos como por los historiadores más neutrales (16).

Finalmente quiero señalar algunas observaciones gramaticales, referidas al uso de los tiempos verbales. En p. 87 leemos: "Espero que no te habrás mostrado excesivamente violento". El futuro perfecto habrás mostrado está utilizado incorrectamente en lugar del pretérito perfecto de subjuntivo hayas mostrado (17). También es incorrecta, y no está justificada por la tradición del idioma, el uso del pretérito imperfecto de subjuntivo con valor de pretérito indefinido, como ocurre en esta oración: "La Iglesia ya ha capeado muchos temporales desde que San Pablo la fundara" (p. 65).

Estas minúsculas apreciaciones no empañan, obviamente, el nivel de calidad literaria de la obra de esta joven escritora cargada de prometedor futuro que las obras posteriores confirman.

NOTAS

1. Con motivo del estreno de El pasajero de la noche, Concha Albert, en la revista Telva le hizo una entrevista en la que entre otras cosas Reina manifiesta sus gustos literarios. (Vid, "María Manuela Reina. Su teatro inquieta las conciencias", en Telva, núm. 561, 2ª quincena de octubre de 1987, pp. 76-77.)

2. El asunto del descubrimiento de Dios en las letrinas ha consumido mucha tinta. Según Juan Schlaginhaufen, Lutero aludió en las charlas de sobremesa a este lugar de la revelación. Otro comensal, Conrado Cordatus, también recogió la misma anotación. Para todo esto, véase Ricardo García-Villoslada, Martín Lutero, I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (Maior), 2ª edición, 1976, p. 317, nota 70. La historiografía no confesional afirma que "no aconteció en ningún lugar vergonzoso, a despecho de algo que vino tan bien para pasados apologetas católicos" (Teófanes Egido, "Lutero: de la angustia a la liberación del pecado", en Revista de Espiritualidad, año 32, núm, 127, abril-junio, 1973, p. 172).

3. Todas las citas, por La libertad esclava, Madrid, Ediciones Antonio Machado (Colección Teatral de Autores Españoles), 1988. (Se estrenó en Madrid, el 29 de abril de 1987.)

4. Sobre la incomparecencia de Erasmo en Worms, dice el padre García-Villoslada: "Por miedo a que le complicaran en el asunto luterano y por temor de un posible peligro de epidemia, no quiso venir a Worms" (Op. cit., I, p. 543).

5. Acerca de estas palabras pronunciadas por Lutero, hay que decir que son casi literalmente exactas a las que sobre este discurso luterano reproduce García-Villoslada (Op. cit., I, p. 567-568). Sobre la veracidad de las desafiantes palabras finales, la crítica actual las da como supuestas (Ibidem; y también véase Jame Atkinson, Lutero y el nacimiento del protestantismo, Madrid, Alianza Editorial (El libro de Bolsillo), 2ª edición, 1980, p. 395, nota 3).

6. Se ha dicho siempre que Lutero reaccionó a la predicación de las indulgencias fijando las noventa y cinco tesis en las puertas de la catedral. Al hablar de este particular en otro lugar, ya indicamos que hoy ese gesto de la fijación se tiene como legendario. Aquí es de resaltar el hecho de que por primera vez en la literatura de creación se recoge esta postura. Hablando Lutero dice: "Pero todo es pura leyenda. Y no exhibí mis noventa y cinco tesis. Me limité a publicarlas" (p. 58). García-Villoslada sigue la tesis de Iserloh, que fue el primero que en 1962 consideró el gesto como legendario (Op. cit., I, p. 334).

7. Sobre este particualr asunto tan paradójico y tan luterano de considerar al hombre como siervo de Dios, pero no de la injusticia de los hombres, el profesor Ramiro Flórez escribe: "La libertad de la voluntad humana era una palabra sin sentido para Lutero, tal como trató de demostrarlo en el De servo arbitrio. Pero se hacía un llamamiento al uso de la libertad "política" al predicar la rebelión frente a la opresión de la Iglesia romana" ("La incidencia del luteranismo en el pensamiento moderno", en Revista Agustiniana, XXIV, núm 75, septiembre-diciembre, 1983, p. 387). August Hasler, filósofo y teólogo alemán dice sobre el problema de la fe y las obras en Lutero: "Lutero no entiende en modo alguno el acontecimeinto de la justificación como puramente externo ni excluye la cooperación humana con su aserto de la sola fide" ("Lutero en la teología escolar católica", en Concilium, XII, núm, 118, septiembre-octubre de 1976, número dedicado a Lutero, p. 258).

8. Mundanización e irresponsabilidad de papas y prelados son hechos que influyen en el proceso de la Reforma, aunque la rebelión de Lutero es esencialmente teológica y religiosa. (vid. Juan Busquets, Quién era Martín Lutero, Salamanca, Sígueme, 1986, pp. 95 y 99.)

9. Joseph Lortz con su obra La Reforma en Alemania (1939-40) supone una línea demarcatoria en el perfil de Lutero trazado por los católicos. Johannes Brosseder sintetiza las imágnes de Lutero en la iglesia católica en "Prelortzianas", "compartiendo las tesis de Lortz" y "que van más allá de Lortz" (Véase "La imagen católica y evangélica de Lutero en la actual investigación sobre el reformador", en VVAA, Martín Lutero (1483-1983), al cuidado de Dieter Koniercki y Juan Manuel Almarza-Meñica , Madrid, Fundacicón Fiedrich Ebert (Documentos y Estudios, 38), 1984, p. 189).

10. Op. cit, I, p. 301, n. 22. Para las ima'genes de Cocleo y Denifle, véanse las pp. 254-261 principalmente.

11. "Algo más sobre Martín Lutero", ABC de Madrid, 21 de enero de 1987, p.34.

12. El P. Crisógono García recoge algunas notas sueltas sobre las impresiones que le produjo la representación. Una de ellas dice que "puede resultar que la iglesia protestante supere en razones a la romana" ("Lutero o la libertad esclava", en Religión y Cultura, XXXII, núm 159, julio-agosto, 1987, p. 438).

13. Vid. J.R. Díaz Sande,"Lutero o la libertad esclava. Borrón y cuenta nueva", en Reseña, XXIV, núm 175, junio 1987, pp. 14 y 15. Eduardo Haro Tecglen, "Lutero o la libertad esclava . Un diálogo inútil", en El País, 1 de mayo, de 1987, p. 25. José Monleón, "Lutero o la libertad esclava", en Guía 16, suplemento de fin de semana de Diario 16, 2 de mayo de 1987, p. X.

14. "María Manuela Reina, inventora de un diálogo que hubiera cambiado la historia", en ABC, 29 de Abril de 1987, p. 93. (Entrevistada por Carlos Galindo.)

15. Op. cit., p. 25.

16. Lucien Febvre, hablando de este Lutero ya casado y asentado en su vida familiar señala en él el gusto creciente por la escatología: "Y frases espesas salen de su boca: groseras incluso, porque el maestro tiene por cierta clase de basuras, por la escatología, un gusto que con el tiempo no hace sino afirmarse cada vez más" (Martín Lutero: un destino, México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios), 1ª edición, 5ª reimpresión, 1983, p. 252. La primera edición, en francés, en 1927).

17. Para la correspondencia de los tiempos del modo subjuntivo con los del indicativo, véase RAE, Esbozo de una nueva gramática de la Lengua Española, Madrid, Espasa-Calpe, 6ª reimpresión, 1979, p. 477.

CAPITULO III: EN LA POESIA

JUAN RAMON JIMENEZ

Dos de los más grandes líricos de nuestra poesía contemporánea visitaron Norteamérica en el primer tercio del siglo XX: Juan Ramón Jiménez y Federico García Lorca. La actitud de estos dos andaluces fue bien distinta. Ricardo Gullón ha precisado este diferente modo de ver la realidad diciendo que la visión de Lorca es "caricaturesca", en tanto que Juan Ramón es más "objetivo" en su apreciación (1).

Al poeta de Palos de Moguer (1881-1958) le atrajeron en Nueva York y en el Este norteamericano las gentes, los espectáculos, los cementerios y las iglesias. Fue fijando estos aspectos de la realidad en el Diario de un poeta reciencasado (1916), libro compuesto de seis secciones, alguna de ellas escritas a su vuelta a España. Así, la titulada "Recuerdos de América del Norte escritos en España", que es además la que ofrece los elementos relacionados con el protestantismo.

Cabe hacer la observación de que todas las composiciones alusivas al tema están en prosa. Y podemos añadir además que esas mismas prosas recogen una circunstancia observada siempre en clave de humor o ironía. Este rasgo, que no es extraño al nostálgico de Moguer, no está exento a veces del tono lírico, como en la que lleva por título "Banquete". Se trata de una instantánea tomada en Boston que recoge la salida de un hotel de un grupo de pastores unitarios y sus respectivas esposas. El desfile hacia la puerta despierta en Juan Ramón la imagen de un tren. Este tropo, el tono divertido y la concisión de la prosa nos hace pensar un poco en la greguería:

> "Pastores unitarios -y pastoras- en el Hotel Somerset. Salida: larga fila recta, en un anuncio malo de ropa hecha. Al final, la mujer del último furgón, digo, pastor, deja, tras su modesta sensualidad, la

estela chillona de una gran alcachofa roja de trapo que lleva sobre el tope del traje negro, como la luz de cola de un tren" (p. 255) (2).

Decíamos que las iglesias y los cementerios llamaron la atención del visitante. Pero sólo en las composiciones motivadas por aquéllas hemos encontrado signos inequívocamente protestantes. Y presentan la particularidad de fijarse en los anuncios de los servicios religiosos (3). Es lo que ocurre con "Un imitador de Billy Sunday". El pastor A. Ray Petty, de la Iglesia Anabaptista de Washington Squar, en Nueva York, es un discípulo del predicador Billy Sunday. Ha hecho los anuncios de sus sermones de manera un tanto rara. Juan Ramón llama a uno de ellos "Anuncio en C", porque el pastor formula el tema con palabras que comienzan con esa consonate C:

"A. RAY PETTY

APRIL 2 D. CHIST AND THE CROWD
9 TH. CHIST AND THE COWARD
16 TH. CHRIST AND THE CROSS
23 D. CHRIST AND THE CONQUEST
30 TH. CHRIST AND THE CROWN" (p. 268).

El otro es un "Anuncio en SPORMAN" por estar cifrado el título en clave deportiva. En los dos casos el poeta ofrece la versión original y la traducción española. Finalmente termina la prosa con la descripción del ambiente primaveral existente en las inmediaciones de la iglesia de Washington Square. En tono socarrón y siguiendo la línea deportiva del anuncio, concluye:

"La iglesia también está de par en par. Entran en ella los gritos de los niños y salen de ella los gritos del pastor semiterrible que, sin cuello, se desgañita en su sermón -sudor y gestos- de frontón" (p.169).

La coloración irónica no ha desaparecido en "Deshora", a pesar de que en apariencia Juan Ramón recoge asépticamente el anuncio de los servicios religiosos colocado en la puerta de una humilde misión, situada en "Abingdon Sq.", en Nueva York:

"'Abingdon Sq.'. Dos de la madrugada. Una farola de cristal negro con letras encendidas en blanco:

INASMUCH
MISSION

(Misión con motivo de...)

SERVICES AT 8 P.M.

Entre dos escaparates de pobres y aislados grape fruits y tomates, cuyos amarillos y carmines duermen un poco, tristes, hasta mañana, una ecalerilla sucia baja a una puerta humilde. Todo en dos metros de espacio y encuadrado, como esquelas de defunción, en madera de luto con polvo. Y en un cristal de la puerta, con luz:

WHAT MUST I DO TO BE SAVED?
COME AND HEAR
REVE. L.R. CARTER

(¿Qué he de hacer para salvarme? Ven a oír al Rev. L.R.C.)" (pp.270-271).

El ambiente en que se encuadra esta misión es bien poco propicio para dejarse persuadir por el anuncio. De manera que la inoportunidad del tiempo que da título al poema es aplicable, por el contexto, al espacio. Juan Ramón, irónicamente, pretexta el primero para eludir el segundo. Modos semejantes de evitar estas pretensiones de los anuncios religiosos se encuentran también en "Iglesias" (p. 135), ejemplo también de distanciamiento burlón del poeta de Moguer.

NOTAS

1. "Juan Ramón Jiménez y Norteamérica", en La invención del 98 y otros ensayos, Madrid, Gredos (Campo Abierto), 1969, p. 48.

2. Cito por Juan Ramón Jiménez, Diario de un poeta reciencasado, edición de Antonio Sánchez Barbudo, Barcelona, Labor, 1970, p. 255. Precisamente fue en Boston donde más arraigó este tolerante movimiento de los Unitarios. (Véase Daniel Rops, Estos cristianos, nuestros hermanos, Barcelona, Luis de Caralt, 1967, pp. 59-60.)

3. Juan Ramón fue a Norteamérica para contraer matrimonio con Zenobia Camprubí. Ricardo Gullón, en el trabajo citado, afirma que "el 2 de marzo [de 1916] casó con Zenobia Camprubí, en la iglesia católica de St. Stephen, en Nueva York" (p. 41).

RAFAEL ROMERO QUESADA "ALONSO QUESADA"

Bajo el seudónimo de "Alonso Quesada" se esconde el nobre de Rafael Romero Quesada, un escritor nacido en Las Palmas de Gran Canaria en 1886 y muerto en 1925. Hijo de padre militar, los deseos profesionales del joven apuntaban hacia los estudios náuticos, pero la muerte temprana de aquél trunca sus planes juveniles y da un vuelco a sus propósitos. La situación familiar se vio aquejada económicamente, y Rafael tiene que ponerse a trabajar, primero como escribiente en el Banco de España y después, ya en 1909 ó 1910, en una firma inglesa. Aquí comienza, dice Lázaro Santana, la "larga, fructífera (por tantos conceptos) y ambivalente relación con los ingleses" (1).

Esta relación laboral con los británicos no siempre fue armónica, pero indudablemente algunas peculiridades de la vida y la personalidad de estos ingleses residentes en la isla influyen en la obra literaria de Alonso Quesada.

Su producción artística no es muy extensa, como tampoco lo fue su vida. Sin embargo tocó los tres géneros principales: poesía, prosa y teatro (2). En los dos primeros hemos encontrado alusiones al protestantismo. La brevedad de las mismas y la preeminencia de su personalidad poética sobre los demás escritos nos permiten tratar conjuntamente en el mismo apartado las referencias de la poesía y la de la prosa.

UN ENTIERRO PROTESTANTE

El primer libro de poemas publicado por Alonso Quesada lleva por título El lino de los sueños. Apareció en 1915 con un prólogo de Unamuno y una epístola en verso de su amigo Tomás Morales. Según Lázaro Santana, el poemario fue escrito "entre 1911 y 1914" (3). En esta obra hay una sección de poemas titulada "Los ingleses de la colonia", motivada por distintas

personas inglesas con las que se relacionaba laboralmente. A pesar de que el poema que vamos a reproducir surge como consecuencia de la muerte de una inglesa, no aparece incluido en dicha sección. Es el antepenúltimo de El lino de los sueños y dice así:

Una inglesa ha muerto

Hoy ha muerto una inglesa. La han llevado
al cementerio protestante, envuelta
la caja blanca en flores y en coronas,
y el pabellón royal, como un trofeo,
lucía entre las rosas sus colores...

Un pastor anglicano la ha leído
toda una historia, al destapar la caja...
La colonia británica, elegante,
discreta y grave, no torcía el ceño...

Solemnemente, el acto fue pasando
sin dolor y sin pena bajo un cielo
español. Más correctos y pulidos
estos amables hombres desfilaron
ante la muerta... ¡Y deshojaron rosas
sobre la figulina adormecida!...

Uniforme la marcha, la tristeza,
el tono de la voz y el movimiento
del brazo..., una lección bien aprendida;
¡la exquisita mesura de sus modos!...

Y la muerta, a la tierra fue tornada...
Sola al país del sol, llegara un día
y ni amantes ni hermanos, los azules
ojos cerraron... ¡Los azules ojos!...

¡Todo lo azul de esta Britania grave! (4).

Este enterramiento protestante es una manifestación sociorreligiosa del carácter inglés. Destaca la elegancia, la discreción, la gravedad, la tristeza, la mesura, la solemnidad; pero Quesada echa de menos el dolor, la pena y el ceño fruncido que parecen más familiares al enterramiento católico (5).

Ahora bien, no sabemos si esa marcha fúnebre que "no torcía el ceño" se comporta así por razones explicables por la postura religiosa del protestantismo ante la muerte, o porque el enterramiento de la inglesa es más un acto oficial de la colonia que la despedida definitiva de un ser entrañable y querido. Más bien nos parece esto último. Esta formalidad oficial motiva el tono irónico, perceptible cuando dice que se trata de "una lección bien aprendida".

Junto a ese rasgo irónico, del alma de Quesada fluye también un sentimiento compasivo y profundo, "perfectamente serio" en palabra machadiana (6), al tratarse de una muerte en soledad sin esa mano cálida y cercana que cerrara sus párpados en un país extraño (7).

Digamos, para terminar con este poema de endecasílabos blancos, que Gerardo Diego lo incluyó, con justicia poética, en su Poesía española. Antología, de 1934 (8).

UN PASTOR PROTESTANTE

En la obra en prosa del escritor grancanario también hemos encontrado un artículo de interés para nuestro tema. Lleva por título "El baile del pastor", y fue escrito en diciembre 1921.

Alonso Quesada asiste a un baile celebrado en honor de un buque de guerra inglés anclado en la bahía insular. El autor, apostado en un rincón

del salón, se convierte en testigo de la fiesta en la cual "las inglesas medio desnudas bailan y los marinos hacen cortesías".

Este baile de marineros no ofrece ninguna novedad. Sin embargo el testigo describre una nota curiosa: también aparece bailando el pastor protestante que va como "capellán de a bordo". Este es el retrato que nos hace de él:

> "Y un señor al principio desconocido, de pantalón corto con hebillas, más interiormente rasurado que los demás, baila también con mayor alegría. (Hay que hacer una pausa sonriente para decirlo). Es el pastor del barco; en España diríamos el capellán de a bordo...
>
> ¿Cómo se llama este pastor? Es rollizo, rosado y de infantiles ojos azules... Nos dice el cónsul que se llama Mr. Butter, míster Manteca traduciríamos. Es blancucho, mantecoso y parece tener una sencilla religión a flor de piel, sin complicaciones y sin salterios. Míster Butter baila; ha aceptado el baile y se lo está ofreciendo a Dios como le ofrecía su habilidad acrobática a la Virgen 'le jongleur de Nôtre Dame'" (9).

Para los "ojos seglares" y católicos de Quesada este detalle es muy regocijante. Ese tono de entusiamo le lleva a confesar con ironía:

> "¡Deliciosa religión -pensamos- en la cual el pastor de las almas baila sin menoscabo de la hostia...! ¡Religión marivillosa sin estola y sin cíngulo que impida el ejercicio muscular...! Este pastor dirá su misa y continuará platicando con Dios en el tennis" (p. 253).

Aparte la mixtura de elementos católicos y protestantes, estas palabras constituye un sarcástico "elogio" de la religión protestante porque armoniza e integra lo profano y lo sacro.

Después de esta confesión personal, Quesada recupera de nuevo su

postura de cronista del baile y completa la personalidad de este pastor con estos detalles:

> "En medio del salón del baile con una mistress cogida del brazo está implantando la Reforma. ¡Delicioso! El pastor puede amar, coger señoras por la cintura públicamente y luego interpretar la biblia y bautizar con WhisKy ...
>
> Ha bailado una vez, dos veces, cuanto le vino en gana bailó. En el bar, después, habló de sus viajes con gravedad de evangelista... Todo el mundo lo contemplaba sorprendido. El miraba sonriente...
>
> Y uno se atrevió... el vocal de la Junta. Siempre hay en las Juntas un vocal mandingo... Se atrevió a preguntarle:
>
> - Señor, ¿los curas de su país bailan...?
>
> Mr. Butter calló un instante. Después, alzando el vaso, contestó amablemente:
>
> - 'Salmead a Jehová con harpa y voz de cánticos... Aclamad con trompetas y sonidos de bocina delante del rey Jehová...' Salmo 98, versículos 5 y 6... Crea usted, querido señor: yo bailo, pero en el fondo, sólo estoy salmeando a Jehová..." (p. 253).

El artículo pone de manifiesto que con la Reforma, la linde entre lo sacro y lo profano ha desaparecido. Además, el baile público de este pastor protestante adquiere categoría de símbolo de esa misma Reforma y de la secularización de la religión surgida de la misma: el capellán de a bordo "en medio del salón del baile con una mistress cogida del brazo está implantando la Reforma".

Ahora bien, la observación de este cuadro donde el pastor alterna el baile alegre con la "gravedad de evangelista" sorprende "a todo el mundo".

Para Quesada, que dice verlo "con ojos seglares" (p. 252), el gesto no parece propio de una dignidad religiosa; y con la ironía constante lo convierte en una sátira mordad. Para el pastor en cambio, la cosa parece distinta. Lo que mueve sus pies bailadores es una desenfadada y espontánea naturalidad arraigada en Dios. Desde esta perspectiva el baile del pastor representa el aspecto teológico de la Reforma, que demolió el muro que separaba lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo mundano, santificándolo todo. En este sentido Norberto Bertón llega a afirmar que "Lutero hizo laicos a los curas y a los laicos los hizo curas interiores" (10).

Sin embargo, del lado de los observadores -y Quesada es el observador principal- las cosas se ven de distinta manera. El concejal, sorprendido por el proceder del pastor, no puede reprimir la pregunta. Quesada, con su mordiente ironía, no participa del modo que tiene Mr. Butter de salmear a Jehová. Y al lector le queda la duda de si el pastor, efectivamente, sólo estaba alabando a Dios.

En los dos textos comentados la ironía está presente. Pero la ironía se convierte en severo juicio crítico cuando Quesada se refiere a los pastores protestantes venidos a España con fines misioneros. Es una crítica breve e indirecta. Surge cuando habla del paso de Unamuno por Las Palmas y la huella que deja la austeridad de esta ilustre figura,

> "esa austeridad unamunesca de su bello chaleco cerrado, bajo el que se fragua su tersa voz de pastor protestante. Pero pastor protestante de unos países más altos que aquellos otros de donde vienen esos rudimentarios pastores protestantes que explican una biblia de dos pesetas en una casa pequeña, con un letrero en la puerta que dice: 'Misión Evangélica'" (11).

OTRO PROTESTANTE

Además de los dos escritos comentados, y de esta descarga contra los

misioneros protestantes, queremos mencionar la actitud tan distinta que manifiestan ante el problema de la natalidad un inglés, gran lector de la Biblia, llamado Mr. Cross, y el español don Francisco.

Este tema lo desarrolla Quesada en el cuento "Míster Cross, don Francisco y Jehová", incluido en Smoking Room, ya citado. Míster Cross censura la prolífica descendencia de don Francisco. Aquel es contrario a la paternidad, y éste, ante la imposibilidad de librarse de la fecundidad de su esposa, le argumenta a Mr. Cross que Jehová en el Génesis manda tener descendencia. El inglés, ante este argumento, dice el autor que se descabalgó las gafas y, mirando el impermeable y el sombrero con que don Francisco se cubría de la lluvia, le respondió calmoso e impávido en estos términos:

> "- Muy bien, don Francisco. Pero usted me perdonará. Eso que usted dice es una bobería. Verdad que Dios manda tener hijos, pero también manda la lluvia- y clavó los ojos en el pecho de su amigo. Manda la lluvia y sin embargo..., usted se pone ese impermeable para no mojarse..." (12).

Un final humorístico para resaltar el contraste entre estos dos personajes, el español y el británico, ante el problema de la natalidad y la contracepción. En época tan temprana (1927), Quesada plantea esta cuestión en la que a los ojos de los británicos la fecundidad del matrimonio de don Francisco resulta primaria desde el punto de vista bíblico.

NOTAS

1. "Informe sobre Alonso Quesada", en Alonso Quesada, Obras Completas I. Poesía, edición de Lázaro Santana, Las Palmas, Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, 1976, p. 21.

2. Una introducción breve a su vida y a su obra puede verse, además del "Informe" antes citado de Lázaro Santana, en Alonso Quesada, de Andrés Sánchez Robaina, Las Palmas de Gran Canaria, (Cabildo insular), Colección Guagua, 1981.

3. Op. cit., p. 35.

4. Obras completas I Poesía, citadas, p. 185.

5. Esta formalidad y esta cortesía inglesas son semejantes en el cuento "Como se muere un inglés colonial", donde escribe: "Hemos visto desfilar el cortejo de los británicos. Incólumes, rectos, corteses, detrás de la cámara funeral, donde iba el pobre fotógrafo aprisionado" (Smoking-Room. Cuentos de los ingleses de la colonia en Canarias , edición y notas de Lázaro Santana, Las Palmas, Ediciones Fablas, 1972, p. 74).

   Una introducción a los ingleses en Alonso Quesada la hizo Lázaro Santana en el prólogo titulado "Alonso Quesada y los ingleses", de Las inquietudes del Hall. (Novela de ingleses coloniales), Las Palmas, Edición conjunta del Excmo. Ayuntamiento de Las Palmas y otras instituciones, 1975.

   Aprovecho para decir que Alfonso Grosso describe brevemente otro enterramiento anglicano en su novela Los invitados, finalista del premio Planeta 1978. (Barcelona, Planeta, Colección Popular , 1978, pp. 126-127.)

6. Antonio Machado, "En el entierro de un amigo", de Soledades, en Poesía y Prosa II. Poesías completas, edición crítica de Oreste Macrí, Madrid, Espasa Calpe-Fundación Antonio Machado (Clásicos Castellanos), 1ª edición, 2ª reimpresión, 1989, p. 429.

7. Lo mismo ocurre con "Erika", otro poema del mismo libro y a mi juicio uno de los exponentes de más dolorida y melancólica tristeza del poeta.

   El tema de muerte en Quesada lo trató Félix Delgado en el artículo "La muerte, tema constante en la obra de "Alonso Quesada", en Cruz y Raya, núm 33, diciembre de 1935, pp. 67-82. El autor del trabajo espiga textos quesadianos, pero sin profundizar en su estudio. Del poema que hemos reproducido nosotros no dice ni palabra. En el artículo, Félix Delgado se limita a constatar que la muerte preocupó

al poeta canario, pero ni la analiza ni la estudia como cabría esperar por el título.

8. Gerardo Diego, Poesía española contemporánea (1901-1934), Madrid, Taurus (Temas de España), 6ª edición, 1972, pp. 239-240.

9. Obras completas. Prosa VI. Insulario, edición y prólogo de Lázaro Santana, Las Palmas, Edición del Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, 1982, p. 253.

10. "El sacerdocio universal de los creyentes", de Norberto Bertón, en David Arcante et al., Lutero: ayer y hoy, Buenos Aires, La Aurora, 1984, p. 71.

11. Obras completas, VI, citada, p. 241.

12. Smoking Room, citada, p. 136. El cuento se publicó en El Liberal, Las Palmas, 3 de diciembre de 1927.

RAMON DE BASTERRA

El poeta vizcaíno Ramón de Basterra (1888-1928) se sitúa en la historia de nuestra poesía del siglo XX en el tramo comprendido entre las cimas líricas que elevan las figuras de Antonio Machado y Juan Ramón Jiménez de un lado y la escuela vanguardista precedente a la Generación del 27 del otro.

Basterra cursó estudios de Derecho, y después de opositar a la carrera diplomática eligió como destino funcionarial la Secretaría de España en el Vaticano. Roma atraía su atención como Ciudad Eterna y cumbre de la civilización clásica y cristiana que tanto defendió en su obra posterior (1).

Se había educado durante algún tiempo con los jesuitas de Orduña y tras unos años de alejamiento de la religión se va apreciando en él una aproximación ideológica hacía la Compañía. Es en los tiempos de opositor cuando se produce en Basterra el acercamiento a la orden ignaciana y al pensamiento reaccionario. Guillermo Díaz-Plaja cita en su estudio sobre el autor una carta que éste envió a un padre jesuita llamado Estefanía en la que le habla de la polarización de su ideario en torno al reaccionarismo. Es el año 1915, el joven vizcaíno de la ría de Plencia, a la sazón con 27 años, le dice al religioso:

> "A pasos vertiginosos voy hacia lo conservador y aunque por ahora me queda bastante remanente liberal creo que dentro de poco seré un casi amigo de la Compañía" (2).

Dos meses más tarde insistirá en ese acelerado acercamiento. Y le comunica al mismo destinatario esta otra declaración: "Voy camino de ser un reaccionario" (3). Este entronque con el pensamiento conservador permitió a Díaz-Plaja asociar al escritor con el fundador de Falange (4). La concepción jerarquizada de la vida y el unitarismo cultural y

religioso de su ideología habían de hacer del "casi amigo de la Compañía" un combativo apóstol ignacista. San Ignacio es para Basterra la figura que encarna el esfuerzo de la catolicidad. Lutero, lógicamente, va a ser la contrafigura.

Para este "hijo del Pirineo" que es Basterra, Lutero representa una concepción religiosa de la vida caracterizada por el libertinaje moral, tan opuesto al espíritu ascético del fundador de los jesuitas. Por eso en sus poemas estos dos hombres enfrentan dos mundos en combate, dos modos de vivir: Sajonia y Vasconia, el Norte y el Mediodía, separados por la línea defensiva que orográficamente levantan los Pirineos, los Alpes y los Apeninos. A uno y otro lado de esta frontera natural, las torres de Wartburg y de Loyola.

En "Los flancos azules", perteneciente a La sencillez de los seres (1920), Basterra expone el antagonismo ideológico y existencial de estos dos mundos, y simbolizados por Lutero e Ignacio, en versos pareados de rígida y forzada estructura sintáctica:

"Una cosa hay que es grande, una, en el Pirineo
Al fondo de los valles el azul campaneo,
las hileras, con místicos hachones en las manos,
murmurando plegarias en los ritos cristianos,
recuerdan el gran hecho pirenaico. Un asceta
sonó la voz de Cristo, cual mística trompeta.
Y el Pirineo, contra Sajonia y su castillo
de la Wartburg, que se alza con Lutero, el caudillo
de las almas rebeldes, se aprestó con Loyola
a defender el viejo Lacio, con fe española,
y a tomar en el mundo la causa de los montes
de Italia, de los Alpes, festones de horizontes,
y del otero sumo en cuyos Apeninos
el Vaticano absorbe soles grecolatinos.
Sajonia -, caminitos rosados, entre hierba

grasa, en cuyas cocinas germanas, se conserva
la Biblia traducida, encima un taburete,
Sajonia que, iracunda, contra el Papa arremete,
es la contra-Vasconia en el mundo. Es venero
de libertad moral, aborto de Lutero,
hontanar de las almas de los septentrionales,
los ingleses, los yanquis, y noruegos boreales.
Vasconia-, añiles flancos, bajo cielos de leche,
muy antes de que Roma el peligro sospeche,
contra los nibelungos del espíritu clama
por el corazón de Iñigo y, aquella urgente llama
que anidaba en su pecho, enciende como un cirio
a otro, el pecho y los pueblos claros del mediodía
van hieráticamente por la heredada vía" (5).

Los labios del monte (1925) contiene un poema, "Loyola", en el cual vuelve a repetir el mismo plateamiento, ahora más militarista y bélico, entre estas dos figuras antagónicas y sus teologías gestadas en los campamentos respectivos de Loyola y Wartburg (6). Lutero es el monje de espíritu rebelde que socava los cimientos del orden tradicional imperante no sólo en el plano espiritual sino también en el político:

"La Wartburg, el castillo de los bosques severos,
contra la Autoridad encrespó los aceros
germanos. El primer nudo suelto en Europa,
que desmoronó el Trono y la Iglesia y la tropa,
se soltó en esa bella ventana protestante.
Lutero, el popular, de carne jubilante,
condujo al alma al ritmo de su gleba sajona.
Lutero expresa el orbe comedor de borona" (7).

San Ignacio, por el contrario, es el hidalgo de complexión mística que se apuesta a defender desde su torre el orden tradicional que sacude la Reforma protestante. Lutero y el padre de los jesuitas, tan

significativos dentro de la historia religiosa del quinientos, aparecen en Basterra como dos seres orgánicamente opuestos. Y como si la fisiología determinase el alumbramiento de las ideas, Lutero e Ignacio concibieron sistemas ideológicos, y se guiaron por pautas de conducta, radicalmente opuestos. Ignacio es el ser de nobleza material y física, por cuyas venas corre sangre azul; y nos enseña el orden y la vida acompasada. Lutero, sin embargo, es el aplebeyado y carnal que había de levantar el estandarte de la rebelión de los instintos:

"Loyola carne pálida con venas de berilo,
habituada a pulsar con el compás de estilo,
nos lega en el Manual de 'Ejercicios', la vía
de la abstracción, del orden claro y de la armonía.
Lutero de florida carne de muchedumbre,
con rojos apetitos de animal, nunca extintos,
nos sugiere la bárbara rebeldía de instintos (8).

Alrededor del castillo de estos dos jefes acampan dos pueblos prestos para la guera. Como miembro de la fiel infantería jesuítica, el poeta arengará al sacerdote católico para defender con las armas la hueste ignaciana contra el desobediente enemigo sajón:

"Ningúna de estas dos torres se encuentra sola.
A sus plantas, dos razas están en pie de guerra,
la Sajona y Vasconia que enlazan en la tierrra
perdón de rebeldía y de obediencia. ¡Toma
tu arma y defiende a Ignacio, sacerdote de Roma!" (9).

En resumen, Lutero es en la poesía de Basterra el monje instintivo que dio la primera arremetida contra el mundo ordenado, autoritario y jerárquico. Enfrente está la figura contraluterana de Ignacio, que alza un parapeto espiritual que divide al continente en la Europa boreal, más inmoral, más bárbara, que se nutre de borona, y la Europa clara y meridional, más civilizada, que se alimenta con el pan triguero de Roma.

No hemos encontrado expuestas en su obra las grandes ideas teológicas de una y otra confesión. Basterra se queda con los tópicos tradicionales del siglo XIX que ven un Lutero de sangre caliente que gestó las doctrinas disolventes del orden social. Desde este punto de vista, este poeta es un propagandista decimonónico. El mismo se consideró "romero de Loyola" en un verso del poema "Loyola", de Los labios del monte (10). Y en calidad de tal participó como ceroferario profesional en la marcha ignaciana, donde quemó su cirio en pro de la obediencia y de la sumisión y celebró la pervivencia del latín como lengua litúrgica al tiempo que glorificaba el ornato y el cromatismo cúltico de la religión católica.

Al igual que otros grandes poetas vascos, caso de Unamuno y de Blas de Otero (11), en su obra predomina la densidad ideológica sobre los halagos formales. Pero la poesía de Basterra está privada de la fuerza espiritual y densa que latía en Unamuno y del recio y no menos dolorido sentir de la poética oteriana. Ramón de Basterra crea una poesía intelectual, ciertamente, pero bronca y retoricista (12) en la que siempre resuenan las campanas imperiales y católicas con un retiñir que para los oídos de hoy resulta cada vez más envejecido, remoto y hueco.

NOTAS

1. Al analizar este concepto, Guillermo Díaz-Plaja escribe: "Cuando Basterra dice Roma implica estas dos suertes de redención: la de la columna y la de la Cruz" (La poesía y el pensamiento de Ramón de Basterra, Barcelona, Juventud, 1941, p. 107). O sea, cultura y religión o "campana y mármol", como dirá el propio poeta en el soneto "El vizcaíno en el Foro romano", de Las ubres luminosas (1923).

2. Guillermo Díaz-Plaja, Op. cit., p. 95.

3. Idem, p. 96.

4. Idem, p. 96.

5. Ramón de Basterra, Obra poética, Bilbao, Publicaciones de la Junta de Cultura de Vizcaya, 1958, pp. 172-173.

6. Ricardo García-Villoslada dice que la visión poética que hace de la contraposición de Wartburg y Loyola "no siempre (es) muy conforme a la historia" (Martín Lutero, II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (Maior), 2ª edición, 1976, p. 74, n. 89). Por su parte el periodista y profesor Nicolás González Ruiz trazó también unas vidas paralelas entre el monje excomulgado de Turingia y el capitán de Guipúzcoa en Dos hombres. El santo y el hereje. San Ignacio y Lutero, Barcelona, Editorial Cervantes, 1943.

7. Obra poética, citada, pp. 287-288.

8. Op. cit., p. 291. La Reforma como resultado de la concupiscencia era la teoría explicativa del P. Denifle. Véase José Luis López Aranguren, Catolicismo y protestantismo como formas de existencia, Madrid, Alianza Editorial (El libro de Bolsillo), 1980, pp. 63-64.

9. Ibidem.

10. Op. cit., p. 289.

11. Ignacio Elizalde le iguala en categoría a Otero y Celaya. A nosotros nos parece una valoración desmesurada sobre todo respecto del primero. (Vid. San Ignacio en la literatura, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca y FUE, 1983, p. 636.)

12. Federico Carlos Sainz de Robles califica su estilo de "vasto, barroco, intelectual y un poco enloquecido por los razonamientos"; y al tiempo, considera al poeta como "rezagado de la generación del 98" ("Signo y sentido de la poesía de Ramón de Basterra", en La Estafeta Literaria, núms 122-123, 3ª época, 29 de marzo de 1958, pp. 18 y 19 respectivamente).

JUAN DE DIOS SANCHEZ

Lo ignoro todo sobre la personalidad y la obra de Juan de Dios Sánchez. Pero estoy seguro de que se trata de un poeta confesionalmente protestante. Hojeando revistas evangélicas españolas me he topado con este soneto encomiástico de la figura de Martín Lutero y publicado en 1917:

SONETO
En memoria del inmortal Lutero.

"¡Cuánto bien trajo al mundo tu victoria,
Vencedor del papado y sus ficciones!
Con la Biblia trajiste a las naciones
Consuelo, libertad, amor y gloria.

Tu figura inmoral brilla en la Historia
Como el Sol en las célicas regiones,
alumbrando sin fin generaciones,
Que eterna harán triunfante tu memoria.

En la Iglesia de Roma tú buscaste
La salvación de tu alma con fe y celo;
Y cuando viste en vano era tu anhelo,

De Roma, diligente, te apartaste;
Y después, convencido, confesaste
Que tan sólo por Cristo se va al cielo"(1).

Desde el punto de vista formal, el poema está privado de todo aliento poético. No hay méritos artísticos. Las rimas, verbales y fáciles, de los tercetos llegan a ser estridentes por la abundancia excesiva de eses y tes.

Respecto del contenido, el soneto ensalza la personalidad del monje reformador. Es cierto que Lutero no buscaba más que una salvación personal dentro de la Iglesia, y así lo ponen de manifiesto los dos versos del primer terceto. Pero no es menos cierto que el doctor de Wittenberg no se apartó de Roma, como se afirma en el segundo terceto, sino que fue expulsado de su seno contra su voluntad. Así lo mantiene un historiador tan imparcial como Lucien Febvre (2). En otros términos, Lutero no fue el agente de la ruptura moderna de la cristiandad, sino el sujeto paciente de la misma.

NOTAS

1. Aparecido en La Luz, revista cristiana mensual, XLIX, núm. 1.017, noviembre de 1917, p. 166.

   En Antología de poesía cristiana, se recoge otro soneto del mismo autor compuesto "En memoria del ilustre D. Carlos Araujo". A él nos referimos cuando hablamos de Araujo en el lugar correspondiente.(Vid. Antología en la poesía cristiana (Siglos XII al XX), Tarrasa, Clie, 1985, p. 577.)

2. Lucien Febvre, Martín Lutero: un destino, México, Fondo de Cultura Económica, 1ª edición en español, 5ª reimpresión, 1983, p. 141: Roma -dice Febvre- "lo expulsaba poco a poco fuera de esa unidad, de esa catolicidad en cuyo seno, sin embargo, con toda su evidente sinceridad proclamaba querer vivir y morir".

   Teófanes Egido mantiene la misma opinión. Véase lo dicho a propósito de Luis Antonio de Villena.

FEDERICO GARCIA LORCA

Las breves alusiones encontradas en este eximio representante de la Generación del 27 giran en torno a lo escrito con motivo de su estancia en Nueva York durante unos meses, entre 1929 y 1930. La impresión de aquel mundo mecanizado y frenético no dejaría indiferente al poeta español y sureño que es Lorca. El poder del dinero, la esclavitud de las máquinas, la deshumanización, la injusticia social, vulneraron su sensibilidad y provocaron una serie de poemas cuajados de imágenes violentas, ilógicas, que se deslizan por los prolongados versículos cargados de dolor y de protesta que caracterizan Poeta en Nueva York.

En este libro sólo existe un poema en el que el protestantismo aflora a superficie de forma expresa. Se titula "Nacimiento de Cristo", y es una de las poesías más fieles a la métrica tradicional. Está compuesta por cinco estrofas de cuatro versos alejandrinos que riman en asonante los pares. Las dos últimas dicen así:

"El niño llora y mira con un tres en la frente.
San José ve en el heno tres espinas de bronce
Los pañales exhalan un rumor de desierto
con cítaras sin cuerdas y degolladas voces.

La nieve de Manhattan empuja los anuncios
y lleva gracia pura por las falsas ojivas.
Sacerdotes idiotas y querubes de pluma
van detrás de Lutero por las altas esquinas" (1).

Lorca contrapone dos modos de conmemorar la festividad del nacimiento de Jesús: el católico, con su tradicional representación plástica de las figuras del belén, frente al protestante, que carece de esa reconstrucción figurativa. Es más, parece que el clero reformado y los seguidores de esa confesión cristiana -a los que encubre con la metáfora

irónica de querubes de pluma, refiriéndose así a la condición blonda de los norteamericanos- hubiesen sustituido al personaje central del retablo por el padre de la Reforma.

La ausencia de belén en la religión reformada había de disgustar a Lorca, tan amigo de introducir elementos folklóricos en las recreaciones navideñas. En una carta que escribió a sus padres en enero de 1930, la nochebuena por antonomasia es para el poeta la de las monjas tomasas, o la de la población granadina de Asquerosa, precisamente por ese folklorismo que revisten San José y la Virgen:

> "La nochebuena, claro es, la mejor que yo he visto, son (sic) las monjas tomasas, o aquella inolvidable nochebuena de Asquerosa en la cual pusieron a San José un sombrero plano rojo y a la Virgen mantilla de toros" (2).

Y ya unos años antes el poeta había agitanado a San José y a la Virgen en la juerga navideña que describe en el "Romance de la Guardia Civil española", donde, además, los tres Reyes Mayos alteran con el magnate viticultor Pedro Domecq.

Dijimos antes que el poema, cuyas dos últimas estrofas hemos citado, contiene la única referencia poética hecha por Lorca al protestantismo, o a Lutero, de forma explícita. Sin embargo, fue esta religión, con su moral capitalista apegada al materialismo económico y financiero, la que motivó la composición "Danza de la muerte", en la que satiriza la fría mquinaria de la Bolsa de Wall Street, cuyo "crack", presenciado por el poeta, dio lugar a una serie de suicidios, de muertes sin esperanza. En una conferencia-recital sobre Poeta en Nueva York, Lorca expuso ante el público la génesis de ese poema, que luego declamó, con estas palabras referidas al espíritu frío y salvaje de Wall Street:

> "En ningún sitio del mundo se siente como allí la ausencia total del espíritu: manadas de hombres que no pueden pasar del tres y manadas

de hombres que no pueden pasar del seis, desprecio de la ciencia pura y valor demoníaco del presente. Y lo terrible es que toda la multitud que lo llena cree que el mundo será siempre igual, y que su deber consiste en mover aquella gran máquina día y noche y siempre. Resultado perfecto de una moral protestante, que yo, como español típico, a Dios gracias, me crispaba los nervios" (3).

Y también fue el puritano sajón el que escondido bajo la biblia luterana esclavizó a los negros, criaturas marginales que ocupan una gran parte del poemario y en quienes el poeta ve lo más espiritual de aquel mundo. Esto es lo que se desprende de la reseña que el periodista Víctor de la Serna hizo de otra conferencia pronunciada en 1932. He aquí los dos componentes sociológicos neoyorquinos: los puritanos, llegados en el Mayflower, y los negros, viajeros de un barco sin nombre. He aquí la visión lorquiana según las palabras recogidas por el famoso periodista e incluidas en la obra de Lorca. Aunque la cita es larga en exceso, no debemos omitirla:

"Dos barcos hacia el W. navegan a poblar un país. Uno que tiene nombre poetiquísimo, Flor de Mayo (ya habéis visto esos grabados dulzones de los puritanos de la Mayflower, que decoran todos los clubs de rastacueros del mundo), ha levado anclas en un puerto en paralelo 52 al Norte. Polders de un verde lavado, vaguitas preciosas como porcelanas, aspas achicadoras. A bordo, muchas biblias luteranas, hipocresía y remilgo cubriendo la verdadera mercancía: ambición y codicia.

El otro barco no tiene nombre ni bandera. Navega en corso, con una tripulación de fortuna sin rol ni patente. Arbola aparejo de bergantín sobre rojos mástiles de pino. Ha levado anclas 52 grados al Sur, de una playa bárbara con un nombre portugués o español. Puede que el capitán lleve una biblia luterana también en el cuarto de derrota y lea salmos mientras gime en los ambuches la negrada que cazaron en la selva [...].

Los nietos de la tripulación del Flor de Mayo tienen ahora reyes. Unos ancianos muy afeitaditos, con suaves melenas blancas; unos ancianos que no beben, que no fuman, que leen libros para educar la voluntad y el carácter. Y que acaban suicidándose bobamente en un cuarto de su palacio, como ese Eastman.

Los nietos de la carga negra del barco sin nombre, sin pabellón ni rol patente, tienen reyes también. Reyes de sangre de reyes. Ahora son, como antes, esclavos de los hombres blancos. Y el rey de Harlem lleva un levitón de conserje y unos guantes blancos de algodón barato. Este no se suicidará. Le empaparán los benditos evangélicos cuáqueros de nafta y le prenderán fuego colgado de un tilo".

Y Víctor de la Serna termina sus palabras que permanecen muy fieles al estilo lorquiano, con este final explicativo:

"Las dos tripulaciones son el fermento-base de Nueva York donde ha estado el poeta Federico García Lorca, natural y vecino de Granada, ciudad de España, paraíso perdido del moro" (4).

Hemos visto, a la luz de las conferencias, que el poema "Nacimiento de Cristo" es sólo la punta de un iceberg y que bajo la superficie se encuentra sumergido un magna protestante en el que se sustentan poemas como los que llevan por título "Danza de la muerte" y "Oda al rey de Harlem", este último es el más conocido de los dedicados a los negros y en evidente relación con las palabras que hemos citado de Víctor de la Serna.

Además de los poemas y las conferencias en torno a ellos, Lorca también envió desde Nueva York algunas cartas a su familia que recogen apreciaciones valiosas para completar el rastreo del protestantismo en sus escritos. De las catorce que Christopher Maurer publicó en la revista Poesía, citada en nota, la tercera de ellas, fechada en Nueva York el 14 de julio de 1929, encierra para nosotros un significado especial por la valoración que Lorca establece entre el catolicismo y el protestantismo.

Estas consideraciones comparativas están hechas de manera superficial. Lorca se fija sólo en las formas externas del culto y la liturgia y su estimación se basa exclusivamente en principios plásticos, sin analizar los fundamentos doctrinales que hacen surgir esas formas diferentes de concebir y expresar el sentimiento religioso. A sus padres les manifiesta está opinión encomiástica del catolicismo:

> "He asistido también a oficios religiosos de diferentes religiones. Y he salido dando vivas al portentoso, bellísimo, sin igual catolicismo español. No digamos nada de los cultos protestantes. No me cabe en la cabeza (en mi cabeza latina) cómo hay gentes que puedan ser protestantes. Es lo más ridículo y lo más odioso del mundo" (5).

¿Cabría esperar una opinión diferente y un planteamiento distinto tratándose de un poeta como Lorca, dotado de una sensibilidad especial para contemplar las distintas manifestaciones artísticas, pero ajeno a toda preocupación por buscar explicación en principios teológicos? Para Lorca la línea divisoria entre catolicismo y protestantismo es, en tanto que credos religiosos en sí, exclusivamente estético-folklórica, con ribetes sociológicos y políticos.

Con este enfoque le es fácil comprender la lucha antiprotestante del pueblo español y hasta justificar el sanguinario celo con que procedió el rey Felipe II. A Lorca le deslumbra el brillo de la suntuosidad católica cuando al contemplar la historia religiosa española considera que la historiografía ha sido injusta con el severo monarca:

> "Figuraos vosostros una iglesia que en lugar de altar mayor haya un órgano y delante de él un señor de levita (el pastor) que habla. Luego todos cantan, y a la calle. Está suprimido todo lo que es humano y consolador y bello, en una palabra. Aún el catolicismo de aquí es distinto. Está minado por el protestantismo y tiene esa misma frialdad. Esta mañana fui a ver una misa católica dicha por un inglés. Y ahora veo lo prodigioso que es cualquier cura andaluz

diciéndola. Hay un instinto innato de la belleza en el pueblo español y una alta idea de la presencia de Dios en el templo. Ahora comprendo el espetáculo fervoroso, único en el mundo, que es una misa en España. La lentitud, la grandeza, el adorno del altar, la cordialidad en la adoración del Sacramento, el culto a la Virgen son en España de una absoluta personalidad y de una enorme poesía y belleza.

Ahora comprendo también, aquí, frente a las iglesias protestantes, el porqué racial de la gran lucha de España contra el protestantismo y de la españolísima actitud del gran rey injustamente tratado en la historia, Felipe II" (6).

A pesar del alineamiento con "el gran rey" para defender estéticamente al catolicismo frente al protestantismo, Lorca no dejará de señalar el grado de tolerancia religiosa existente en la sociedad americana (7), e incluso -y esto es lo más importante- que la viveza del catolicismo, pese a "estar minado por el protestantismo", se debe al hecho de coexistir con él. Después de haber asistido a la misa del gallo en la iglesia de los Paúles, añade en la carta:

"Aquí pude ver lo vivo que está el catolicismo en este país, porque tiene que luchar con protestantes y judíos que tienen en la acera de enfrente sus iglesias. Fueron cientos y cientos las personas que comulgaron" (8).

Pero si espiritualmente el protestantismo y el judaísmo avivan el sentimiento y despiertan la fe, -cosa que constataría más tarde Miguel Delibes, y que había visto como necesaria para rejuvenecer el catolicismo español otro granadino, Ganivet-, también es el protestantismo, y concretamente la iglesia metodista, la que fomenta el alcoholismo al imponer la ley seca. Dice Lorca:

"New York es hoy, por causa de la prohibición, el sitio donde se bebe más del mundo. Hay infinidad de industrias dedicadas al alcohol y a

envenenar a la gente, porque hacen vinos de madera y de substancias químicas que dejan ciegas a las gentes o los (sic) corroe el riñón. ¡Oh horror! Claro está que esto es una imposición de la odiosa iglesia metodista muchísimo peor que los jesuitas españoles en la fase histórica actual" (9).

De los rasgos puramente estéticos pasamos otra vez a las consideraciones sociales acerca del protestantismo. Y tanto en uno como en otro aspecto el protestantismo norteamericano o sus seguidores reciben de Lorca los duros calificativos de "idiotas", "ridículo" y "odioso". De manera que podríamos concluir que en Lorca hay una decidida apología del catolicismo y una denostada calificación del protestantismo. Tal antítesis está hecha desde una doble perspectiva: estética y sociopolítica. Y nunca se apoyará su opinión en fundamentos doctrinales. Amigo de las formas y el folklore, para Lorca el protestantismo resulta estéticamente inconcebible; y desde el punto de vista sociopolítico -rasgo éste que a partir de entonces se acentuaría sobre todo en el teatro-, la religión reformada de los norteamericanos propició la esclavitud negra y fomentó el alcoholismo. En esta visión negativa del fenómeno, Lorca se sitúa a una inmensa distancia de Ramiro de Maeztu, quien fundamentó el panorama sociopolítico de Norteamérica en "la ética protestante", según la tesis de Weber. Sólo cuatro o cinco años antes de ir el granadino a Nueva York, el escritor vasco difundía en periódicos y revistas los mecanismos que habían contribuido al progreso americano. Sin embargo en Lorca no percibimos el más leve atisbo de lo que Maeztu denominó "el sentido reverencial del dinero"; todo lo contrario: "huracanes de oro y gemidos de obreros parados" (10), son sensaciones percibidas por Lorca en la "salvaje" Norteamérica.

NOTAS

1. Obras completas, Madrid, Aguilar, decimosexta edición, 1971, p. 496.

2. Federico García Lorca escribe a su familia desde Nueva York y La Habana (1929-1930), edición de Christopher Maurer, en la revista Poesía, núm. 23-24, Ministerio de Cultra, diciembre de 1986, p. 86.

   Miguel García Posada comentó esta carta en cierta ocasión y puso en relación la navidad andaluza evocada en ella con el poema "Nacimiento de Cristo". Vid. "Ocho cartas inéditas: a su familia", en Trece de Nieve, 2ª época, núm. 1-2, homenaje a García Lorca, diciembre de 1976, p. 63.

3. Revista Poesía ya citada, p. 118.

4. Obras completas, citadas, pp. 1704-1705. La "Oda al rey de Harlem" es el poema más significativo de los dedicados a los negros.

   Este maniqueísmo lorquiano parece necesitado de rectificación, pues en los puritanos no todo fue hipocresía o materialismo y explotación. José María Pemán, nada afecto de protestantismo, dijo en una ocasión que en el Mayflowers más que economía había idealismo romántico: "Los Estados Unidos nacen de una acción romántica e ideológica. El Mayflowers -"Flores de Mayo"- era un buque que transportaba un pequeño grupo idealista y puritano de 'padres peregrinos' que huía de la tiranía política y la severidad tributaria de Inglaterra. La economía tenía su parte en aquella fuga; aunque algo menos que el idealismo. Esto ya es dato para rectificar ciertas fichas demasiado simplistas" ("Un gran servicio histórico'", en Artículos, de Obras Completas, VI, Madrid, Escelicer, 1964, p. 777). Téngase en cuenta también la visión de Ramiro de Maeztu.

5. Poesía, citada, p. 47.

6. Ibidem. La manifestación de estos elogios al catolicismo y su liturgia dio pie al cardenal arzobispo de Toledo Marcelo González Martín para un artículo, oportunista y puramente divulgativo, publicado en la tercera de ABC y titulado "Lorca y la liturgia católica". Intencionadamente, don Marcelo utiliza las ideas estéticas de Lorca con el fin de recuperar al poeta para el catolicismo. Confunde hábilmente lo estético con lo ideológico-religioso (ABC, 26 de noviembre de 1989). Francisco Umbral considera que don Marcelo manipula al poeta pues: "utiliza el esteticismo barroco de Lorca para reclamarse de una iglesia en latín y purpurina, a lo Lefebvre" ("Lorca y don Marcelo", en El Mundo, 13 de diciembre de 1989, p. 9).

7. "Pero para que os deis cuenta de la libertad de conciencia de estos países, os diré que la madre de este chico es católica ferviente, el

padre protestante, él católico, y un primo que vive con ellos ateo puro, demagogo. Se llevan como los ángeles" (Poesía, citada, p. 58).

Al parecer, tales palabras, referidas a un caso familiar concreto, resultarían falseadas, no sabemos con qué fin, por el poeta. El chico en cuestión era Philip Cummings y al contemplar esa carta en 1984 declaró que lo dicho al respecto era "una fantasía... una galaxia de afirmaciones erróneas" porque toda la familia era protestante. (Vid la "Presentación" que hace el editor de las cartas, Christopher Maurer, en Poesía, p. 10.)

8. Poesía, citada, pp. 85-86.

9. Idem, p. 86.

10. "Danza de la muerte", de Poeta en Nueva York. La expresión de Maeztu ha de entenderse correctamente, conforme a lo expuesto en su lugar. Es decir, no como adoración del becerro de oro, sino como un bien propio que debe administrarse éticamente para servir a los demás.

JORGE GUILLEN

El poeta y profesor Jorge Guillén (1893-1984) nació en Valladolid. Conviene hacer notar esta circunstancia porque la historia trágica del protestantismo español tuvo en esta ciudad castellana y en la populosa y rica Sevilla su cuna y su sepulcro (1).

La punta de esa suerte histórica emerge en el poema "Cremación", de Guillén, por medio de la alusión al doctor Agustín Cazalla; quien después de ser predicador y capellán de Carlos V, se pasó con toda su familia al partido de aquellos que profesaban las ideas reformadas. Dicho poema pertenece a Aire nuestro. Homenaje, y dice así:

"¿Cremación de mi cadáver?
Qué espanto: suicidio póstumo
Por mí no me moriré.
Me morirán -aunque opongo
Mi lanza al Dragón, que yo
No he de vencer como el otro.
Auto de fe, no, jamás
Doctor Cazalla retórico.
Ni yo seré mi cadáver
Ni mi propio abismo afronto" (2).

En esta décima, estrofa breve por la que Jorge Guillén sintió alta estima, el poeta se opone rotundamente a la incineración de su cadáver. Para ello se sirve, entre otros recursos, de la mención del predicador en Castilla de la doctrina luterana, Agustín de Cazalla. Y establece una relación entre la eventual cremación de su cadáver y el auto de fe en que se consumó el cuerpo de ese propagador de la semilla herética.

Tal auto tuvo lugar el 21 de mayo, domingo de la Trinidad del año 1559, en la plaza Mayor. Según Menéndez y Pelayo "más de 2.000 personas

velaban en la plaza"(3). Cuenta también este eximio santanderino que la víspera del acontecimiento se le notificó a Cazalla la sentencia e inmediatamente dio muestras de arrepentimiento. Este giro del pensamiento, que con toda seguridad debió de ser menos por sinceridad que por temor al suplicio, modificó su forma de morir: en lugar de ser quemado vivo, fue ejecutado en el garrote y después consumido su cuerpo por las llamas (4).

Sobre este otro doctor vallisoletano que es Guillén no pesa tan trágica y angustiosa carga. Y de esta radical diferencia de coordenadas existenciales nace el adjetivo "retórico" del verso alusivo, que es justamente el soporte poético de la mención histórico-religiosa. En tal calificativo deposita Guillén su inflexible negativa a la cremación y se convierte en un altivo e irretractable Cazalla, pero "Cazalla retórico".

NOTAS

1. En estas ciudades y en sus respectivos contornos se formaron grupos protestantes de cierta organización y consistencia. Su descubrimiento produjo una fuerte reacción cuyo resultado final fueron los autos de fe de sendas capitales entre 1559 y 1561. "Entonces -dice Tellechea Idígoras- terminó el protestantismo español para varios siglos" (J.Ignacio Tellechea Idígoras, Tiempos recios. Inquisición y heterodoxias, prólogo de Marcel Bataillon, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 29).

2. Aire nuestro. Homenaje, Barcelona, Barral editores, 1978, p. 526. El poema lo recoge también Joaquín Caro Romero, en el breve estudio y antología que es Jorge Guillén, Madrid, Epesa, 1974, p. 147.

3. Historia de los heterodoxos españoles I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª edición, 1967, p. 953.

4. El único luterano que en tal auto murió sin abjurar de sus ideas fue el licenciado Herrezuelo, vecino de Toro. (Menéndez y Pelayo, Op. cit. p. 957). De modo que el impenitente y contumaz por antonomasia no sería Cazalla sino este bachiller de Toro, a quien inútilmente pretendió disuadir de su firmeza el mismo Cazalla.

DAMASO ALONSO

Este miembro de la Generación del 27 cuenta en su haber bibliográfico con una copiosísima producción, en la que se dan la mano el rigor de la investigación científica y la estética de la creación poética.

Después de los delicados poemas de juventud, Poemas puros, poemillas de la ciudad (1921), Damaso Alonso (1898-1990) publicó Hijos de la ira (1944), que es un grito de rabia ante la propia miseria y el dolor del mundo. En el mismo año que esa obra, de fecundo influjo en la poesía de posguerra, apareció también Oscura noticia. Y en 1955 salió a la luz Hombre y Dios.

En este libro, que luego reeditó juntamente con Oscura noticia en 1959, hay un poema cuyo contenido motiva la inclusión de Dámaso Alonso en nuestro trabajo. Se titula "Tercer comentario. (Recuerdos del colegio, 1909)". El poeta comienza con un verso donde confiesa la humilde condición actual, opuesta a las pretensiones pastoreales y misioneras de su infancia; y simbolizadas una y otras por el junco y el báculo respectivamente. Le dice a Dios en ese verso inicial: "Yo soy tu junco. Yo quise ser tu báculo" (1).

Después arranca un proceso de rememoración del sentimiento apostólico de su alma infantil, cuando era miembro del colegio de jesuitas Nuestra Señora del Recuerdo, de Madrid, donde cursó el bachillerato (2). El poeta Dámaso, que entonces tenía 11 años, evoca las representaciones, que hoy le parecen "groseras", de un Dios viejo, cansado y triste, existentes en una estampa que guardaba en un devocionario. Durante los largos minutos matinales que pasaba en la capilla y que precedían al desayuno, el joven colegial pensaba que el abatimiento y la tristeza de la faz divina venían provocados por la maldad de una "parva de heterodoxos", entre los que no podía faltar Lutero, que alternaba con Juliano el Apóstata, Voltaire y Lerroux. El alma noble del niño, sembraba de odio fervoroso a todo tipo de

disidencia ideológica, se sentía atravesada por una ráfaga de piedad y fervor militante; y el joven héroe apostólico se imaginaba sobre un trillo, triturador de esos herejes perdidos y causantes de la tristeza divina:

> "Y aéreos corredores se abrían: yo avanzaba,
> impertérrito héroe,
> Sobre ¿un trillo estival?, erecto,
> triturando una inmensa parva de heterodoxos,
> réprobos, francmasones, con Juliano el Apóstata,
> con Voltaire, con Lutero
> (y con don Alejandro
> Lerroux),
> todos causantes de aquel cansancio entristecido
> de la divina faz" (pp. 131-132)

La labor apostólica de este visionario obrero de la causa divina surtía unos efectos poderosos, pues todos los herejes abandonaban su condición de réprobos para integrarse en el seno de los conversos:

> "Todos los heresiarcas se ponían en pie, juntas las manos.
> y con cintas azules y blancas de congregantes, iban
> a recibir, humildes, el bautismo, y la sagrada comunión" (p. 132).

Este poema no lo recoge el autor en la selección hecha personalmente en Poemas escogidos (3). Sin embargo, temáticamente es un poema singular debido a la escasísima presencia que la niñez del poeta ha dejado en su obra (4). Desde el punto de vista de nuestro estudio, su importancia es mayor, porque constituye una estimable muestra poética de la imagen de Lutero difundida, entonces, como en otras épocas, en los centros españoles de enseñanza y, podríamos decir, de indoctrinación. Aquí, en el poema, el reformador alemán convive en promiscuidad ideológica y cronológica con un pagano de la alta Edad Media, un deísta anticlerical del siglo XVIII y un republicano contemporáneo; enemigos, unos y otros, del Altar, y/o del Trono.

NOTAS

1. Oscura noticia y Hombre y Dios, Madrid, Espasa-Calpe (Colección Austral), 1952, p. 130.

2. Andrew Debicki dice que "cursa el bachillerato en colegios católicos de los alrededores de Madrid (colegio de los agustinos en el Escorial, colegio de nuestra Señora de los Recuerdos en Chamartín" (Dámaso Alonso, Madrid, Cátedra, 1974, p. 22).

   Por su parte Ignacio Elizalde especifica que este último colegio era de jesuitas. (San Ignacio en la literatura, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca y FUE, 1983, p. 653.)

3. Madrid, Gredos (Antología Hispánica), 1969.

4. Miguel Jaroslaw Flys dice al respecto: "La niñez propia no deja huella profunda en la poesía de Dámaso Alonso. Apenas -dice refiriéndose a este poema- un recuerdo del coelgio, de la monotonía de las mañanas pasadas en la capilla" (La poesía existencial de Dámaso Alonso, Madrid, Gredos (Estudio y Ensayos), 1968, p. 11).

CLAUDIO GUTIERREZ MARIN

Claudio Gutiérrez Marín es uno de los escritores protestantes que más destaca en el siglo XX. Es contemporáneo de los miembros de la llamada Generación del 27 y comparte con alguno de ellos la peripecia del exilio impuesto. Como es absolutamente desconocido fuera del campo evangélico, vamos a esbozar una biobibliografía. Para ello nos serviremos fundamentalmente de los datos que nos suministra el propio Gutiérrez Marín en una condensada autobiografía titulada Al servicio de Dios (Mi autobiografía) (1).

Nació en 1902 en las Minas de Riotinto, hoy Riotinto (Huelva). Era hijo de dos maestros que ejercieron su tarea docente en una escuela protestante existente en la localidad. Reseño esta circunstancia porque guarda estrecha relación con la localización de la novela de Concha Espina, El metal de los muertos, que habla precisamente de las escuelas evangélicas existentes en esa población onubense, transmutada en la obra de la escritora santanderina por el nombre de Nerva, como señalamos en el lugar oportuno.

Cuando Claudio cuenta con muy pocos años, sus padres se trasladan por diversas ciudades castellanas como Salamanca, Burgos y Madrid, presentes de algún modo en la obra de Gutiérrez Marín. Precisamente en la capital de España terminó el bachillerato en el Instituto San Isidro. Luego estudió Leyes y Letras y después recibiría el acta de ordenación pastoral en 1927. Ejerció como pastor en Málaga hasta que la guerra civil le obliga a trasladarse a Barcelona. Aquí, y por mediación del ministro de Guerra Indalecio Prieto, "con quien nos unía una estecha amistad, pues el fue educado en nuestra fe religiosa" (2), Gutiérrez Marín formó parte del Departamento de Publicidad de la República.

Desempeñando esta función, editaba un Boletín de Información Religiosa que enviaba a los organismos religiosos europeos. En él dio

cuenta de los actos perpetrados por las tropas franquistas. Este compromiso con la República le obligaría a emigrar a México y nunca más ha vuelto a España.

Su obra podemos también dividirla, teniendo en cuenta el acontecimeinto del exilio, en dos apartados: lo escrito en España y lo escrito en México. En el primer periodo predomina en su producción la literatura creativa, principalmente la poesía.

Las primeras composiciones poéticas aparecieron en el diario La Libertad, cuando aún era estudiante universitario. También siendo muy joven, en 1920, comenzó una ininterrumpida colaboración con el semanario protestante España Evangélica, que terminarían, uno y otra, con la guerra civil. En este órgano se encuentra disperso un gran número de poemas salidos de su pluma.

Además de esta publicación en prensa periódica, editó tres libros de poemas. El primero lleva un título poco sugerente poéticamente: Puede ser (Poemas de lo infinito) (1921) (3). Es el primer libro de un joven que aún no ha cumplido los veinte años. Y son perceptibles en él las huellas de sus lecturas, poco asimiladas aún. Es muy notable el eco de Bécquer en "Perlas blancas"; y es muy evidente también la atmósfera modernista en otros muchos poemas en que abundan los jardines con fuentes, estanques con cisnes, risas de surtidores, góndolas con canéforas... Y en "Sinfonía otoñal" es manifiesto el acento de la "Sonatina" de Rubén Darío.

A pesar de todo, al leer Puede ser notamos que hay ilusión juvenil, ansias de infinitud romántica; y sus poemas despiertan en el lector las esperanzas de estar ante un joven poeta con futuro. Manuel Machado le puso un prólgo, aséptico y circunstancial, que no niega la posibilidad de que esa poesía en ciernes cuaje en fruto. Como este poema de Manuel Machado nunca se ha puesto en relación con este autor protestante, lo vamos a reproducir. Su valor artístico es escaso:

"Yo le tengo que poner
a este hidalgo
mi prólogo, decir algo
de su libro. 'Puede ser'
Y aunque ahora no logro ver
lo que tiene
como es algo que viene,
mientras llega...
'Puede ser'."(p. 12) (4)

Dos años después del primer libro publicó El silencio de los crepúsculos (1923) (5). Aquí ya se han perdido un poco los signos modernistas, pero permanecen las ansias románticas de una vida mejor, más idealista, retirada y quieta. Como un romántico, en el silencio crepuscular sueña y siente en soledad sus ideales el joven Gutiérrez Marín.

Además de estos rasgos, este libro tiene una sección, "Lira Mística", que anuncia el tema religioso de Luz del camino (Poesía mística) (1924) (6), donde propone al hombre peregrino por esta vida un modelo imitable que es Cristo. Este poemario de 1924 inicia la ruta definitiva por la que discurrirá su producción poética: la ruta religiosa.

A esta primera etapa literaria pertenece también una colección de piezas de teatro, muy breves, cuyos títulos van al frente del volumen que los recoge: Más vale casarse que quemarse. Libertad. El fantasma de sí mismo. El primer pecado (7).

Mencionamos esta colección de obrillas porque entre los escritores protestantes el género teatral ha sido el más desestimado por considerarlo poco beneficioso espiritualmente. Gutiérrez Marín pretende quebrar esa opinión y dotar a sus obras de un contenido pedagógico que pueda "enriquecer las almas" (8).

La segunda etapa de su vida y de su obra transcurre en México. Y allí ha desarrollado una intensa y extensa labor pastoral. Pero al mismo tiempo ejercitó su vocación docente en diversas escuelas y centros educativos de enseñanza media y superior.

La obra nacida fuera de España pertenece casi toda al campo de la historiografía y de la teología, con títulos como Historia de la Reforma en España, Errores fundamentales del romanismo, Más allá de la muerte, etc. No faltan los folletos con fines espirituales y las traducciones de obras también de carácter religioso. Casi todo ello editado por la Casa Unida de Publicaciones entre 1942 y 1974.

Después de este justificable recorrido por la vida y obra de Gutiérrez Marín, hemos de centrarnos en nuestro tema y decir que en ninguno de los libros poéticos citados ha dejado huellas del protestantismo como asunto literario. Ha sido en las poesías dispersas por las páginas de la España Evangélica donde hemos oído las resonancias del canto elevado en honor de figuras que han adquirido relieve en la historia del protestantismo español moderno o contemporáneo.

Una de las más valiosas composiciones es la oda escrita a los primeros reformistas de España, titulada "Canto heroico a los reformadores españoles". En sus casi cincuenta versos se distinguen tres partes. La primera es una invitación a honrar la memoria de aquellos que sufrieron el martirio por defender la fe evangélica. Después viene el cuerpo central, que evoca a las más sobresalientes víctimas de la Inquisición, pertenecientes a los núcleos de Valladolid y Sevilla. Y lo hace en los versos alejandrinos que rehabilitó Darío, combinados en forma de serventesio. Dos de ellos quedan inexplicablemente cojos como se puede ver en este fragmento:

"España estuvo ciega, los labios clericales
la ahogaban con sus rezos, mientras, ¿lo olvidaréis?
bendecían sus manos las inquisitoriales

hogueras que enlutaron el siglo dieciséis.

El Corazón de España, hundido en la desgracia,
vio morir sacerdotes, estudiantes, obreros
y lo más florido de la aristocracia...
¿quién no te recuerda, Leonor de Cisneros?

Valladolid, tú fuiste la cuna sabedora
de tantas impiedades, ¿dirás cómo ascendían
al cielo, en forma mística de escala salvadora,
las férvidas plegarias de los que padecían?

Tú viste los martirios del noble san Román,
Carlos de Seso, Roja, los Pozo y los Vivero;
¡oh flores inmortales, pasto del huracán
fanático del clero!

Y tú, regia Sevilla, jardín maravilloso
de una España tan pobre, cuéntanos si no has visto
pasar en gran cortejo, humilde y victorioso,
a los iluminados discípulos de Cristo.

¿No sentiste una noche de Isabel de Baena
o María de Bohorques, la gentil sevillana,
vibrar la voz, ungida de cariñosa pena,
desde las miserables cárceles de Triana?

¿No viste la entereza de un Ponce de León,
la humildad de un Juan Gil, vencer la indescriptible
crueldad anticristiana de aquella Inquisición
aborrecible?

¿Recuerdas cómo el héroe popular Julianillo
se acercó hasta la pira bendiciendo y cantando?

¡Empañó, gran Sevilla, tu cielo azul su brillo,
y hasta el sol aquel día se te ocultó llorando!"(9).

Dentro ya de la historia contemporánea hay otras dos figuras protestantes que recibieron el homenaje poético de Claudio: Francisco de Paula y Ruet y Manuel Carrasco.

A Ruet le dedicó un soneto conmemorativo del centenario de su nacimiento. Para comprenderlo mejor, conviene aclarar que este pastor protestante (1826-1878) nació en Barcelona. Era hijo de un oficial del ejército y llegó a ser corista de teatro. Como artista, ejercía en Turín cuando se convirtió al protestantismo por la predicación del pastor valdense Luis de Sanctis. Bajo su dirección volvió a Barcelona, según palabras de Jordi Ventura, "per efectuar la primera misió protestant ben organitzada de tot el siegle passat . Dels seus esforços i dels homes que convertí sorgiria la base del 'actual' protestantismo hispanic" (10).

Este regreso a su ciudad natal y la predicación entusiasta provocarían el encarcelamiento y el destierro perpetuo. Tales sucesos, que tuvieron lugar a principios de 1856, encontraron eco en los periódicos; y Ruet, viéndose obligado a salir de España, buscó refugio en Gibraltar y luego en Argelia. Con la revolución de 1868, recomenzó su trabajo, ahora en Madrid. Aquí fundó con Manuel Carrasco la iglesia del Redentor, sita en la calle de la Beneficiencia, 18, donde mantiene su emplazamiento actual. La conversión y la fe que alentaba en el alma de este "hereje catalán" motivaron a Gutiérrez Marín a escribir el soneto "En el enterramiento de don Francisco de Paula y Ruet", que dice así:

"Fue en la tierra inmortal de la Poesía
donde cambió de rumbo su destino,
y de cantar al mundo, su alma, vino
a ser cantora de su Dios, un día.

La Cruz le instó a seguir la estrecha vía

trazada por Jesús. El peregrino
tornó a su viejo hogar, y España ardía
en el fuego fatal del rey 'Cretino';

mas ved al paladín romper el yugo
del brazo clerical, el gran verdugo
que en tanto crimen su conciencia baña,

para ensalzar a Dios con fe sincera,
sin temor ni al destierro ni a la hoguera,
y al fin vencer, ¡por Cristo y por España!" (11).

Se distinguen en el poema las dos partes que es frecuente encontrar en los sonetos: los cuartetos recogen el cambio de profesión y la vuelta a España, y los tercetos, la valiente defensa que hizo de la fe protestante en la España, dominada por el brazo clerical, del rey "Cretino", a la sazón, el rey consorte Francisco de Asís, de nula personalidad y con quien había contraído matrimonio Isabel II en 1946.

No debemos pasar por alto el hecho de que el soneto testimonie uno de los aspectos más significativos de los protestantes españoles en general y de sus dirigentes en particular, cual es el del patriotismo. Ha sido un tópico arraigadísimo considerar que el protestantismo estaba reñido con la españolidad; a esta fijación han contribuido no sólo los predicadores, aunque estos fundamentalmente, sino también algunos escritores sedicentes liberales, como hemos visto en Juan Valera. Quizá por esto los protestantes eran sensibles a esta "expatriación" infundada y trataban de contrarrestarla con declaraciones como la que nos brinda el rotundo verso final.

El mismo patriotismo sincero e idéntica esperanza en que fructificaría la simiente protestante en España se advierten en la composición escrita con motivo del fallecimeinto del pastor Manuel Carrasco. Este evangélico fue también figura destacada en el mundo

protestante y estuvo estrechamente unido en su actividad a los inicios pastorales de Gutiérrez Marín. Precisamente fue en la iglesia de Málaga, gobernada por Carrasco, donde se inició la labor espiritual del autor, primero como ayudante de Carrasco y luego como sucesor en el cargo, después de su retiro (12).

Pues bien, Cristo y España fueron para el viejo pastor Manuel Carrasco los dos extremos del eje de su ministerio, y a ellos se entregó con la fe indesmayable y valiente de un Lutero. He aquí el elogioso poema fúnebre titulado "En memoria de D. Manuel Carrasco". Fue enterrado el 25 de septiembre de 1927.

"Dulcemente,
como se apaga el resplandor del día
en brazos de la noche, y el torrente
de luz y de armonía
se pierde en lo infinito, este guerrero,
que hizo tamblar los ídolos paganos
con la fe y el valor de aquel Lutero,
excelso paladín de los cristianos,
para siempre partió... Cante la historia
del Cristianismo un salmo a la memoria
de su vida mejor; cante al asceta
que supo describir sendas de gloria
con el verbo entusiasta del profeta;
cante al patriota humilde, al veterano
que amó la libertad sin fingimiento,
porque la viera, ¡oh tiempo tan lejano!,
lanzar su grito de victoria al viento.

Y un día nos contó: 'son mis amores
Cristo y España' y luego humildemente,
supo exclamar: '¡qué lástima de flores
holladas por el pueblo indiferente!...

¡Pero sembrad, sembrad! Nunca se aflige
el corazón que espera en el mañana;
la voluntad de Dios todo lo rige,
la voluntad de Dios todo lo allana...'

Calló su voz, y como golondrina
que ama el remanso de su hogar perdido,
el alma libre huyó hacia la divina
morada celestial, ¡su dulce nido!" (13).

El loco empeño de la evangelización de España tampoco está ausente de "La libertad de cultos", grito jubiloso surgido al proclamar el gobierno republicano esa libertad de conciencia. Late en él la sentida emoción de quien habiendo tenido constreñida la manifestación pública de su sentir religioso ve que se abren de par en par las puertas de la libertad para poder ejercer el mandato evangélico de la predicación. Joven entonces y pletórico de fe, Gutiérrez Marín exhorta con brío a los jóvenes protestantes para que lleven a cabo una cruzada de evangelización en nuestra patria, abierta ya a la libertad:

"¡Se han roto las cadenas de esclavitud, hermanos!
Los hierros que forjaron, sin pena, los tiranos,
a nuestras plantas yacen. ¡Oh, amanecer de gloria!
España, hoy te incorporas al paso de la Historia.

Parece que se rompe de gozo el corazón
parece que soñamos locuras... ¡Oh, emoción
que experimenta el alma del pobre presidiario
cuando, libre, abandona su celda y su calvario!

Mordaza maldecida,
la esclavitud es muerte, la libertad es vida.
Rompamos el silencio tan obligado: ¡Hablemos!
La inercia de las manos sacudamos: ¡Sembremos!

La tierra, nuestra patria, nos lo reclama. Oíd
su voz de madre augusta: honradme, combatid.
Hagamos ver que somos libres, ¡a la cruzada!,
Jesús es nuestro jefe; la Biblia nuestra espada!

Y en el divino anhelo de una santa avaricia,
combatamos el vicio y hundamos la injusticia.
Juventudes cristianas de corazón de fuego,
no olvidéis que es España quien os dirige el ruego.

¡Ya somos hombres! Alas, alas del corazón,
llevad mi gratitud a Dios, en oración.
¡Conciencia, ya eres libre! Hermanos, saludad
el trinfo de este día: ¡Viva la libertad!" (14).

El poema, que se publicó a los tres meses escasos de la proclamación de la segunda República, es muy significativo porque se eleva como ejemplo de la alineación ideológica que históricamente ha tenido el protestantismo español y más concretamente Gutiérrez Marín (15). La libertad ha sido su bandera, y su poesía tiene la fuerza encendida de una proclama gozosa en pro de esa libertad que viene de la mano del gobierno republicano (16). Ese compromiso con la libertad obligaría a salir forzosamente de España a este recio y comprometido poeta protestante.

NOTAS

1. México, Casa Unida de Publicaciones, 1983, 30 pp.

2. Al servicio de Dios..., p. 18. "Había sido alumno de una escuela evangélica en Bilbao" testimonia también otro protestante: Samuel Vila (David Muniesa, Samuel Vila: una fe contra un imperio, Tarrasa, Clie, 1979, p. 154).

3. Madrid, Imprenta de Miguel Pulido, Bravo Murillo, 72, s.a. (pero 1921).

4. El poema aparece recogido bajo el título "Dos palabras" en Manuel y Antonio Machado, Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1978, pp. 197-198.

5. Madrid, Imprenta de Miguel Pulido, Bravo Murillo, 72, s.a. (pero 1923).

6. Madrid, Imprenta de G. Hernández y Galo Sáez, 1924.

7. Málaga, Imprenta Zambrana, s.a., (pero posterior a los libros de poesía reseñados), 105 pp.

8. Op. cit., p. 105.

9. España Evangélica, VII, núm. 325, 15 de abril de 1926, p. 117.

10. Els Heretges Catalans, Barcelona, Ed. Selecta, 1976, p. 197. También informan sobre Ruet, Samuel Vila y Darío A. Santamaría, Enciclopedia ilustrada de historia de la Iglesia, Tarrasa, Clie, 1979, p. 516. Sobre el obituario de Ruet, vid. La Luz, núm. 10, 30 de noviembre, de 1878, pp. 169-172.

11. España Evangélica, VII, núm. 353, 28 de octubre de 1926, p. 348. En el mismo número (pp. 347-348) hay un artículo titulado "La Segunda Reforma en España. El pastor Ruet". Va firmado por las iniciales J.F. que deben de corresponder a Jorge Fliedner y en él se traza una semblanza del cantor catalán.

12. Vid. Al servicio de Dios, citada, p. 14.

13. España Evangélica, VIII, núm. 401, 29 de septiembre de 1927, p. 311. En el mismo número (pp. 309-310) se glosa la vida del pastor Carrasco: "In memoriam Manuel Carrasco". Va firmado por C.G.M. iniciales que corresponden al autor.

14. España Evangélica, XII, núm. 592, 4 de septiembre de 1931, p. 165.

15. Refiriéndose a nuestro siglo XX, Juan Bautista Vilar escribe lo siguiente: "Ante el levantamiento del general Franco en julio de 1936 la actitud de los protestantes españoles fue favorable a la República, por entender que de su permanencia dependía su existencia como minoría religiosa con plenitud de derechos" ("Los protestantes españoles ante la guerra civil (1936-1939)", en Cuenta y Razón, núm. 21, septiembre-diciembre, 1985, p. 216).

16. "El protestantismo -dijo en otra ocasión- es democracia, no vulgaridad ni incultura. El protestantismo es libertad, no guadaña de pensamientos nobles y mordaza de esperanzas redentoras" (En el folleto, La verdad sobre el protestantismo, Madrid, Editorial Juan de Valdés, 1935, p. 11).

    Con el grito "¡Viva la libertad!" se cierra también la breve pieza teatral en un acto titulada Libertad, contenida en el volumen citado en nota 7.

JOSE GORRIA AGUIRRE DE ZABALA

NO puedo dar muchas señas de este hombre de fe reformada. Los anónimos compiladores de la Antología de poesía cristiana, de confesión protestante, incluyen algunos poemas de este autor, y en la breve presentación de su personalidad dicen:

> "Aguirre de Zabala fue polemista muy en boga en la tercera década de este siglo. Antiguo clérigo, al convertirse al cristianismo evangélico dejó la Iglesia de Roma y fue pastor de la Iglesia Evangélica Española en Zaragoza (España) y evangelista que visitó diversas iglesias evangélicas en su patria donde era apreciado por su arrebatadora elocuencia" (1).

La citada Antología recoge cinco de sus poemas, pero no indica la procedencia. Cuatro de ellos son de carácter satírico y critican ciertos aspectos relativos al modo de vivir la religión en España. El que lleva por título "Verá usted, señor canónigo", es una especie de carta enviada por José Gorría a un canónigo, y autobiográficamente narra el paso del catolicismo al protestantismo. Se distinguen dos partes. La primera, relativa a la infancia, cuenta su vida vinculada a la religión católica en cuyo seno cumplía como monaguillo. La segunda es el cambio de fe provocado por la lectura de la Biblia. José Gorría descubre en el texto sagrado que en él no están prescritos ni misas ni novenas para la salvación; y que tampoco se habla del purgatorio, ni de confesionarios, ni de procesiones, ni de imágenes a las que se deba tributar culto. Citamos los veinte últimos versos en que expone este descubrimiento y el paso consecuente a la fe protestante:

> "En ella vi al momento, entre otras cosas buenas,
> que no se salva el alma con misas y novenas,
> y, después de mil vueltas, exclamé convencido:
> ¿Con que no hay purgatorio? Pues nos hemos lucido.

¡Y tantos como daban moneditas de cobre
para que no sufriera su abuelita la pobre!...
La voz de la conciencia me acusaba implacable:
Dos céntimos cobrabas. Eres un miserable.
Proseguí con ahinco mis investigaciones
sin ver confesionarios ni encontrar procesiones.
El culto a las imágenes no lo hallé en ningún lado,
pero vi un mandamiento un poquito cambiado...
Por estas y otras cosas, que comprendí al instante,
no tuve más remedio que hacerme protestante,
y sepa usted que aquello, que yo busqué con gana,
no estaba ni en mi Biblia... ni en la Biblia romana" (2).

El verso alejandrino, tan propio de los poetas del mester de clerecía, así como el tono satírico-burlesco y realista nos recuerdan a otro clérigo, censor de los abusos de la sociedad cristiana de su tiempo: el poeta Juan Ruiz, Arcipreste de Hita.

NOTAS

1. Antología de poesía cristiana (siglos XII al XX), Tarrasa, Clie, 1985, p. 499. Aquí ni siquiera se menciona el nombre completo del autor, tan sólo Aguirre de Zabala. Parece que este pastor protestante tuvo una relación epistolar con otra personalidad evangélica, el general Juan Labrador Sánchez (1855-1935), gaditano que se vio envuelto en un ruidoso proceso debido a su credo reformado.

   Acerca de la relación de Labrador y Aguirre de Zabala, he visto publicado el texto de una postal, enviada por el militar al reverendo, en la revista España Evangélica - Carta Circular, núm. 271, marzo-abril, 1986, p. 7, con el título de "Iglesia Evangélica Española. El general Labrador".

2. Antología de la poesía cristiana, p. 501. Referente a la alteración de los mandamientos que menciona ya al final del poema, he de decir que no hay correspondencia en la ordenación de los mandamientos entre los catecismos católicos y protestantes. El desajuste se produce en el segundo, que para los protestantes no es, como para los católicos, "No tomarás el nombre de Dios en vano", sino que advierte contra la creación de imágenes y esculturas y la idolatría. (Véase Juan Aventrot, El catecimso de Heidelberg, publicado por..., en 1628, reedición de 1952, sin datos de imprenta, pp. 92-93.)

CARLOS EDMUNDO DEORY

Nacido en Cádiz (1923), este poeta no ha alcanzado la notoriedad que corresponde a su poesía. Fue fundador en 1945, y en compañía de Eduardo Chicharro, de un movimiento poético llamado "Postismo", un fenómeno literario cuya audacia y frescura expresivas significaron un vínculo con el surrealismo francés.

Este sorprendente poeta ha publicado varios libros de poesía, de prosa y de ensayos y ha viajado por diversos continentes. Reside desde 1955 en Francia y desde esta situación de exiliado está escrito el poema "Entierro del pasaporte", perteneciente a La flauta prohibida (1979). En él encontramos una alusión al hecho de ser protestante en España que pone de manifiesto el grave y punible delito social que esto suponía. Los cuartetos primeros del poema dicen con ironía mordaz, no exenta de prosaísmo:

"Si yo fuera a mi pueblo cualquier día
de estos que corren en la pax hispana
me meterían en chirona ¡vaya gana!
Más vale que acumule rebeldía
para más tarde sin hacerme el guapo
descorbatado aunque con pantalón
Mejor no habérselas con la gestapo
de mi país cristiano y no masón
¿Soy yo masticalunas pederasta
protestante? ¿qué mal he cometido?
No lo sé exactamente pero basta
que me vean el pelo y el vestido
levantando sospechas en la calle
para que se mande confesar
lo que por más que me lo calle
en el pensar se nota en el andar" (1).

Pocas palabras son suficientes para denunciar que confesarse protestante en este "país cristiano" suponía adscribirse al grupo de los perdularios de más baja condición, equiparable en su rango al de los pederastas o masticalunas.

NOTAS

1. La flauta prohibida, Madrid, Zero, 1979, p. 110.

MANUEL MANTERO

Este sevillano (1930) forma parte del grupo de escritores que a final de la década de los años 50 comienza a superar la poesía social. Pienso en Angel González, Gil de Biedma, José Angel Valente, Claudio Rodríguez, Caballero Bonald, Carlos Barral...

El escritor y poeta Antonio Hernández afirmaba en 1978 que Mantero "es una de las voces más personales e importante de nuestro momento poético" (1). Sin embargo no goza del reconocimeinto dispensado a esos poetas de su promoción que hemos mencionado. Y cabe añadir que el propio Mantero no se considera perteneciente a la "Generación poética del 50 (o del 60)", según declaración hecha en el poema así titulado (2).

Cuenta en su haber con una decena aproximada de títulos. Unos de creación, como Tiempo del hombre (1960), Premio Nacional de Literatura; o Misa solemne, premiado con el Fastenrath en 1966. Otros pertenecen al campo de la crítica literaria sobre la poesía española contemporánea. El más reciente, Poetas españoles de posguerra (1986).

Ha ejercido la docencia en las universidades de Sevilla y Madrid. Actualmente reside en Norteamérica, donde es profesor de Literatura Española. Mantero es sensible al tema religioso, y en los poemas escritos durante su estancia en Estados Unidos hemos hallado algunas muestras sociorreligiosas relativas al protestantismo. Están contenidos en dos composiciones del libro Poemas escogidos (1967-1971). La primera se titula "Dios"; y con la ironía que le es propia se acerca en él al plural ropaje religioso con que en Norteamérica revisten los hombres a Dios. Partiendo del hecho constatable de que la naturaleza y el hombre son iguales en todas partes, por ejemplo igual que en España o que en Madrid, la diversidad de credos o de confesiones, "cuarenta y ocho" dice exactamente, parece más capricho humano que voluntad divina (3). La segunda parte del poema es así:

"Aquí también existe Dios,
bastante. Hay cuarenta y ocho confesiones religiosas
en delicada difusión celeste:
United Missionary,
Nazarene,
Mormón,
Roman Catholic,
Congregational,
Church of God in Christ,
Bapatist,
Bible
Reformed,
Christian Reformed,
Evangelical Reformed,
Lutheran,
Mennonite,
Episcopal,
Friends (Quakers),
Greek Ortodox
Methodist United,
Old Catholic,
Unitarian,
Jewish
Adventist,
etc. (p. 270) (4).

A la enumeración expuesta sigue este comentario irónico:

Estoy contento. Puedo.
elegir ritos, denominaciones,
puedo vestir, oh Dios, para ir a verte,
el color más hermoso entre cuarenta y ocho
a cual más sabio en garantías: qué

vestuario mágico... ¿Quién dijo
que lo que quieres Tú es amar desnudo?" (p. 270).

Esta pluralidad denominacional parece capaz de experimentar divisiones infinitas, pues en el segundo poema, "Becqueriana en Michigan", incluido en el mismo libro, encontramos a una mujer que pertenece a la "Sexta Iglesia Reformada"; y que se acerca a la casa del poeta para pedirle el óbolo:

"La hierba esta mañana,
tenía un verde milagroso, un verde
que jamás vi. Sólo en mi infancia
recuerdo un verde parecido,
tembloroso de música y de agua,
pero no igual. En vano que lo explique
o pinte. Esta mañana
la hierba, para el pie de una mujer
estaba preparada.

De una mujer que tras pasar el prado
llamó a la puerta de mi casa,
'good morming!', escupió, y pidió mi óbolo
para la Sexta Iglesia Reformada" (p. 288).

El poema presenta un contraste entre la suavidad con que la naturaleza ha alfombrado el paso a la postulante y la exigente presencia de ésta. Tal antítesis subraya la mordacidad del título.

NOTAS

1. Antonio Hernández, Una promoción desheredada: la poética del 50, Madrid, Zero, 1978, p. 195.

2. Manuel Mantero, Poesía (1958-1971), Barcelona, Plaza y Janés, 1972, p. 268.

3. Este número de confesiones coincide con el número de estrellas blancas que sobre fondo azul forman la bandera nacional de los Estados Unidos. Recordemos a propósito el título de otro poeta andaluz, Rafael Alberti, 13 bandas y 48 estrellas, publicado en 1936.

   El número de denominaciones es más simbólico que real, pues según consta en USA y yo, de Miguel Delibes, "en Estados Unidos coexisten cerca de trescientas religiones diferentes" (Barcelona, Destino, (Ancora y Delfín), 1980, p. 146. Véase lo que dijimos a este respecto al hablar de Delibes).

4. Tomado del libro Poesía (1958-1971), citado.

PEDRO GIMFERRER

El barcelonés Pedro Gimferrer (1945) es uno de los más egregios representantes de la poesía española actual. Desde 1963 hasta 1970 publicó cuatro libros en castellano. Y a partir de la última fecha ha utilizado la lengua vernácula para el ejercicio de la poesía, actividad que él entiende como "una tarea de conocimiento por la palabra" (1).

Entre los títulos en castellano, Arde el mar (1966), que fue su segunda obra poética y recibió el Premio Nacional, "resultó ser un libro clave -el libro clave- de la nueva hornada poética", según José Olivio Jiménez (2). A él pertence el poema del que nos vamos a ocupar: "Invocación en Ginebra".

Según el propio autor, esta composición "data del verano del 63" (3). Como todo el libro, este poema está elaborado evitando el discurso lógico, rompiendo con la expresión controlada racionalmente y dando lugar a la escritura "casi automática"; rasgo éste que es característico de los poetas "novísimos" según denominación de Castellet (4).

A pesar de la apariencia caótica de la materia poética, en "Invocación en Ginebra" hay tres partes temática y tipográficamente distinguibles. La primera se refiere a la etapa colegial de Gimferrer; la segunda es la llegada del autor al jardín que la ciudad de Ginebra tiene dedicado al protestante escritor francés Agrippa D'Aubigné; y la tercera es propiamente la invocación hecha a este escritor hugonote y que da título al poema (5).

La llegada de Gimferrer al jardín de Agrippa remueve los recuerdos religiosos de su vida colegial. Y es precisamente la exaltada fe calvinista del poeta francés la que rescata del olvido la palabrería insuflada al colegial acerca del protestantismo.

Comienza el poema con unas palabras entrecomilladas con las que alguien -¿la voz de un profesor?- valora el talante del protestantismo como forma existencial. Inmediatamente después, Gimferrer reprueba ese juicio con la expresividad que produce el encabalgamiento del tecer verso que da paso a serie de elementos y acciones caóticamente dispuestos. A pesar del desorden literario del discurso, es fácil abocetar un cuadro con la vida y las ideas religiosas del colegio. Sobresalen claramente el rezo del rosario y el deber de confesarse los primeros viernes de mes.

El que más relieve alcanza es el acto de la confesión. Salta este hecho de forma obsesiva y machacona y de esa manera Gimferrer refleja acertadamente la pulsación reiterativa que producía en la conciencia el eventual incumplimiento de ese deber:

"En la protesta -respondió sincero-
se vive con mayor desenvoltura,
más para bien morir..."

Palabrería
tiempo atrás insuflada, tiza en pizarra virgen,
no recordáis, colegio, en fila india,
mas para bien morir, fútbol, santo rosario,
pese a Lutero, mens in corpore, es lo justo,
la católica, madre, cuántos días, primer viernes,
te confesaste, y era -pese a Lutero- un corredor y al fondo
rejas labradas, ébano, caoba,
qué sé yo, sándalo, roble, nogal, pino,
madera, daba igual, labrada, beso
a la estola -¿o manípulo?-, a la cruz
dorada -¿o más bien amito?- y después, cuántos días,
dónde, con quién, por cuánto tiempo, qué,
quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.
Pese a Lutero.

Y en cuanto a Calvino
ya se sabe, es notorio, Miguel Servet,
tan fielmente descrito por el eximio Menéndez y Pelayo
-¿te confesaste?- en el tomo cuarto de los Heterodoxos (6).

Es muy significativo que el rezo del rosario y la confesión, actos religiosos tan típicos de los colegios en los años cincuenta y sesenta, encuentren como contrapunto el nombre de Lutero en la expresión "pese a Lutero". Este sintagma pone de relieve la oposición al reformador sajón -como a todos- existente en el colegio y la huella que esta animadversión dejó en el colegial.

Si el rosario y la confesión se hacían a despecho de Lutero, la reprobación más enconada de Calvino se encontraba en los Heterodoxos de don Marcelino.

La segunda parte, decíamos, era el "encuentro" con Agrippa D'Aubigné. Este recio militante del protestantismo, de encendido verbo anticatólico, se vio obligado a huir desde Francia a la vieja ciudad de Ginebra, tan receptiva para todos los disidentes europeos (7). El descubrimiento del poeta clásico produjo en el barcelonés un confesado enamoramiento estético y desde esta admiración surge la invocación de la tercera parte.

La condición ideológica del Gimferrer de Ginebra es bien distinta de la que le rodeaba en el colegio. Ahora ha limpiado aquel jardín de su infancia de la hojarasca religiosa y ha restituido a su dueño toda la "palabrería tiempo atrás insuflada". Su nueva situación es otro jardín semejante al de Agrippa. Sin embargo carece de los elementos que a aquél le son propios: de la fe crepitante del hugonote, del nombre que ostenta en jardín y de la fama del autor de los alejandrinos de Les Tragiques. Gimferrer aparece ahora como un hombre "olvidado, sin fe", que ha pasado "de la infancia al silencio". Y desde esta situación apela a Agrippa para que su Dios le acepte así, anónimo, sin nombre, mortal, según redondea el alejandrino que a modo de homenaje cierra magníficamente el poema:

"Viejo y querido Agrippa, restituyo
- o vermine espagnolle, no, no soy san Ignacio-
restituyo la voz, el jardín de mi infancia,
ya sin espectros, libre, puro, etéreo,
llega, Agrippa, conmigo,

se diría
este jardín callado de Ginebra
que hoy ostenta tu nombre

oh jardín de mis años,
oh jardín de mis años y quién sabe
dónde mi nombre, Agrippa, mi recuerdo,
lo que fui entonces, lo que seré, en qué calle,
en qué terraza angosta, en qué playa o destierro,
olvidado, sin fe, no así tu historia,
pese a Lutero, dónde, de mi infancia al silencio,
oh jardín de mis años, lo que soy, lo que fui,
algo me aguarda, cuándo, Agrippa, muerte,
primer viernes, y aún sin confesarme
quibus auxiliis, cur, pese a Lutero,
tened piedad de mí, mi colegio, mis versos.
hoy en Ginebra, vivo, todo pasó, escuchadme,
no responden, no hay eco, dónde mis verdes años,
tened piedad de mí, hombre soy, he vivido,
Agrippa d' Aubigné, séme benigno, que tu Dios acepte
la derramada rosa de mi sangre mortal. (p. 23).

Finalizamos diciendo que no he visto por ninguna parte la idea observada por Angel Valbuena Prat, para quien el poema es "una protesta en Ginebra donde se siente católico frente a Lutero" (8). Todo lo contrario. Gimferrer declara: "no soy san Ignacio".

NOTAS

1. Joven poesía española. Antología, Edición de Concepción G. Moral y Rosa María Pereda, Madrid, Cátedra, 4ª edición, 1985, p. 180.

2. "Redescubrimiento de la poesía: Arde el mar de Pedro Gimferrer", en Historia y crítica de la literatura española, al cuidado de Francisco Rico, t. VIII, Epoca contemporánea: 1939-1980, Barcelona, Crítica, 1980, p. 306.

3. Pere Gimferrer, Poemas: 1963-1969, Madrid, Visor, 1979, P. 11.

4. Véase el tomo citado de Historia y crítica de la literatura española, p. 302.

5. Theodore-Agrippa D'Aubigné nació en Saintonge, en Francia, en 1550, y murió en Ginebra en 1630. Participó en las guerras de religión y pudo escapar de la persecución antiprotestante desatada la Noche de San Bartolomé. Además de una Historia universal, escribió Les Tragiques, un poema épico de cerca de diez mil versos en pareados alejandrinos, donde ataca las ideas católicas y defiende las protestantes desde un exaltado sentimiento hugonote.

   Cabe añadir que este poeta ocupaba unas líneas en los manuales de bachiller dedicados al estudio de la literatura francesa. Como el poema de Gimferrer hace referencia a una época de colegial, existe la posibillidad de que fuese la mención en el texto escolar el desencadenante posterior de la anécdota del poema. (Véase Walter Mangold, La Litterature française par les textes, Madrid, Mangold, 9ª edición, 1967, p. 41.)

6. Arde el mar, Madrid, Ciencia Nueva(Colección el Bardo), 2ª edición, 1968, pp. 21-22.

   En esta edición el poema aún conserva la dedicatoria a José Angel Valente. En Poemas: 1963-1969, citada, ha desaparecido el nombre de este poeta. El propio Gimferrer nos dice que conoció a Valente precisamente en Ginebra y en 1963 ("Visiones desde Ginebra", en El País. Libros, 3 de marzo de 1985, p. 8).

7. Llegó a Ginebra en 1620 (Gustave Lanson, Histoire de la littérature française, Paris, Librairie Hachette, 1970, p. 367, n. 1).

8. Historia de la literarura española, IV, Barcelona, Gustavo Gili, 8ª edición corregida y ampliada, 1974, p. 1.108.

   Añadiré que este pema lo recogió José Batllló en Antología de la nueva poesía española, Madrid, Ciencia Nueva, (El Bardo), 1968, pp. 118-120.

CONCLUSION

En este capítulo de recapitulación final recogemos las conclusiones generales en cuatro apartados: los dos primeros, repectivamente, para los reformadores y los reformados como tema literario; otro para ver la evolución que siguen Lutero y los protestantes en la literatura; y el cuarto para consignar algunos hallazgos novedosos.

LOS REFORMADORES: LUTERO Y CALVINO

De los reformadores del siglo XVI sólo han hallado eco y acogida los nombres de los dos grandes: Lutero y Calvino. Tímidamente se asoman Felipe Melanchthon (Federico Fliedner dio protagonismo en una desafortunada pieza teatral al que fue el gran contemporizador del cristianismo recientemente escindido, a ese teólogo alemán, amigo de Lutero y redactor de la Confesión de Augsburgo). De otros reformadores, suizos o escoceses (Zuinglio, Bullinguer, Müntzer, Knox...), apenas hallamos alguna mención perdida a Knox y a Zuinglio en Coloma y Pardo Bazán respectivamente. Y Müntzer aparece en Castelar, y sobre todo en López Aranda.

Y centrándonos en las figuras de Lutero y Calvino, hay que señalar que el reformador alemán es el único que acapara protagonismo y título de alguna obra literaria. En el último tercio del siglo XIX, Núñez de Arce fue el primero que vio al padre de la Reforma con el suficiente magna artítico como para motivar La visión de fray Martín, un poema extenso publicado en 1880. El afamado poeta vallisoletano reconstruyó artísticamente las dudas y vacilaciones, los temores y ansiedades que albergaba el alma atormentada del monje hasta declararse en rebelión contra Roma. En ese estado de zozobra e inquietud,fray Martín adquiere la luz suficiente para declararse en guerra contra Roma y desligarse del hábito que le oprime.

El éxito del poema fue clamoroso. Las ediciones se sucedieron, una

tras otra, en castellano y en el propio idioma de Lutero (1). No obstante, los espíritus más católicos censuraron el gusto de Núñez de Arce por haber hecho versos protestantes. Y la misma Pardo Bazán vio en fray Martín un Robespierre.

Algunos escritores y eruditos contemporáneos del autor no se contentaron con meras palabras de condena: el barcelonés Joaquín Rubió y Ors fue más allá y compuso Luter. Quadros historich-dramatichs en prosa y verso (1888) *con el fin no confesado, pero evidente, de apagar los ecos* resonantes de los versos de Núñez de Arce, que arrancaron los aplausos de propios y extraños. Su irrepresentada obra catalana perseguía además desacreditar la vida y la obra del reformador. Para Rubió y Ors, Lutero fue un traidor, un apóstata y un delirante fanático: traiciona a los campesinos, a quienes había involucrado en las revueltas sociales, pasándose al lado de los nobles y adulando sus métodos despóticos; rompe la obediciencia a Roma y quebranta el voto de castidad casándose con una ex-monja; y la última voluntad, ya en la antesala de la muerte, le convierte en un ser diabólicamente cruel y fanático.

El tono militante del Luter de Rubió contrastaba con la ambigüedad calculada de Núñez de Arce y sobre todo con la imagen de Lutero que presentaba el pastor protestante Carlos Araujo Carretero en otro poema titulado La misión de fray Martín, cuya primera y única parte apareció en Zaragoza en 1885. El enfoque de Araujo, como el de Rubió, está hecho desde la fe profesada del autor. La misión de fray Martín es un canto épico a Lutero como liberador del pueblo oprimido y subyugado espiritualmente por Roma, cuyos pastores y vicarios han subvertido las verdades cristianas de los primeros siglos del cristianismo. Lutero es el nuevo Moisés que cumple la misión providencial de sacar al pueblo de la esclavitud. Araujo hace un retrato diametralmente opuesto al de Rubió. Al héroe moral y virtuoso, al liberador elegido por Dios se contrapone el ser fanático y diabólico que traiciona sus votos y adula a los príncipes alemanes. Tanto Araujo como Rubió hacen del tema bandera ideológica, y éste más que aquél.

Entre los dos extremos, el poema de Núñez de Arce es más aséptico. Navega por el mundo interior de la conciencia del Lutero prerrupturista y hace psicología artística, evitando cautelosamente compromisos doctrinales en una época en que el color de la fe era caballo de batalla en España.

Ya en nuestro siglo hay otros tres autores literarios que también dan protagonismo literario a Martín Lutero. Y los tres eligen el género teatral. Son Ricardo López Aranda, José Camón Aznar y María Manuela Reina (2).

El primer drama que salió a la luz fue el de Camón Aznar (1969). Cuatro o cinco episodios importantes de la biografía del reformador proporcionan la materia escenificada en Lutero: la entrada en el convento, la fijación de las tesis en la catedral, el matrimonio y la guerra de los campesinos. La jactancia y el temperamento natural son para Camón los motivos que empujan al fraile agustino al desafío de los poderes civiles y religiosos. Y esa invencible fuerza de su sensualidad, tan ostensible en la apelación a la vida licenciosa y fornicaria que el autor pone en boca de Lutero, confiere a este reformador una imgen que permite incluir a Camón en la falange de los conservadores católicos no renovados por el Concilio.

El Lutero de este historiador y crítico metido a dramaturgo buscó apaciguar su ánimo, su intraquilidad espiritual, y se adentró por una senda que le condujo a una manera dolorosa de vivir la religión en la más terrible soledad existencial.

Los dramas de López Aranda y de Reina son los de más calidad artística. Tanto en uno como en otro,Lutero se encuentra emparejado y contrapuesto a dos personalidades contemporáneas. El cobarde de López Aranda es la antítesis del revolucioanrio social Tomás Müntzer. Su drama Yo, Martín Lutero, publicado en 1984, pero escrito en 1963, no esconde los turbios manejos políticos, sociales, económicos y religiosos en que se ve envuelto el movimieno de Lutero; y proyecta la imagen de un hombre que por

cobardía redujo su rebelión al campo de la conciencia personal, y se desentendió de la reforma social. El título del drama sugiere ya esa mea culpa que confiesa Lutero. Esta tesis es artísticamente válida, pero la historiografía no la comparte.

El Lutero de la joven escritora María Manuela Reina tiene un carácter y un modo de pensar que le convierten en el retrato literario más próximo a la verdadera personalidad de este hombre universal. La dramaturga cordobesa enfrenta a Lutero con Erasmo de Rotterdam, quien ostentaba y ostenta fama de intelectual prestigioso. El diálogo entre estos dos hombres nos deja ver a un Lutero que creía sinceramente estar en posesión del la verdad. Se muestra enérgico y activo en la denuncia del papado y los abusos eclesiásticos. Pero tampoco esconde su natural condición pecaminosa. Erasmo, por el contrario, carece de una fe templada y no tiene el coraje de tomar partido en aquella escisión religiosa. Es la frialdad, la cobardía, la falta de fe firme y la abstitencia enfermiza. En cambio en Lutero arde la pasión, natural y espiritual, el coraje y la fe: es el pecador y el hambriento de Dios.

Seis obras, entre poemas largos y piezas dramáticos, ha motivado en la literatura contemporánea peninsular la vida y la obra de Lutero (3). Si del reformador alemán pasamos al franco-suizo, hay que decir que Calvino, per se, ha recibido menos atención. Su persona no ha inspirado ninguna composición u obra en el marco cronológico que hemos delimitado (4). En nuestro estudio hemos podido constatar que siempre aparece asociado a la adversa fortuna del ilustre aragonés Miguel Servet y al trágico episodio que puso fin a su vida. Esta vinculación sin excepciones explica que la imagen que de él proyecta nuestra literatura contemporánea sea la de un Calvino intolerante, fanático, tirano, envidioso, contrario al progreso, represor, vituperable y deforme en lo moral y en lo físico; y con frecuencia como encarnación diabólica.

Al aparecer asociado y circunscrito al prendimiento y ejecución de Servet, se olvidan las otras facetas de su personalidad, como

sistematizador de la Reforma. Quedan ocultas sus contribuciones al desarrollo del espíritu capitalista basado en la ética. Y entendemos por espíritu capitalista lo que Max Weber quería expresarnos con tal acuñación: la moderación del impulso irracional al lucro. La ética calvinista estimuló las cualidades espirituales con vistas a evitar la caída en la especulación egoísta y carente de escrúpulos. Propendía al fomento de la sobriedad, de la perseverancia y la entrega al trabajo con el consiguiente desarrollo económico y social (5).

Desde este punto de vista Ramiro de Maeztu ha sido el único que en su amplia producción ha dado testimonio de que el bienestar y la riqueza, generalizable al conjunto de la sociedad norteamericana que él vio en los años veinte, era el fruto de la aplicación del principio ético calvinista al mundo laboral.

Queda oculta también la organización interna de las iglesias calvinistas que, con su carencia de jerarquía, y basadas en el principio del sacerdocio universal, engendró en su seno fuertes tendencias democráticas (6). Sin embargo, y contraria a esta tendencia, el predestinacionismo, doctrina tan típicamente calvinista, es el principio que en el drama de Echegaray, La muerte en los labios (1888), convierte a sus seguidores en represores ángeles de la muerte. Y el propio Calvino, en general, es un desalmado, espejo de tiranos y de taimados. Tal vez el más ecuánime y neutral en punto a las relaciones Calvino-Servet y las trágicas consecuencias de todos conocidas haya sido Unamuno, quien en una breve consideración ad hoc dijo, como ya hicimos constar, que si no lo quemaron los católicos fue porque la ocasión no se les presentó propicia y a tiempo (7).

Y aún dentro de este episodio nuclear, la compleja red de circunstancias que envolvían el caso escapa a todos los acercamientos literarios que hemos tenido ocasión de examinar. Precismante esa falta de ecuanimidad que excepcionalmente confirma Unamuno, tiene su correlato historiográfico en el lado calvinista. Esta doble alineación que el tema

levanta es prueba de que existen "razones" en uno y otro lado de las partes implicadas. Pero todas las obras del periodo literario que nos ha correspondido analizar son parciales y tendenciosas; y artísticamente van desde las relativamente dignas, categoría que correspondería en exclusiva a Alfonso Sastre, hasta las absolutamente deplorables, tal es el caso del Miguel Servet de Mariano Sanz y Sanz; pasando por la mediocridad de Pompeyo Gener o el folletín fantasmagórico de José Echegaray. Efectivamente, en la trágica ejecución de Servet hubo víctimas y verdugos, pero el asunto no es de buenos y malos como nos hace ver la literatura contemporánea española.

LOS REFORMADOS

Y ahora dejemos las dos piedras angulares de la Reforma para destacar brevemente lo más sobresaliente en cuanto a los seguidores de la religión protestante. Echando la vista atrás, se elevan en el paisaje literario dos novelas de gran interés: Rosalía, de Galdós, y Libro de las memorias de las cosas, de Fernández Santos. Estas dos novelas, separadas por un siglo, son curiosamente complementarias. La primera planteaba el conflicto que ocasiona el proyecto de un matrimonio mixto católico-protestante entre Rosalía y Horacio Reynolds, agravado a su vez por el hecho de que el joven inglés es sacerdote protestante. La imposibilidad de llevar a buen término la voluntad de esa pareja y la conversión final de Horacio al catolicismo son hechos que el novelista carga de valor simbólico: Galdós auguraba con estos signos la suerte que esperaba en España a la semilla protestante que con tanto celo esparcían los misioneros extranjeros al amparo de la libertad religiosa consagrada en la Constitución de 1869.

Jesús Fernández Santos, por su parte, vino a certificar la predicción galdosiana presentándonos en esa novela artesanal la menguada cosecha que ha producido aquella semilla. Causas externas -como las dificultades políticas y gubernativas, con las consecuencias derivadas para el ejercicio del culto y las celebraciones religiosas propias-; factores sociológicos -como la animadversión estimulada muchas veces por las

autoridades locales, civiles o religiosas-; y causas de orden interno -como los que provenían de las diferencias existentes entre las diversas denominaciones protestantes o de la incapacidad del protestantismo español para incidir en lo temporal explican, según Libro de las memorias de las cosas, la escasez numérica de los seguidores del protestantismo en España y su falta de arraigo. El augurio de Galdós lo confirmó Fernández Santos y lo certifica la realidad actual.

El novelista canario creó un personaje singular y le adornó de altas cualidades intelectuales y morales, de tal modo que hay razones para pensar que un protestante de tan admirables virtudes podía ser perjudicial para su creador. Por su parte, Fernández Santos dio el protagonismo de su novela a una colectividad reformada con muchos de los problemas que han sido y son notas identificadoras del protestantismo español.

EVOLUCION DEL TEMA Y ACTITUDES

Por lo expuesto en los dos apartados anteriores se ve que el número de obras en las que reformadores o reformados ocupan un lugar relevante o principal no es muy elevado. Para lograr una imagen más completa tuvimos que ir a la rebusca de aquellas referencias sueltas o de personajes secundarios incluidos por los autores en su producción.

Pues bien, teniendo en cuenta la distribución del tema, tanto en esas obras, para nosotros, capitales, como en aquellas otras que sólo contienen alusiones sueltas, podemos trazar una línea evolutiva que permite dividir a los escritores en dos grupos: los nacidos en el siglo XIX y los que ya son hijos del siglo XX. Entre los primeros se incluyen las generaciones del 68 y del 98. Sesentayochistas y noventayochistas, dentro de la delgadez señalada del tema, conceden más espacio al protestantismo que los escritores nacidos en el siglo XX. Veamos la trayectoria en cada grupo.

1 La Generación del 68

Decía Clarín a propósito de sus contemporáneos: "Nuestros buenos novelistas tienen una afición decidida a la cuestión religiosa" (8). Efectivamente, los grandes escritores realistas del siglo XIX se preocuparon del conflicto entre católicos y racionalistas o entre católicos y judíos. Pero el único que dio entrada en una novela al conflicto católico-protestante fue Galdós, y lo hizo en secreto.

Hasta el descubrimiento de Rosalía, Gloria fue considerada como la representación más genuina del conflicto espiritual en la novela española (9). Sobre el asunto de su relegación y olvido ya apuntamos alguna de las razones. El signo de los tiempos coartaba a la mayoría y así lo vio con perspicacia y sagacidad el lúcido Clarín. El caso es que Rosalía se adelantó a Gloria, y estuvo ideológicamente más cercana a la circusntancia sociohistórica y religiosa del momento, cuando el protestantismo, y no el judaísmo, era causa de preocupación política y social en España.

En los demás escritores, el tema protestante ocupa un espacio reducido. Nos encontramos siempre con alusiones sueltas en libros de viajes o en episodios literarios que están más o menos vinculados con la anécdota principal.

Aunque, claro, hay algunas excepciones muy concretas y precisables, y, como tales excepciones, enormemente significativas: son las narraciones de Fernán Caballero, el cuento de Pardo Bazán o el diálogo de Clarín; obras todas de carácter menor y desatendidas por la crítica.

Desde el punto de vista sociológico, los protestantes aparecen en la generación del 68 con un signo predominantemente británico y contemporáneo. Tan sólo La Edad de Oro, de Pardo Bazán, se enmarca en un contexto histórico del siglo XVI alemán; y el Diálogo edificante, de Clarín, personifica en la capilla evangélica la dificultad contemporánea del protestantismo español. Pero en general todos los personajes de

confesión protestante encontrados en la gran novela realista son de procedencia anglosajona. Y cabe añadir además que casi ninguno de ellos goza de una convivencia entre españoles en la que su religión sea respetada o pase indiferente. Estos protestantes están vistos por los demás personajes con un prejuicio que puede dar lugar al recelo social y al rechazo jurídico y moral, y hasta a la agresión física (Fortunata y Jacinta). Hay, como siempre, notables excepciones, como la de doña Malvina en Tristana, a quien se encomienda la formación lingüística de la protagonista; y la de Annie en La sirena negra, cuyo credo, si por un lado provoca la renuncia al servicio de la criada vasca, no es óbice para que el rico Gaspar Montenegro le encomiende el cuidado de Rafaelín.

Claro está que con este comportamiento receloso u hostil los matrimonios mixtos católico-protestantes habían de ser escasísimos. Hemos encontrado dos proyectos matrimoniales, uno en Rosalía y otro en La prueba. En la primera, el fracaso es estrepitoso; sin embargo doña Emilia lleva a Mo y a Luis Portal a una unión tan discretamente que no sabemos por qué rito consumarn el enlace (10).

Tampoco son frecuentes las conversiones. Cuando se registra algún cambio al credo reformado, se considera que el converso ha sido víctima del proselitismo y del mercadeo espiritual, así en La Tribuna; o está motivado por un oportunismo interesado. En este último caso, el cambio no modifica el interior de la persona sino sólo los hábitos sociales (recordemos el capataz de minas en El Intruso, de Blasco Ibáñez); o ni aun eso, como ocurre con el ex-clérigo José Bailón, de Torquemada en la hoguera.

Curiosamente, estas conversiones, que serían lógicas, puesto que el protestantismo se proponía ganar adeptos y echar raíces, son cuantitativamente menores que las que producen al catolicismo desde el protestantismo. Y además, los conversos que abandonan la religión reformada son social e intelectualmente más relevantes: recordemos los casos de la marquesa Virginia, de Fernán Caballero, y el culto y modélico

sacerdote Horacio Reynolds, de Galdós.

Estos pequeños detalles son testimonios sueltos y dispersos que la realidad histórica del protestantismo español, con su suerte adversa, no ha desmentido. Es como si la ficción y el mundo real coincidiesen en señalar por caminos distintos la escasa implantación que logró el protestantismo en la España del último tercio del siglo pasado.

Quizá la causa de este revés sufrido por los misioneros venidos a España haya que buscarla no sólo en las explicaciones etnológicas que nos suministran a veces los propios novelistas, sino en causas más profundas de tipo ideológico surgidas del particular decurso de nuestra historia como fuerza capaz de modelar la idiosincrasia y el talante religioso de nuestro pueblo.

Dijimos a propósito de Rosalía que un intelectual tan lúcido como Clarín supo penetrar en los mecanismos que mueven las reacciones sociales y comprender que el problema religioso de la segunda mitad del siglo XIX guardaba íntima relación con la falta de libertad de pensamiento. Creemos que esta idea es clave para comprender las actitudes religiosas de los más representativos novelistas de este grupo.

Arracimados, todos estos escritores, excepto Clarín mismo, hacen manifestación de fe católica basados en razones étnicas o estéticas. Así Alarcón, Valera, Galdós, la Pardo o el afamado poeta Núñez de Arce. Y todos ven en el protestantismo una religión no apta para pueblos de raza latina. Su verdadero sentir quedaría oculto, pues aseguraba Clarín que muy pocos se atrevían a declarar que no eran católicos. No obstante, en esta piña de católicos escritores se pueden distinguir dos tendencias por su actitud ante el protestantismo. Por un lado están los que toleran la existencia del credo reformado, pero tienen de él una opinión desfavorable u hostil, tales Pardo Bazán o Juan Valera; y por otro encontramos la postura de aquellos que defienden sinceramente el derecho a la existencia libre de este credo, con manifestaciones expresas, bien literarias o bien

en la vida real. Tales son los casos de Clarín con el Diálogo edificante, o de Galdós con el telegrama de apoyo al "mitin" por la libertad de conciencia celebrado por los evangélicos en Madrid en mayo de 1917. Eran los años seniles de Galdós. Sin embargo vimos que la cautela que imponía el signo de los tiempos cuando el joven canario no era más que un tal Benito Pérez fue causa importantísima para relegar al olvido la novela que hoy conocemos como Rosalía.

2 La Generación del 98

En los escritores de la generación anterior hemos señalado dos tipos de actitudes respecto del fenómeno protestante. Pero advertimos también entre los novelistas del realismo la nota común que los enlaza a todos y los ciñe en un haz. Esa nota viene dada por la declaración de fe católica y la consideración de que estética y étnicamente es la confesión que mejor se aviene con la raza latina.

Con los noventayochistas ese lazo se rompe. En este grupo constatamos que el anticatolicismo es manifiesto en todos los grandes representantes, al menos en algún momento de su vida. Así en Ganivet, Unamuno, Maeztu (recordamos el artículo "Más frailes" de 1902, donde habla del "artístico basurero de la religión católica"), Machado y Baroja. Además cabe añadir que frente a la cuquería de los realistas, la generación posterior fue más sincera ideológicamente y operó con menos doblez. Un miembro tan independiente y "dogmatófago" como Baroja no fue menos incisivo que Clarín al juzgar la actitud de los escritores precedentes. Denunció sin ambages el comportamiento que en el terreno religioso adoptaron los novelistas del 68 y que se caracterizó por una escisión entre lo que pensaban y lo que decían. Escribe Baroja de ese dualismo farsante lo siguiente:

> "El hombre sería anticlerical entre sus amigos, pero los hijos irían al colegio de jesuitas; el hombre haría alarde de anticatolicismo, pero la niña sería hija de María y se educaría en el Sagrado Corazón" (11).

También Unamuno se refirió a la marrullería de la época restauracionista cuando en 1906 escribía: "Quiera Dios que no volvamos a aquellos años triste de la llamada Restauración en que [...] los faros del pensamiento español aparecían velados en la bruma de la cuquería" (12). Y también fue este egregio representante noventayochista quien denunció el carácter estragador para la espiritualidad que encontraba en las valoraciones estéticas de la religión, de las que tanto gustaban la mayoría de esos novelistas del último tercio: "El esteticismo -dice- corrompe la fuente religiosa en los países que se llaman latinos" (13).

Son denuncias de ese modo de manifestarse ante la religión que algunos del 98 vieron en muchos de los intelectuales anteriores a ellos. Pero veamos qué coloración toma el credo protestante en estos noventayochistas. Unamuno y Ganivet postularon con distinta intensidad y fuerza un injerto protestante en la monolítica sociedad católica de España. Maeztu, por su parte, admiró y elogió los efectos socioeconómicos que la ética protestante produjo en Norteamérica y consideró que los progresos norteamericanos alcanzados gracias a esa ética podían ser el espejo en el cual debía mirarse el catolicismo, nuestro catolicismo. Con tal fin proponía una repristinación filosófico-teológica del credo católico para alcanzar aquellos logros vistos en Norteamérica.

Por su parte Baroja se limita a observar el fenómeno protestante como un componente sociológico principalmente, y desde la perspectiva de una arraigada latinidad y un agnosticismo desdeñoso del protestantismo. Y Machado, sin apenas mención al tema, sigue espiritualmente y de forma silenciosa la senda reformista de Unamuno.

Dentro del grupo se observa además que son los escritores vascos -Unamuno, Maeztu y Baroja- los que más acogida dispensan a acuestiones relacionadas con el protestantismo. Pero cada uno a su modo, pues la coterraneidad no proporciona enfoques semejantes. Mientras en Unamuno el protestantismo se adensa y se interioriza con tanta fuerza en algún

momento como para proponer una Reforma autóctona, aunque al modo alemán, en Baroja el tema protestante que asoma en su obra es, como dijimos, fundamentalmente sociología, ingrediente social válido para integrarlo en la novela. Y Maeztu lo ve desde la perspectiva laboral y económica de un catolicista.

3 Los hijos del siglo XX

Entre los escritores nacidos ya en el siglo XX se observa un mayor alejamiento del asunto protestante, y en consecuencia en este periodo cronológico tan largo, como es el que va desde la Generación del 98 hasta nuestros días, el tema se reduce. Se observa, no obstante, dentro de esta más acentuada escasez, que la cuestión se polariza en torno a tres fechas significativas para la historia del protestantismo en general y en España en particular. Esas fechas son: la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965) con su objetivo de llegar a un acercamiento de todos los cristianos; la conmemoración del centenario de la llamada impropiamente Segunda Reforma Española (1969); e igualmente la rememoración del quinto centanario del nacimiento de Lutero (1983). No hay que establecer necesariamente una relación de causa histórica y efecto literario. Pero es indudable que López Aranda escribió su drama Yo, Martín Lutero, (1963) en una época en que se debatían cuestiones relativas al ecumenismo derivado del espíritu del Concilio. Este reverdecimiento del problema religioso y la conmemoración del centenario de esa Segunda Reforma no debieron de ser causas ajenas ni a la motivación del Libro de las memorias de las cosas, de Fernández Santos, en el cual precisamente condensa esos cien años de historia protestante; ni a la composición de Lutero de Camón Aznar en 1969. Y en fin, el quinto centenario del nacimiento de Martín Lutero debió de propiciar la edición del drama de López Aranda y engendrar La libertad esclava de María Manuela Reina.

En todas estas obras, aparte el enfoque más o menos acertado y conforme a la verdad histórica, se constata un enfriamiento del conflicto que planteó el protestantismo un siglo antes.

Digamos para concluir que generalmente el fenómeno protestante con su particular modo de vivir la religión, así como las diferentes formas cultuales o artísticas derivadas, son, ante los ojos de los españoles, según testimonio de autores y obras, es decir, de personas y personajes, signos ajenos a la españolidad, a la casta dominante de los "cristianos viejos", que vale tanto como decir de los "cristianos" católicos de España.

Salvo la donquijoteca postura de Miguel de Unamuno, no exenta sin embargo de desapego respecto de los protestantes españoles y de sus posturas doctrinales o ideológicas (14), se puede afirmar que la prudencia, la reserva y la ocultación de cualquier tipo de vinculación, artística o ideológica con el protetantismo, por un lado, y la distancia desdeñosa o la animadversión, por otro, son notas predominantes en el comportamiento de los escritores españoles contemporáneos respecto del credo protestante (15). Esta actitud, más notable en las obras y en los escritores del siglo XIX, parece una señal inequívoca de que aún siguen vigentes en nuestra España contemporánea resabios, cuando menos, del prejuicio de pureza espiritual que tan vivamente arraigó en la enjundia caracteriológica del español en aquel periodo de transición de la Edad Media al Renacimiento en que empezó a establecerse en España una ecuación entre unidad de creencia y honor nacional.

ALGUNOS HALLAZGOS

Al llegar a este apartado final de la conclusión hemos de reseñar las novedades más relevantes que hemos encontrado. En primer lugar queremos subrayar, por su importancia, el testimonio encontrado que nos ha permitido afirmar que el joven Benito Pérez Galdós guardó la novela Rosalía y reelaboró su anécdota en Gloria, cambiando al protestante Horacio Reynolds por el joven judío Daniel Morton, precisamente por ser protestante el protagonista masculino de la primera novela citada.

También adquiere un alto grado de significación y trascendencia para la exégesis de la obra de Curros Enríquez, el hallazgo de una declaración que asegura que este liberal poeta de Celanova estuvo durante algún tiempo al servicio de una Sociedad Bíblica. Esta vinculación formal con el protestantismo, aunque no fue al parecer muy dilatada en el tiempo, fecundó su ideario religioso de una mentalidad protestante. Esta noticia arroja nueva luz a la hora de explicar su talante religioso y la crítica acerba que observamos en su obra contra personalidades tan insignes dentro de la Iglesia católica como Ignacio de Loyola o el mismo papa.

La misma fuente que asegura que Curros fue un agente de la Sociedad Bíblica, y que incluimos en el apéndice, contiene un poema completamente desconocido que había salido de su pluma y que no está recogido en sus Obras completas. Se trata de una composición escrita para recomendar al padre Juan Manuel Cañellas un tratado religioso en forma anovelada titulado Lucila o la lectura de la Biblia, del protestante francés Adolfo Monod. El poema no es de gran calidad artística, pero resulta interesante rescatarlo del olvido para darlo a conocer y sobre todo para completar su obra.

También ponemos al alcance del español el soneto y el prólogo que Juan Fastenrath, el ilustre hispanófilo alemán, escribió y colocó al frente de la traducción al idioma de Lutero del poema de Núñez de Arce, La visión de fray Martín. Ninguna de las dos composiciones, el soneto y el prólogo, se publicaron en español debido al deseo expreso de Núñez de Arce de que así fuese, porque, según decía el poeta de Valladolid, Fastenrath "me presenta con colores que podrán ser muy simpáticos en Alemania, pero que en España tienen grandes inconvenientes".

Resulta también novedoso, y por eso ha de hacerse notar, el hecho de que el afamado poeta Núñez de Arce mejorase las traducciones de himnos protestantes que del alemán vertía al español el misionero Federico Fliedner.

Y en fin, no es de menos interés recoger las cartas que algunos pastores y dirigentes del protestantismo español enviaron al insigne Miguel de Unamuno y que permanecían inéditas. Es una pena que de aquellas que Unamuno escribió en respuesta no hayamos localizado más que una. Aunque fue publicada en su día por el órgano protestante Revista Cristiana, hoy es casi absolutamente desconocida. Todas ellas también las incluimos en el apéndice.

NOTAS

1. Juan Fastenrath, que lo tradujo al alemán en el mismo año de su aparición en castellano, escribía a finales del año 1883 que acaba de salir "la tercera edición de mi versión alemana" ("El cuarto centenario de Martín Lutero", en Revista de España, XVI, tomo 95, núm. 377, noviembre y diciembre de 1883, p. 82).

2. No se puede considerar como obra literaria la biografía de Martín Lutero escrita por Juan Alarcón Benito. Por fines puramente divulgativos y de hacer fácil su lectura, adopta el autor una forma anovelada para tratar la historia. Añadiremos que enfoca los hechos biográficos de Lutero desde la perspectiva de un ultracatólico impermeable. (Juan Alarcón Benito, Martín Lutero, el monje rebelde, Madrid, Vassallo de Mumbert, editor, (Colección Siglo Ilustrado), 1968, 61 pp.)

3. Pablo Martín, mejicano, compuso también un breve drama en tres actos titulado Martín Lutero, México, Casa Unida de Publicaciones, 1975. Esta pieza, sin desarrollo argumental, se limita a esbozar dos cuadros de la vida de Lutero anterior a 1517. El autor, no muy dotado por las deidades del arte, apenas apunta los temas tan densos, ricos, y humanos que la poliédrica figura del reformador proporciona.

4. Cabe no obstante señalar que Arturo Vilgabec, anagrama de Víctor Balaguer (1824-1901), arregló para la escena española un drama de Marc Fournier. Lleva el título de Juan Calvino o los libertinos de Ginebra, Madrid, Imprenta de Vicente Lalama, a cargo de Pascual Conesa, 1861. (En la colección Biblioteca Dramática de Vicente Lalama, volumen 27.)

5. La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Madrid, Sarpe, 1984, p. 26.

6. Para la cuestión del calvinismo y la organización política democrática, véase José Antonio Alvarez Caperochipi, Reforma protestante y Estado moderno, Madrid, Civitas, 1986, pp. 108-144; especialmente 140 y ss.

7. Lo mismo sustenta en nuestros días el servetista Angel Alcalá. Véase el "Prólogo del traductor", en Roland H. Bainton, Servet, el hereje perseguido, Madrid, Taurus, 1973, p. 15.

8. Solos de Clarín, Madrid, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo), 1971, p. 317.

9. Dicho con palabras Brian J. Dendle: "The first portrayal of a genuine spiritual conflict in the spanish novel" (The Spanish Novel of Religious Thesis, Princeton University-Castalia, 1968, p. 30).

10. En La Gaviota, Rafael cuenta el detalle de que Sir John está enamorado de su prima Rita, a quien pretende. Naturalmente, la joven rechaza la petición, basada en prejuicios religiosos antiprotestantes y en el hecho de tener puesta su preferencia en otro joven. Los asitentes a la reunión donde se comenta el hecho aplauden la respuesta de Rita:

    "- Ha hecho bien -dijo el general- cada cual debe casarse en su país. Este es el modo de no exponerse a tomar gato por libre.

    - Bien hecho -añadió la marquesa- ¡Un protestante! Dios nos libre" (Obras de Fernán Caballero, I, Madrid, Atlas, Biblioteca de Autores Españoles CXXXIV, 1961, p. 70).

11. Tres generaciones, en Obras completas, V, p. 573.

12. Libros y autores españoles, en Obras completas, III, pp. 1.110-1.111).

13. Otros ensayos, en Obras completas, III, p. 910.

14. Además de lo visto en los textos citados en su partado, téngase en cuenta el ataque de Unamuno a la protestante Revista Cristiana en un artículo del 29 de julio de 1915 publicado en el semanario España y que reproducimos en el apéndice.

15. Parece que se observa el mismo fenómeno, pero del lado contrario. El sentir del protestante español ha sido visceralmente antirromanista. Un destacado representante de la Iglesia Evangélica Española, Daniel Vidal, ha escrito sobre el particular: "El protestantismo español se ha mostrado esencialmente como anticatólico. Si ojeamos las colecciones de periódicos protestantes de los años veinte (España Evangélica, en especial), veremos con toda claridad que los protestantes de aquel momento mostraban una profunda aversión a cuanto les parecía 'romanista' " (Nosotros los protestantes españoes, Madrid, Marova (Cuadernos y Ensayos), 1968, p. 78).

APENDICES

APENDICE I. GASPAR NUÑEZ DE ARCE

Presentamos en este apéndice el soneto y el prólogo que el hispanófilo Juan Fastenrath puso al frente de la versión alemana de La visión de fray Martín. Como dijimos en su lugar, estas dos piezas no fueron publicadas en español por voluntad expresa de Núñez de Arce.

En la versión alemana, la obra apareció con este título: Luther im spiegel spanischer poesie. Bruder Martin's visión nach der 10. Auflage der dichtung unseres zeitgenossen D. Gaspar Núñez de Arce im versmaass des originals übertragen von Dr. Joh. Fastenrath, Leipzig, Wilhelm Friedrich, 1880.

La traducción del soneto ha sido realizada por Carmen Moreno; y el "Prólogo del traductor" por Alvaro Schweinfurth.

Darf ich dem König, welcher Luther ehret
Und liebt wie ich, die span'sche Dichtung weihen,
In der erklingt des Mönchs fanatisch Schreien:
„Anathema dem Wort, das Luther lehret!"

Die Dichtung, drin von Zweifelsqual verzehret
Der Held erscheint, den in der Gläub'gen Reihen
Wir als den Ersten schaun und benedeien,
Als Streiter, den das Wort des Herrn bewehret?

Ich wag's, denn selbst im span'schen Sange drohnet
Es mächtig wie die Wittenberger Thesen:
„Was hast du, Rom, aus meinem Gott gemacht?"

Hör', König, denn, was heut' aus Spanien tönet:
Noch ist kein Spanier je so kühn gewesen,
Als der heut' Luther weiht des Liedes Macht!

SONETO
(1)

¿Puedo yo dedicar al rey que ama y venera a Lutero,
como yo, el poema español en que resuena
el grito fanático del monje:
"¡Anatema la palabra que Lutero enseña!"?

Consumido en su interior por el tormento de la duda,
¿no muestra ese poema el héroe a quien
las filas de la fe contemplan envidiosas como al primer guerrero
que defiende y venera la palabra del Señor?

Me atrevo a hacerlo porque, efectivamente, en los cantos del poema
retumba con poder, como en las tesis de Wittenberg, la denuncia
"Roma, ¿qué has hecho de mi Dios?".

Rey, escucha, pues, lo que hoy desde España suena:
¡No ha existido aún un español tan audaz
como el que hoy bendice el poder de los cantos de Lutero (p. VII).

.....o.....

(1) La dedicatoria que precede al soneto en la página V dice: "Sei ner Majestät dem König Karl von Würtemberg in tiefster ehrfureht Gewidmet".

BRITISH
22 JY 80
MUSEUM

-1.122-

VORWORT DES ÜBERSETZERS.

Wenn ich meine Lieblingsbeschäftigung, Spanien mit Deutschlands Grössen bekannt zu machen, heute für einige Augenblicke unterbreche und die Feder, die seit 10 Jahren an das Idiom des Cervantes gewöhnt, einmal wieder nöthige, in der Sprache Luther's zu schreiben, so geschieht es, um dem deutschen Volke einen meiner besten iberischen Freunde, den hervorragendsten spanischen Lyriker der Gegenwart vorzuführen, dessen Name, von den Schwingen des Ruhmes getragen, von der pyrenäischen Halbinsel bis Mexiko, von New-York bis zum La Plata wiederhallt; einen Dichter, der das Volk Philipp's II. in diesem Jahre mit einem in der Sprache Castiliens unerhörten Poem überrascht hat, in welchem er Luther, den in Spanien meistgeschmähten und meistgehassten Mann unserer Nation, nicht verunglimpft und nicht verdammt, wenn

auch sein Guardian im Geiste des katholischen Spaniens ihn verdammt und verdammen musste. Dem Dichter, der ein solches Wagniss unternommen, wird es Niemand verargen, dass er, ohne seiner Ueberzeugung untreu zu werden, ohne die Achtung zu verletzen, die ihm das Ringen Luther's abnöthigt, auf das tiefeingewurzelte katholische Gefühl seiner Landsleute Rücksicht nimmt, und nur dadurch ist es zu erklären, dass die gedankenvolle, von Calderonianischer Bilderpracht erfüllte Dichtung, trotz ihres Helden, den jüngst noch die Madrider „Época" „die grosse Figur des Irrthums" nannte, in Spanien eine so begeisterte Aufnahme fand, dass in wenigen Wochen schon 10 Auflagen nöthig wurden. Die Popularität, die Gaspar Nuñez de Arce — so heisst der Dichter des Lutherpoems — in seinem Vaterlande geniesst, ist so gross, dass die Gesammtzahl der Auflagen, welche seine einzelnen Werke im verflossenen Jahre erlebten, auf fünfzig stieg.

Die Seelenkämpfe des kühnen Reformators darzustellen, der der Vater einer neuen Zeit werden sollte und doch noch als Kind der alten sich fühlte und der sein Lebenlang unter der Qual von Anfechtungen litt, in denen seine aufgeregte Phantasie den leibhaftigen Teufel zu erblicken glaubte, war kein Nichtdeutscher befähigter als Nuñez de Arce, der im Traumgesicht des Zweifels, welches er in seinem Poem Luther er-

scheinen lässt, die Vision seines eigenen Zweifels zu schildern scheint.

In Nuñez de Arce, Becquer und Campoamor feiert das Spanien der Gegenwart die Repräsentanten seiner poetischen Wiedergeburt. Aber während der zu früh verstorbene Becquer durch zarte Empfindung sich auszeichnete und das Charakteristische bei Campoamor die philosophische Intention ist, ragt Nuñez de Arce, des mannhaften, freiheitsliebenden Odendichters Quintana würdiger Nachfolger, durch die Energie seiner Töne, durch den Schwung seiner Phantasie, durch die Macht seiner Inspiration hervor, spiegelt er wie kein zweiter spanischer Poet die Unruhe und das stürmische Schwanken unseres Zeitalters ab.

Geboren am 4. August 1834 in Valladolid, der Vaterstadt des berühmten noch lebenden Dichters Don José Zorrilla, widmete er sich in Toledo philosophischen Studien und erregte schon 1849 allgemeines Aufsehen durch ein Drama, welches ihm das Ehrenbürgerrecht der Kaiserstadt Toledo, der Vaterstadt Garcilaso's, eintrug. In Madrid schrieb er im Bunde mit D. Antonio Hurtado die Theaterstücke „Herir en la sombra, La jota aragonesa, El laurel de la Zubia" und ohne Mitarbeiter verschiedene Dramen, von denen „Deudas de honra, Quien debe, paga, Justicia providencial", besonders aber „El haz de leña", welches, der Wahr-

-1.123-

heit der Geschichte entsprechend, die Tragödie des Don Carlos darstellt, grossen Beifall erlangte. Als Correspondent der Madrider „Iberia“ beschrieb er den spanisch-marokkanischen Krieg, und wer die Staatsmänner und Redner des heutigen Spanien nennt, wird nicht den Namen des für Freiheit und Fortschritt begeisterten Nuñez de Arce vergessen, der seit 1865 ununterbrochen in den Cortes sass. Am 8. Januar 1874 öffneten sich ihm die Pforten der Spanischen Akademie, in welcher er den Sitz des von ihm besungenen beredten Tribunen D. Antonio de los Rios y Rosas einnahm. Seinen Ruhm als lyrischer Dichter begründeten seine „Gritos del combate“, seine „Schlachtrufe“, die sich wie die Spitze des Schwerts tief in das Gemüth des Lesers einsenken, und die literarischen Kreise nicht minder wie das Volk Spaniens und Amerikas beschäftigten seine Dichtungen: „La última lamentacion de Lord Byron, Un idilio y una elegía, La selva oscura, El vértigo“. Sein jüngstes Poem, welchem im Oktober dieses Jahres „El ateo“ nachfolgen soll, ist die heute von mir verdeutschte „Vision de fray Martin“, deren ersten Gesang das Madrider „Ateneo“, welches die gebildetsten Männer der spanischen Hauptstadt zu seinen Mitgliedern zählt, im vorigen Jahre als Epopöe der Riesenkämpfe des menschlichen Geistes mit stürmischem Beifall begrüsste.

Bescheiden erwartet der spanische Dichter, dem in so hohem Maasse die Gunst seines Volkes lächelt, den Urtheilspruch des deutschen. Als er hörte, dass ich seine neueste Dichtung in meine Muttersprache übertragen wollte, schrieb er mir: „Es freut mich und erschreckt mich zugleich, vor die Nation zu treten, die heute an der Spitze der geistigen Bewegung Europas steht.“

Möge dem Dichter, der das deutsche Volk hochschätzt und liebt und der zum ersten Mal in Spanien dem kühnen Augustiner gerecht zu werden suchte, der die 95 Thesen an die Thür der Schlosskiche zu Wittenberg schlug und die Bannbulle in das Feuer warf, die Anerkennung in Deutschland nicht fehlen!

Köln, 20. April 1880.

Dr. Joh. Fastenrath.

-1.124-

PROLOGO DEL TRADUCTOR

Cuando hoy interrumpo momentáneamente mi labor preferida, que es la de dar a conocer en España las grandezas de Alemania, y requiero de nuevo la pluma, que desde hace diez años está acostumbrada a la lengua de Cervantes, para escribir en la lengua de Lutero, lo hago para presentar al pueblo alemán a uno de mis mejores amigos iberos, el sensacional lírico de la actualidad, cuyo nombre, llevado en alas de la fama, resuena desde la península pirenaica hasta México y desde Nueva York hasta la Plata. Un poeta que ha sorprendido al pueblo de Felipe II en una increíble poesía escrita en la lengua de Castilla; un poeta en el cual, Lutero, el más vejado y odiado hombre de nuestra nación, no es denigrado ni reprobado aunque le tuviera que condenar y condenó el guardián en nombre del espíritu católico de España. Nadie va a reprobar al poeta que ha acometido semejante empresa tan arriesgada, que sin ser infiel a su convicción y sin herir el respeto que le impone la lucha de Lutero, haya tenido en consideración el profundo y arraigado sentimiento de sus paisanos; y sólo por ello puede explicarse que la poesía reflexiva impregnada de la belleza descriptiva de Calderón, haya encontrado una aceptación tan entusiasta que en pocas semanas fueron necesarias diez ediciones, a pesar de que al héroe la madrileña Epoca le tildaba no ha mucho tiempo de gran figura del error. La popularidad que goza Núñez de Arce, tal es el nombre del poeta, en su madre patria es tan grande que el año pasado el autor del poema vio elevarse a cincuenta el número de ediciones de sus obras.

Nadie que no sea alemán ha sido tan capaz como Núñez de Arce para describir las luchas espirituales del audaz reformador, que tenía que ser el padre de un tiempo nuevo y que sin embargo se sentía hijo del antiguo; y que durante toda su vida sufrió bajo la tortura de las tentaciones, en las cuales su excitada fantasía parecía percibir la encarnación del diablo en la visión de la desesperación que él dejaba entrever en el poema.

La España del presente celebra en Núñez de Arce, Bécquer y Campoamor

a los representantes de un renacimiento poético. Pero mientras que el prematuramente difunto Bécquer se caracteriza por su delicada sensibilidad, y lo característico en Campoamor es la intención filosófica, sobresale Núñez de Arce, digno sucesor del varonil y amante de la libertad que es el poeta Quintana, por la energía de su tono, por la elocuencia de su fantasía y por el poder de su inspiración. Con todo lo cual él refleja como ningún otro poeta la intranquilidad y los tormentosos cambios de nuestra época.

Nacido el cuatro de agosto de 1834 en Valladolid, la ciudad natal del famoso y todavía vivo poeta don José Zorrilla, se dedicó en Toledo a los estudios filosóficos y ya despertó el interés general por un drama que le confirió el título honorífico de hijo predilecto de la imperial Toledo, cuna de Garcilaso. Escribió en Madrid, junto con don Antonio Hurtado, las piezas de teatro Herir en la sombra, La jota aragonesa, El laurel de Zuabia y de forma individualizada diversos dramas, entre los que destacan Deudas de honor, Quien debe paga, Justicia providencial y, sobre todo, El haz de leña, el cual, fiel a la realidad histórica de la tragedia de don Carlos, alcanzó gran aceptación. Como corresponsal del periódico Iberia pintó la guerra hispano-marroquí; y quien quiera nombrar a los políticos y oradores de la España actual no olvidará el nombre de Núñez de Arce, ferviente defensor de la libertad y del progreso, y que desde 1865 estuvo ininterrumpidamente en las Cortes. El ocho de enero de 1874 se le abrieron las puertas de la Real Academia Española, donde ocupó el sillón del que fue elogiado por el mismo Núñez, el tribuno don Antonio de los Ríos y Rosas. Su fama como poeta lírico la sustenta Gritos del combate, que se clava profundamente como la punta de una lanza en las entrañas del lector. Y no agradan menos a los círculos literarios que al pueblo de España y América los poemas siguientes: La última lamentación de Lord Byron, Un idilio y una elegía, La selva oscura y El vértigo. Su más reciente poema, al cual seguirá en octubre próximo El ateo, es el vertido por mí hoy al alemán: La visión del fray Martín, cuyo primer canto fue recibido por el Ateneo de Madrid, entre cuyos miembros se hallan los hombres más cultos de la capital de España, como una epopeya de las inmensas luchas del espíritu

humano en medio de una delirante aceptación.

Modestamente espera el poeta español, al cual le sonríe en tan alta medida su pueblo, la última palabra del alemán. Cuando supo que yo quería traducir su más reciente poesía a mi lengua materna me escribió lo siguiente: Me alegra y asusta a la vez aparecer ante la nación que está a la cabeza del movimiento espiritual europeo.

No le falte al poeta, que valora y ama al pueblo alemán, el reconocimiento en Alemania, pues fue él quien buscó por primera vez ser justo con el agustino que puso las noventa y cinco tesis en la puerta de la catedral de Wittenberg y arrojó al fuego la bula de excomunión.

Köln, 20 de abril 1880

Dr. Joh. Fastenrath

.....o....

APENDICE II. MANUEL CURROS ENRIQUEZ

El texto fotocopiado que adjunto guarda relación con la nota 12 del estudio que dedico a este poeta gallego. Es un testimonio que revela que Curros Enríquez participó como colportor al servicio de una Sociedad Bíblica. Se publicó con motivo de su fallecimiento en el órgano protestante Revista Cristiana, XXIX, núm. 677, de 15 de marzo de 1908 y bajo el título "La muerte de un poeta".

Revista Cristiana - Periódico científico y religioso, nº 677, de 15, 3, 1908
Año XXIX

encuadernacion. Tiene una ventaja grandísima sobre todas las anteriores en su aparato de referencias que han sido escrupulosamente cotejadas entre sí y con otras ediciones, así que ya por este solo hecho vendría á llenar un gran vacío, sentido desde hace mucho tiempo. Se ha puesto esta edicion á la venta al precio de 3, 6 y 10,50 pesetas, segun la encuadernacion y el papel.

Pero al hablar de *un acontecimiento en el arte del libro*, nos referimos muy especialmente á la Biblia de ptas. 10,50. No conocemos otro libro en España que le iguale. A primera vista, parece imposible que en tamaño tan reducido haya lugar para todos los libros de la Biblia. Nuestro asombro aumenta al ver la esmeradísima impresion en papel tan fino y fuerte á la vez, y crece de punto al observar que al final del libro hay todo un atlas bíblico que comprende desde los primeros tiempos del génesis hasta la geografía de la Palestina moderna. Todo el libro, con estar encuadernado en piel preciosa, tiene poco más de un centímetro de espesor; el grueso de un dedo aproximadamente. La encuadernacion es lujosa con canto dorado, y la piel de la cubierta cubre los bordes de tal manera, que las páginas no se pueden estropear. Todo el libro es flexible y puede llevarse muy cómodamente en el bolsillo. El problema de llevar consigo sin molestia ninguna el libro de los libros, está resuelto. No debiera faltar esta edicion en manos de ningun pastor, evangelista ó profesor, quienes por su cargo, diariamente lo tienen que usar, ni en fin, en manos de ningun cristiano evangélico que tambien debiera manejarlo á diario. Más de dos duros se gastan por un solo vestido, ¿es mucho pedir que se gasten una sola vez para tener siempre á mano un tesoro incomparable?

Además de los depósitos bíblicos, se halla de venta en la Librería Nacional y Extranjera, Ancha de San Bernardo, 20, Madrid.

LA MUERTE DE UN POETA

Ha fallecido Manuel Curros Enríquez, el más ilustre representante en la actualidad de la poesía gallega. Toda la Prensa española hace notar en las necrologías y en ligeras pinceladas críticas dedicadas á la memoria del inolvidable vate galáico el fondo altamente moral y la rebeldía santa y delicadamente cristianas con que se revela su estro fecundo. Las más afamadas composiciones de Curros Enríquez, dicen estos dias algunos de sus biógrafos y admiradores, traslucen, en medio de una terneza y de un sentimentalismo encantador, una queja, un reproche, un azote constantes contra el vicio, la supersticion, el fanatismo, la incultura y las insanas preocupaciones sociales.

Es el bardo que pone entre la miel de sus cantares una amonestacion dulce y suave llena de atracciones, y á veces tambien un

eco de flagelacion y de repulsa que hace inclinar las frentes. Alaban todos los escritores estas condiciones del poeta gallego, reveladoras de una conciencia íntegra y moral y de un espíritu entusiasta por grandes ideas.

Nosotros hemos sentido una honda satisfacion al leer estos espontáneos é imparciales juicios de los periódicos. Porque de seguro lo que ignoran estos colegas y muchos quizás de los paisanos y amigos del ilustre Curros Enríquez, son las ideas evangélicas que profesaba éste, adquiridas en sus mocedades y que moldearon su alma de poeta en el ambiente de una moral elevada y grande; necesariamente Curros Enríquez habría de reprochar las tiranías dogmáticas que abaten el amor entre los humanos; por eso le vimos formar como adalid entre los hombres progresivos y liberales; por eso él mismo sufrió persecuciones y miserias en el suelo patrio, del cual tuvo que emigrar.

Curros Enríquez fue algunos meses obrero evangélico en la Sociedad Bíblica, y aunque separado después por el curso de su vida y sus tareas periodísticas y literarias de la propaganda activa, conservó siempre en el corazon sus amores y sus ansias crecientes por la reforma religiosa del pueblo español. Como una prueba de esta condicion de su espíritu conservamos un autógrafo suyo muy curioso en este respecto. Uno de los libros cuya lectura en el orden religioso habia impresionado más al poeta, fue el titulado *Lucila ó la lectura de la Biblia*, original del famoso escritor francés Adolfo Monod, vertido al español y editado en Nueva York por la Sociedad Americana de Tratados. En la primera página-cubierta de un ejemplar de esta obra que ha llegado á nuestras manos encontramos la siguiente dedicatoria:

Al padre Juan Manuel Cañellas [1]

Padre Juan: Júroos, por Dios,
con la ingenuidad de un niño,
que es más que afecto, es cariño,
el que yo siento hacia vos.
Franca es la declaracion;
pero ¿quién pudo lograr
el impulso dominar
del humano corazon?
De que lo que os digo es
muy cierto, os dará una prueba
el que respetuoso lleva
este libro á vuestros pies.

[1] Creemos que este Sr. Cañellas era un sacerdote católico, despues ministro del Evangelio, que prestó sus servicios en la Iglesia Reformada Española, y que actualmente vive en Barcelona consagrado á la enseñanza.

-1.129-

Libro que, aquí entre los dos,
es el que más he apreciado
cuando en la duda lanzado
pregunté: «¿Dónde está Dios?»
Si, pues, de egoista no peca
el que este libro os dedica,
que lo admitais os suplica
para vuestra *Biblioteca*.

M. CURROS ENRIQUEZ

Verdad que las letras gallegas están de luto por la pérdida del más preclaro de sus cultivadores. Pero no sentirán menos esta pérdida los que ven desaparecer con Curros Enriquez y tantos otros la generacion de sembradores en los yermos campos de la conciencia española.

IMPRESIONES

.....Cuando oras, éntrate en tu cámara y cerrada tu puerta, ora á tu padre que está en secreto...

Nada me sorprende en el terreno de la humana vanidad. Yo sé que por rendir tributo á esta diosa y señora del mundo, se ofrecen de continuo en los altares de la voluble sociedad, los sacrificios más extraños, más incongruentes, más vacios... Pensando en esto y pensando tambien en otras mil dificultades de la lucha por la existencia, andaba y andaba sin rumbo fijo, cuando el *taf taf* de un automóvil turbó mis meditaciones. El coche rey de la moda se detuvo á mi lado; bien portada pareja salió de él. Reconocí entonces el lugar; estábamos á las puertas del templo de los Loyolas. Al cronista picóle hondo ese espíritu de curiosidad á veces insano, á veces provechoso. Seguimos á esa pareja y á otras parejas que ya formaban cola, y entramos. Las naves, de bote en bote, presentaban brillantísimo aspecto, el frou frou de los vestidos y de las sedas unido al discreteo susurrante de aquel concurso aristocrático, incitaba más á hacer una crónica de salon que á traducir en palabras el boceto espiritual de una plegaria que no existia. Al fin el *espectáculo de la fe*, púsose ante nuestra vista. Aquellas parejas iban llegando al confesonario. La mujer... ó la esposa, primero; el hombre... ó el esposo, despues... Cuchicheaban brevemente en la garita insondable de los pecados, y luego los dos, triste el rostro, humilde el gesto, sollozante la voz, caian de rodillas frente al altar mayor, en medio de la multitud que se estrujaba para dar paso á los penitentes.

—¿Qué significa esto?—pregunté á un mozo que, rapada la faz y trajeado de negro, iba y venia, insinuando saludos con aire de acólito.—Ejercicios espirituales para dar testimonio de fe—me contestó. Y como yo volviese á preguntarle ¿y cuál es el testimonio? todo malhumorado; respondióme otra vez:—Pues, ¿no lo ve usted, hombre? Orando para que todo el mundo lo vea y se convenza.....

Salí del templo de los Loyolas; volví á mis reflexiones sobre la vanidad de estas gentes sin fe y sin religion, y pensaba cuán necesario era recordar á las parejas de los ejercicios espirituales, las palabras de Jesucristo: *Cuando oras, éntrate en tu cámara y, cerrada tu puerta, ora á tu padre que está en secreto.*

J. M.

VIDA EVANGÉLICA

En la noche del viernes 6 del corriente celebró la Union Cristiana de jóvenes de Madrid otro mitin público de propaganda, en la iglesia de la calle de Calatrava, núm. 27.

No obstante la crudeza del tiempo, á las ocho el amplio local citado estaba completamente lleno de un público extraño á los evangélicos, pues los organizadores del acto repartieron invitaciones por todo el barrio y muy especialmente entre los padres de los numerosos alumnos que asisten á las clases establecidas en la referida casa mision.

En el fondo, y en la parte central, se habia colocado una plataforma para los oradores, y las columnas laterales estaban engalanadas con banderas españolas. El presidente de la Union, D. Jorge Fliedner, despues de una cordial salutacion á la concurrencia, declaró abierto el acto y concedió la palabra al profesor Sr. Casarrubios, quien leyó un sentido y correcto trabajo, demostrando el desconocimiento absoluto que existe en las clases de la sociedad española respecto del problema religioso. Siguió el Sr. Román, haciendo una elocuente y severa crítica de nuestra tradicion religiosa, probando que ésta ha torcido el verdadero espíritu del cristianismo. El abogado y escritor D. Saturnino Huertas cooperó á este acto de propaganda, mostrando sus simpatias por esta obra de despertamiento emprendida por la juventud, haciendo un estudio de lo que valen y representan los libros de la Biblia leídos sin prejuicio. D. Adolfo Araujo, con singular competencia, examinó la fuerza educadora que tiene el Evangelio en la conciencia, aduciendo claros ejemplos para convencer de la necesidad de acudir á la saludable instruccion cristiana.

El Sr. Marcial expuso el concepto del libre examen y sus conquistas en los pueblos cultos y sinceramente cristianos, lamentando que en España se falsee tan provechoso principio hasta produ-

-1.130-

APENDICE III. MIGUEL DE UNAMUNO

Recogemos aquí documentos que atestiguan la relación que Unamuno mantuvo con representantes o miembros del protestantismo en España. Ya señalamos al hablar de la España reformada (apartado I de su estudio) que estos documentos son de dos clases: de tipo epistolar o privado y de carácter social o público.

En cuanto a los primeros, las fotocopias de las cartas que presentamos están fechadas entre 1908 y 1936. Y todas, excepto una, tienen como destinatario a Unamuno. El motivo de las mismas es variado, desde la que solicita asesoramiento filológico para la traducción de un importante versículo del Evangelio hasta la que no tiene más objeto que darle la bienvenida tras el destierro. Todas ellas las hemos ordenado cronológicamente. Sin embargo, cuando un mismo emisor tiene más de una, disponemos las demás de forma correlativa y a continuación de la primera en el tiempo. En último lugar hemos colocado una carta de respuesta enviada por Unamuno a un grupo de jóvenes evangélicos.

Después de las cartas incluimos material gráfico sobre la participación del eximio intelectual, el 1 de junio de 1922, y en calidad de presidente, en un mitin organizado por los evangélicos en Salamanca para pedir libertad de cultos. En el texto, perteneciente a la revista España Evangélica, aparece reseñado el discurso pronunciado por Unamuno.

1.- Cartas de Albert Cadier

Albert Cadier (1879-1929) fue un pastor francés que en la primera década del siglo creó una misión protestante conocida como Misión Francesa del Alto Aragón. La obra comenzó en el pueblecito aragonés de Urdués y luego estableció un foco misionero importante en Jaca. La expansión progresiva de esta obra y el número creciente de simpatizantes que la seguían hace surgir un modesto periódico trimestral, L'Etoile du Matin, cuyo primer número aparece en enero de 1909 (1).

Pues bien, este pastor francés, interesado en expandir la semilla evangélica por España, escribió dos cartas a Unamuno. En la primera, fechada en Nancy el 23 de junio de 1908, Cadier habla a Unamuno de las pretensiones evangelizadoras en el norte de España. Para lograr el apoyo económico necesario en Francia, Cadier ha decidido elaborar un proyecto que suscite el ánimo de los franceses por tal empresa, y recurre a Unamuno para que avale con un prólogo ese proyecto.

La segunda carta la fecha Cadier en Hendaya el 18 de agosto de 1924. Ahora le comunica a Unamuno que le ha enviado un libro propio titulado La lampe sous le boisseau. Al mismo tiempo le ruega una opinión sobre él. Con la carta acompaña un "Credo" que ha publicado L'Etoile du Matin en junio de 1915.

(1) Sobre el nacimiento y desarrollo de la Misión Francesa del Alto Aragón, véase Aimé Bonifas, "Los orígnes de la Misión Francesa del Alto Aragón" (I y II), tradución de José L. Troncoso, en España Evangélica-Carta Circular, núm. 275, de 1987/2, pp. 20-21; núm. 276, de 1987/3, pp. 20-21.

5

ÉGLISE RÉFORMÉE D'OSSE
(VALLÉE D'ASPE)

Pasteur :
ALBERT CADIER
OSSE, par Bedous (Basses-Pyrénées)

Nancy · 23 juin 1908.

Monsieur

Cher frère. La "Revista cristiana" du 30 avril 1908, a reproduit un extrait de mon Mémoire n° 2 sur l'évangélisation du Haut Aragon, sous ce titre "~~Urdués. Una acción desleal~~". Si vous y jetez un coup d'œil, vous vous rendrez compte que j'ai entrepris, guidé par la Providence, une œuvre en Espagne pleine de promesses, et vous comprendrez à la lecture de la feuille incluse que je cherche à entraîner la France avec moi dans cette conquête par l'Evangile du Nord de l'Aragon. Je veux qu'il y ait une Mission française espagnole dans votre cher pays.

En ce moment, je m'occupe de donner un nouvel essor à cette entreprise jusqu'ici très modeste, et je vais établir prochainement sans doute un agent (maestro evangelico) dans la ville de Jaca. Je prépare la publication d'un Mémoire n° 3 qui doit me servir à éveiller en France plus d'intérêt encore en faveur de l'Espagne et surtout de l'évangélisation en Espagne. Malheureusement beaucoup de protestants me disent par ici : Pourquoi ne pas laisser les Espagnols tranquilles ? Pourquoi les décatholiciser ? et je me heurte à une grande ignorance des besoins spirituels des Espagnols et de l'importance de l'évangélisation pour l'Espagne.

Serait-ce trop vous demander, Monsieur, que de vous prier de m'envoyer quelques réflexions sur ce point, qui pourront m'aider à rédiger une préface

importante au mon Mémoire nº 3 ? Ou, ce qui serait infiniment préférable encore en vue du succès de la cause, voudriez-vous vous charger vous-même d'écrire cette préface ? Elle doit être importante — non pas tant par sa longueur que par sa teneur, afin de contribuer efficacement au développement de l'intérêt des Français pour la conquête de l'Espagne au l'Evangile ! Et je suis persuadé que si, dans ce petit ouvrage que j'espérais dans toutes nos Eglises françaises un homme ayant vos titres et votre renom plaidait la cause de l'évangélisation actuelle de l'Espagne, non seulement vous travailleriez pour votre pays, mais encore vous risqueriez d'atteindre dans le mien des âmes qui n'auront pas encore compris que l'Evangile est une puissance de salut pour tous ceux qui croient que Jésus est le Fils du Dieu vivant.

Si vous acceptez ce service, je vous enverrai d'autres renseignements et, quand il sera achevé, le manuscrit de mon Mémoire nº 3, ainsi que les Mémoires 1 & 2. Peut-être pourrions-nous nous rencontrer prochainement ? Je compte me rendre à San Sebastian ou Santander vers le 10 juillet ; j'irai ensuite à Zaragoza. Ne viendrez-vous pas vous-même dans ces régions ?

Ayez la bonté de me répondre à Nancy (Meurthe & Moselle), chez M. Bertrand Oser, 3 chemin de Liverdun.

Et croyez, mon vieux, respectueusement à votre frère en Jésus-Christ

Albert Lodier

5(2)

Hendaye. 18 août 1924.

à Don Miguel de Unamuno.

Monsieur,

Je me permets de vous faire hommage de mon livre La lampe sous le boisseau, que vous recevrez par ce même courrier. Je le fais, d'abord, parce que, après avoir lu bien des pages de vous, mon esprit a senti le petit frère du vôtre. Ensuite, c'est pour moi une manière de vous dire ma sympathie et mon admiration. Enfin, j'ose espérer que vous voudrez bien lire cet ouvrage qui m'a été inspiré par mon amour pour l'âme espagnole et un don quichottisme de bon aloi, et que vous consentirez peut-être à me dire en toute franchise les réflexions que sa lecture vous aura inspirées. Il me serait utile d'être passé au crible d'une âme telle que la vôtre. Vous avez certainement quelque chose à m'apprendre et je me permets d'attendre une parole

-1.135-

de vous.

A vous bien respectueusement

Awertz adieu.

à PAU, avenue d'Ossau
"Casa Blanca"

CREDO

JE CROIS à la réalité des choses invisibles, plus réelles que les choses visibles, parce que les choses visibles ne durent qu'un temps, tandis que les invisibles demeurent éternellement.

JE CROIS en Dieu et à l'amour de Dieu. Je crois aussi à Sa justice, qui prononce parfois des jugements terribles, conséquences de l'égoïsme, de l'orgueil et de la méchanceté des hommes.

Je ne comprends pas toujours tout, mais toujours je crois à la justice incorruptible et à l'amour sans bornes de Celui dont les jugements sont « comme le grand abîme », insondables pour nos faibles regards.

JE CROIS et j'ai éprouvé par moi-même que, très souvent, les pensées de Dieu ne sont pas nos pensées, Ses voies ne sont pas nos voies. « Autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre, autant Ses voies dominent nos voies et Ses pensées nos pensées ».

JE CROIS et j'ai éprouvé par moi-même que Dieu entend ceux qui crient à Lui, et qu'Il est seul capable de les délivrer de leurs détresses. Oui, « l'Eternel est près de ceux qui ont le cœur brisé ». Il ne nous trompe pas lorsqu'il nous dit (Psaume 50 : 15) : « Invoque-moi au jour de la détresse, *Je te délivrerai* ».

JE CROIS et j'ai éprouvé par moi-même que Dieu est « le Réparateur des brèches, Celui qui rend le pays habitable », qui bande et qui guérit les plaies de l'âme, Celui d'où vient le secours efficace. Pour posséder la force que produit la confiance, le calme et la patience il faut s'attendre à Lui.

JE CROIS que Dieu veut amener les hommes à condamner la guerre et à la supprimer de leurs programmes politiques. Et je crois que nous sommes acheminés vers ce but par l'atrocité même de la guerre actuelle qui voue ce fléau, si longtemps en honneur, à l'exécration du genre humain. Ne l'entendez-vous pas qui crie : « Guerre à la guerre ! »

JE CROIS et je constate que « toute chair est comme l'herbe, et toute sa gloire comme la fleur de l'herbe. L'herbe sèche et la fleur tombe ». Mais je crois aussi que celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement.

JE CROIS en l'éternité de la vie que Dieu accorde aux siens. « Son commandement est la vie éternelle ». Je crois en Jésus-Christ qui a proclamé cette affirmation prodigieuse : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si quelqu'un garde ma parole, il ne verra *jamais* la mort. » Je crois que, pour tous ceux qui aiment Dieu, la mort n'est qu'une transfiguration, un essor vers la pleine lumière.

JE CROIS que « ceux qui sèment avec larmes moissonneront avec chants d'allégresse » ; parce que je crois aux « nouveaux cieux » et à la « terre nouvelle où la justice habitera ».

JE CROIS que le jour vient « où la mort ne sera plus, où il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni douleur, où Dieu essuiera toute larme de nos yeux. »

JE CROIS qu'il est, au delà de cette terre d'angoisse et de péché, un séjour, que j'appelle le Ciel, où nous retrouverons ceux qui nous ont été momentanément arrachés et qui appartenaient à Dieu.

JE CROIS qu'il est dans les desseins de Dieu que nous apprenions à vivre avec les morts-vivants, à rechercher la communion des saints, à conserver la mémoire et l'amour de « ceux qui ne sont plus ici ou plutôt ne se meuvent plus sous nos yeux. » Je crois que nous devons nous rendre dignes de « sentir se mouvoir en nos cœurs » les êtres chers que nous pleurons.

***

Vivant donc en esprit avec eux, je lutte sans relâche contre les révoltes de la chair et du sang qui quotidiennement m'assaillent, et me porte vers ce qui est en avant et que je ne vois pas encore. Je cours avec persévérance vers le but, regardant à Jésus crucifié, afin de ne point me lasser, l'âme découragée.

Un éprouvé de la grande guerre.

Albert Cadier

(Supplément à l'*Etoile du Matin*, juin 1915).

2.- Cartas de Carlos Araujo

Sobre la vida y la personalidad de este destacado protestante español ya hemos hablado suficiente en el lugar oportuno. Nos limitaremos ahora a señalar que durante el mes de julio de 1915, Araujo envió tres cartas a Unamuno. La primera, del 10 de ese mes y año, es para comunicarle que forma parte de la Comisión Traductora del Nuevo Testamento, y en calidad de tal pide al profesor competente que es Unamuno asesoramiento para traducir el versículo 18 del cap. 16 del Evangelio de Mateo. En concreto le pregunta si es más apropiado traducir la palabra griega petra por "piedra" o por "roca". Araujo le hace saber que su opinión será reservada y estrictamente confidencial.

Desgraciadamente no poseemos la carta de respuesta enviada por Unamuno, pero éste contestó con celeridad, pues cinco fechas más tarde, es decir, el 15 de julio, Araujo le envía de nuevo otra carta agradeciéndole la "importante respuesta" recibida y la estima que para la Comisión supone contar con un juicio de calidad como es el suyo.

Esta carta de 15 de julio fue trascordada por Araujo; y el 29 del mismo mes se la remite con otra en la que reitera que la Comisión "quedó sumamente satisfecha y agradecida de la respuesta". ¿Cuál fue exactamente la respuesta de Unamuno a tal versículo, de tan trascendental importancia, pues establece un rasgo esencialmente diferenciador entre católicos y protestantes? ¿La incorporaron literalmente los traductores protestantes del Nuevo Testamento? Hoy por hoy no tenemos respuestas para tales interrogantes. Solamente podemos añadir al respecto que Miguel de Unamuno habló de este versículo, de controvertida interpretación entre católicos y protestantes, en el capítulo VII de La agonía del cristianismo. Los términos con que alude al asunto hacen pensar que Unamuno no comparte plenamente el fundamento papal que sobre él echa la Iglesia católica, pues se refiere a San Pedro como "la piedra sobre la que se supone construida la Iglesia Católica, Apostólica Romana, el supuesto fundador de la

dinastía que estableció el poder temporal de los Papas" (O.C., VII, p.338).

Añadiremos finalmente que la Comisión Traductora publicó su trabajo con el título de El Nuevo Testamento de nuestro Señor Jesucristo, versión hispanoamericana, publicada por la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera y por la Sociedad Bíblica Americana, Madrid, 1916. El versículo en cuestión aparece traducido con estas palabras: "Y yo también te digo, que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi iglesia". Las palabras "Pedro" y "piedra" llevan sendas notas al pie que dicen respectivamente: "Gr. Petros, que significa piedra"; y "Gr. Petra, que significa roca o piedra".

5

Madrid 10 de Julio de 1915

Muy S. Sr.
D. Miguel de Unamuno.
Salamanca.

Muy distinguido Señor: Sin más título que el de ser uno de sus muchos admiradores y estar conforme con los elevados ideales que V. defiende, me tomo la libertad de molestarle con una consulta, para la cual V. tiene sobrada competencia, y le agradeceré muchísimo, como favor muy especial una breve contestación a mi primera comparecencia

Este su servidor es miembro de la Comisión Traductora del Nuevo Testamento, que funciona en esta corte, calle Beneficencia nº 18. 2º, y con anuencia de la misma, pero solamente de una manera oficiosa, se dirige a V., preguntándole si en el pasaje del Evangelio de San Mateo, XVI. 18,

5

"Tú eres Pedro, y sobre esta piedra, &c"
la palabra griega petra se debe tra-
ducir "piedra" o "roca."

Agradeceremos mucho saber cómo
la traduciría V., o cómo opina que
debe traducirse, prescindiendo de
toda tendencia confesional o exe-
gética. La traducción que tengo
el honor de pedir a V. ha de ser pu-
ramente literaria.

Siendo esta consulta oficiosa, el
valiosísimo voto de V. no se hará pú-
blico, ni su nombre aparecerá en nues-
tros impresos ni documentos oficiales.
No obstante, toda la Comisión se
tendrá por muy favorecida con la
contestación de V., estimándola co-
mo un servicio digno de todo agra-
decimiento.

Aprovecho muy gustoso esta oca-
sión para ofrecerme de V. afmo. S. S. Q.
B. S. M. — Carlos Araujo
Pastor Evangélico

Fuencarral 152, D.º 2.º izda
Madrid 15 de Julio de 1915 -

Muy S.r D. Miguel de Unamuno.
Salamanca.

Muy S.r mío y de toda mi consideración: Recibida su interesante respuesta a la consulta que tuve el honor de dirigirle, doy a V. las más expresivas gracias en nombre de la Comisión Traductora y por mi parte, por el favor que V. nos ha hecho.

El juicio de V. es para todos nosotros un voto de calidad, y estimamos en gran manera las frases de simpatía que V. dedica a nuestra obra; como también recogemos gustosos la atinada sugestión que V. nos hace sobre las traducciones corrientes.

En vista pues de la buena voluntad que V. manifiesta a nuestro trabajo, nos permitiremos enviar a V. - cons

1.143

lo venimos haciendo con muchos colegas — pliegos de impresión provisional, destinados a recoger sugestiones sobre traducción y estilo, las cuales son atentamente consideradas antes de la redacción definitiva.

Claro es que no queremos añadir un nuevo trabajo a los muchos que reclaman su atención; pero estimaremos y agradeceremos muy cordialmente cualquiera sugestión que nos venga de una persona cuya competencia es tan reconocida.

Uniendo a los saludos de mis compañeros la expresión de mi reconocimiento, quedo de V. afmo S.S.Q.B.S.M.

Carlos Araujo

-1.144-

5(3)

S/c San Pablo 39, 3º ida
Zaragoza 29 de Julio de 1915

Muy S. Sr.
D. Miguel de Unamuno

Muy distinguido Sr. mío: Por mi olvido, que lamento en gran manera, dejé la adjunta carta en Madrid, de donde me ha sido enviada para que disponga de ella. La confusión que produce un viaje ha sido la causa de la omisión. Me alegro de poder - aunque tarde - cumplir con V., evitando una inatención que yo mismo reputaría imperdonable.

Repito que la Comisión Traductora quedó sumamente satisfecha y agradecida de la respuesta de V. y que recibirá gustosísima sus sugestiones en lo sucesivo.

En cuanto a mí, sírvase tenerme a sus órdenes en cuanto me sea po-

Le ha servido en esta ciudad y en esta su casa, desde donde continúo trabajando para la referida Comisión

Suyo afmo SS. Q. B. S. M.

Carlos Araujo

3.- Cartas de Jorge Fliedner

La familia Fliedner supone en el protestantismo español más de un siglo de historia viva. El alemán Federico Fliedner, de quien ya hablamos en otro lugar, se asentó en España en 1870. Su labor misionera dejó huellas que permanecen hasta nuestros días. Fundó iglesias, centros de asistencia social, como la Casa de Paz en el Escorial, e instituciones culturales, como el colegio El Porvenir y la Librería Nacional y Extranjera, que llevaba a cabo la edición de libros y revistas. Entre éstas, Revista Cristiana, que fue, según Carmen de Zulueta, "la publicación protestante española de más alto nivel intelectual" (Misioneras, feministas, educadoras. Historia del Instituto Internacional, Madrid, Castalia, 1984, p. 65).

Cuando murió Federico Fliedner, continuó inspirando la revista su hijo Jorge. En 1915, en plena guerra europea, Jorge Fliedner insertó un suelto en Revista Cristiana, donde criticaba el gesto de un grupo de intelectuales que había firmado un manifiesto antigermánico. El breve comentario de Fliedner motivó una dura reacción de Unamuno, quien atacó a Jorge Fliedner y a su revista con un artículo titulado "A la Revista Cristiana" y aparecido en el semanario España I, núm. 27, 29 de julio de 1915, p. 2. Fliedner replicó a Unamuno en una extensa carta enviada al citado semanario. Pero el gerente del mismo, debido precisamente a esa amplitud, sólo publicó un extracto. Por este motivo Fliedner envió la carta entera a Unamuno, acompañada de otra en que le explicaba las razones del envío personal y directo.

Para comprender mejor los hechos, transcribiremos el suelto del germanófilo que dio origen a la polémica, después la crítica reacción de Unamuno y finalmente las dos cartas de Jorge Fliedner.

Queremos añadir antes que la amplia carta que España no publicó en su totalidad la reprodujo Fliedner en su Revista Cristiana, XXXVI, núm. 836, del 20 de agosto de 1915 (pp. 125-127) con el título de "Para el Sr. Unamuno y el semanario España".

El suelto, que apareció en la sección de "Noticias" (Revista Cristiana, XXXVI, núm. 835, del 20 de julio de 1915, p. 112), decía lo siguiente:

"ESPAÑA.- Intelectuales españoles han publicado un manifiesto para proclamar que en el actual conflicto mundial se ponen del lado de la justicia y de la verdad, donde ellos creen hallarlas. No vamos a discutir este último extremo. Pero nos parece que quien quiere luchar por la justicia y la verdad tiene amplio campo de acción en España. El coronel Labrador, Piedralabes, Sotillo, Ibahernando y otros más son nombres que claman al cielo por justicia y verdad. El apóstol dice: "Si alguno no tiene cuidado de los suyos, y mayormente de los de sus casa, la fe negó, y es peor que un infiel".

¿Que diríamos de una señora que fuera a barrer la casa de la vecina y lavar sus niños, y, en cambio, dejara la suya abandonada o a merced de mercenarios?.

La realidad es que en España, a la chita callando, está levantando cabeza la reacción, mientras que los que debieran combatirla en primer término se están descuidando mucho".

MADRID 29 DE JULIO.—AÑO I.—NÚM. 27.
(1915)

A LA "REVISTA CRISTIANA"

Desde hace treinta y cinco años se publica en Madrid una llamada «Revista Cristiana». La edita la llamada «Librería Nacional y Extranjera» de la calle del Caballero de Gracia, librería, que de nacional tiene poco ó nada—es denominación para despistar—, que cuando yo era estudiante—entonces estaba, creo, en Jacometrezo—la llamábamos protestante, y no es nada más que alemana.

En el último número de dicha revista, el 835, nuestro amigo el misionero protestante alemán en España, Sr. Fliedner, inspirador de la revista, se cree obligado, como alemán, por supuesto, que no como cristiano, á comentar las «Palabras de algunos españoles» sobre la guerra europea, lo que han dado en llamar el manifiesto de los intelectuales españoles, y no está esto mal.

El misionero alemán en España, al decir como proclamamos ponernos en el actual conflicto mundial del lado de la justicia y de la verdad, añade: «No vamos á discutir este último extremo. Pero nos parece que quien quiere luchar por la justicia y la verdad, tiene amplio campo de acción en España. El coronel Labrador, Piedralabes, Sotillo, Ibahernando y otros, son nombres que claman al cielo por justicia y verdad.»

Cualquiera diría al leer esto que esos cuatro nombres simbolizan las más grandes injusticias y los más grandes errores que se hayan cometido en España. Y no es así. Los ha habido y los hay mucho mayores. Sólo que no atañederos al protestantismo. Es más aún; esos cuatro casos han sido exageradísimos, y no ha sido la acción oficial la que ha delinquido en ellos. Lo del coronel Labrador se arregló muy á satisfación de los actuales germanófilos españoles. De las cosas de la escuela protestante de Ibahernando, podría yo con autoridad para ello, decir bastante, y, entre otras cosas, que siendo el Sr. Rodríguez San Pedro ministro de Instrucción Pública, y yo rector de la Universidad de Salamanca, no pudo el obispo de Plasencia impedir que fuese autorizada su apertura, y que se abriese en España.

No, los nombres que más claman al cielo por justicia y por verdad no son esos, aunque ellos hayan susurrado—no clamado—un poquitín. Ha habido, y hay en España injusticias y errores más gordos, y no se nos puede acusar de habernos callado á su respecto á los firmantes del manifiesto que tanto escuece al misionero alemán en España Sr. Fliedner.

«¿Qué diríamos—agrega—de una señora que fuera á barrer la casa de la vecina y lavar sus niños, y, en cambio, dejara la suya abandonada ó á merced de mercenarios?» Pues diríamos que hacía algo como lo hecho por la familia Fliedner, al venir á pretender cristianizarnos—más bien germanizarnos—á los españoles, dejando que invadiera su patria el más impudente paganismo cesarista. Ya sé que en este mismo número de la «Revista Cristiana», D. Jorge Fliedner nos dice que «mientras la religión sea relación del alma con Dios, será la conciencia del hombre religioso la que decida si es pagano ó no», doctrina peligrosísima, y que le pondrá en más de un aprieto al Sr. Friedner cuando se la retruquen. Porque con ese presupuesto, toda su misionería cristiana cae por su base. Si es mi conciencia la que me dice si soy pagano ó no, es también nuestra conciencia española la que nos dice la gravedad de esos cuatro casos que cita, sin que haga falta que súbdito ninguno del Kaiser venga á aleccionarnos. Pero como el alemán nace dómine, no puede menos que meterse á dar lecciones en casa ajena.

«La realidad es—sigue diciendo—que en España, á la chita callando, está levantando la cabeza la reacción, mientras que los que debieran combatirla en primer término, se están descuidando mucho». ¡Gracias!, y digo gracias porque al escribir el Sr. Fliedner esto de «los que debieran combatirla en primer término», refiriéndose á los firmantes del comentado manifiesto, nos reconoce implícitamente por amigos de la reacción. Y por enemigos de ella es por lo que principalmente firmamos el manifiesto, ya que hoy en España reacción y germanofilia viene á ser casi lo mismo.

¡Cuánto que un hombre como Fliedner, á quien creo [illegible] sufrirá al ver qué aliados espirituales (??) [illegible] salido á Alemania en España! ¡En qué compañía [illegible] hoy aquí los de la «Revista Cristiana»! ¡Qué pueda unir á los protestantes alemanes de [illegible] y á los romanistas trogloditas de «El Correo Español» y aledaños? Pues, sencillamente, la ortodoxia. La cuestión es una ortodoxia cualquiera, sea la que fuere la doxa, algo autoritario, algo dogmático. En el fondo es un común odio á la herejía, al sentido propio, al verdadero libre examen. Y la prueba está en un trabajo titulado «La Iglesia de Cristo y su cometido en nuestros tiempos», que D. Jorge Fliedner viene publicando en su revista alemana, y que no es sino un embozado ataque á Inglaterra y al protestantismo inglés. El individualismo es mucho más inglés que alemán, ya que el pueblo germánico es un pueblo rebañego, dispuesto siempre á creer lo que le dicen sus autoridades y á ejecutar lo que le mandan, sea lo que fuere. Y á todo el que nació para creer y obedecer sin criterio propio al que manda, sea evangélico tudesco ó sea romanista troglodita, le parece muy mal el espíritu disidente inglés y su salvadora tendencia á disgregarse en tantas sectas religiosas, como individuos. Pues «mientras la religión sea relación del alma con Dios, será la conciencia del hombre religioso la que decida» de su fe y no Kaiser ni Papa alguno.

También del Kaiser trae el mismo número de la «Revista Cristiana» una anécdota en que se nos muestra una vez más como un ridículo histrión. No es sino hipocresía, ó más bien locura estarse rezando de rodillas al lado de un teniente moribundo, el que tanto á él, como á tantos miles de hombres, ha lanzado á la muerte por satisfacer una vesánica megalomanía.

Y para terminar con esto, pues suponemos á nuestro amigo el Sr. Fliedner contristado por los defensores y propagandistas que le han nacido en España á su Patria, y por ver que los que, según él debemos combatir, en primer término, la reacción, tenemos que combatirla ahora combatiendo á la Alemania Kaiserista y militar, que es la reacción; para terminar, digo, conviene deshacer un añejo error. El cual consiste en creer que las misiones todas evangélicas en España se deben al oro inglés, que protestantismo y anglicismo es igual en España. Pues, no; la «Revista Cristiana» es germánica, y la misión de Fliedner una misión germánica y germanizante. Y puedo decir más, y es que la acción evangélica inglesa en España ha logrado españolizarse más, mucho más—aunque no sea mucho en sí—que la alemana, y ello porque los ingleses respetan siempre mucho más la personalidad, sea política ó religiosa, de los demás pueblos. Son los protestantes alemanes, no los ingleses, los que principalmente han sido en España viajantes de su patria terrenal, de su reino de este mundo, y es porque el alemán, y no el inglés, sobrepone su nacionalismo al cristianismo. ¡Como que los tudescos tienen un Dios para su uso particular, aquel de quien dicen repitiendo lo de Gustavo Adolfo, el sueco: «Gott mit uns!» «¡Dios con nosotros!», pero no haya cuidado de que se les oiga: «¡Wir mit Gott!» «Nosotros con Dios!» Como que Gott está al servicio del Kaiser, y creó el mundo para que lo organizara el pueblo tudesco, que es el escogido.

Y siga nuestro amigo el misionero germanizante en España, Sr. Fliedner, barriendo nuestra casa y lavando á nuestros niños, y más ahora que tiene de pinches para esa tarea á nuestros romanistas trogloditicos los que hubieran dado de baja al coronel Labrador.

MIGUEL DE UNAMUNO.

CONFERENCIAS EN BARCELONA

EL PENSAMIENTO CATALÁN ANTE EL CONFLICTO EUROPEO

Con este título ha publicado en un libro la «Lliga Regionalista» varias interesantes conferencias pronunciadas recientemente por los parlamentarios de la región catalana sobre problemas económicos de actualidad. No pudiendo, por falta de espacio, dar idea siquiera del carácter de todas ellas, vamos á limitarnos á reproducir algunos fragmentos de la que sobre «El problema del crédito» dió el señor Ventosa:

«En España no hay otro organismo importante de crédito hipotecario que el Banco Hipotecario de España. Fuera de éste y aparte de algunas Sociedades particulares que prestan á interés más ó menos elevado, no hay más que el crédito individual, aislado, señores que prestan con hipoteca, en forma de crédito individual, que en la agricultura toma muchas veces la forma repugnante y económicamente ruinosa de la usura.

Esto se debe en parte á deficiencias de la iniciativa privada, pero se debe también en gran parte á que el Banco Hipotecario de España disfruta de un privilegio y constituye una rémora para la creación de instituciones de créditos...

Fué creado por la ley de 2 de Diciembre de 1872, y no se concedió por medio de concurso, sino que se adjudicó directamente al Banco de París y de los Países Bajos, que había hecho al Gobierno español un anticipo de cien millones al interés del 10 por 100. A pesar de que no es un interés muy módico, como propina se le otorgó la facultad de constituir el Banco Hipotecario de España.

«Pero la ley de 1872 establecería algunas cortapisas y limitaciones, y no concedía el monopolio...»

Más vino el Real decreto de 24 de Junio de 1875, y lo concedió poniendo, además de hecho, la administración en manos de la delegación del Banco en París.

«De modo que sin los votos de la Delegación de París el Consejo de Administración no puede tomar absolutamente ningún acuerdo, porque necesita las tres cuartas partes y sólo dos terceras partes son españolas.

Después de enterarme de esto, claro está que se me aclaró el enigma de por qué el Banco Hipotecario de España, á pesar del indudable patriotismo de las personas que lo regían en España, no podía hacer absolutamente nada, y es que estas personas, no diré que fueran figuras decorativas, pero sí que no podían hacer cosa alguna efectiva sin el consentimiento de la Delegación de París; y esta Delegación de París harto preocupada debía estar con los negocios de Francia para preocuparse de los asuntos de España. La constitución del Banco Hipotecario de España, es, á mi juicio, una vergüenza en las páginas del Alcubilla, un caso de verdadera mediatización de la soberanía económica de España, una intervención del extranjero en un Banco privilegiado y en uno de los aspectos más esenciales é importantes de la economía nacional.»

El resultado es que instituciones parecidas del extranjero prestan servicios fabulosos á sus respectivas naciones si se las compara con nuestro Banco Hipotecario. El Crédit Foncier de Francia «tiene préstamos efectuados hasta fin de Diciembre de 1913 por 6.077 millones, al lado de los 375 del Banco Hipotecario. Préstamos subsistentes en 31 de Diciembre de 1913, 2.855 millones de francos, al lado de los 275 millones del Banco Hipotecario». En cambio, en lo tocante á dividendos, el Crédit Foncier ha distribuído desde 1903 á 1908 el 5 1/5 por 100, y el mayor que jamás ha repartido ha sido, en 1913, de 7 1/2 por 100. En el mismo año, el Banco Hipotecario obtuvo un beneficio real de más del 10 por 100...

«En Alemania, antes del conflicto, se necesitaba, para el descuento de efectos, tres firmas; inmediatamente de estallar el conflicto, se dictó una disposición autorizando los descuentos con una sola firma.

En Inglaterra, en 6 de Agosto, se hizo una emisión de bonos del Tesoro de una libra y diez chelines, destinándolos á hacer anticipos á los particulares y más tarde anticipos á los Bancos, hasta el 20 por 100 de sus cuentas corrientes y depósitos.

En 5 de Septiembre el Banco de Inglaterra acordaba hacer anticipos sobre letras giradas antes de la moratoria, con un 2 por 100 sobre el tipo del descuento reintegrable un año después de terminada la guerra. En 31 de Octubre, el Banco de Inglaterra concedía á los prestamistas sobre efectos públicos, y á los que tenían pendientes operaciones de report ó doble, el 60 por 100, del tipo de cotización del 29 de Julio, y este 60 por 100, no reintegrable hasta un año después de la terminación de la guerra. En España, para resolver el conflicto determinado por la suspensión de la liquidación de Bolsa, en 22 de Agosto se ofreció, aunque de una manera algo vaga, que el Banco de España destinaría la suma de 20 millones de pesetas á préstamos con garantía pignoraticia de valores ferroviarios; este ofrecimiento se redujo á que mucho más tarde, creo que en Octubre, destinara una suma mucho menor de la que sólo se beneficiaron los que tenían crédito personal y dentro de los límites de este crédito.

En 3 de Noviembre, en Inglaterra se formó un Comité constituído por representantes del Tesoro, del Banco de Inglaterra, de la Conjunción de Bancos y de la Asociación de Cámaras de Comercio del Reino Unido, para anticipar fondos á los exportadores solventes que por lo brusco de la interrupción del intercambio, no habían podido hacer efectivas sus letras, siendo también estos anticipos reintegrables un año después de la terminación de la guerra»...

«¿Qué se hizo aquí? Aquí se comenzó por reducir las negociaciones sobre pueblos á ocho días, y cobrar el 1 por 100 de negociaciones, en lugar de 20, 30 ó 40 céntimos que cobraba antes, con lo que resulta que el Banco cobraba un interés de 36,70 por 10 anuales...

«En Italia se ha constituído un consorcio bancario. Aquí se quiso hacer una cosa parecida, pero ni la forma es igual, ni son iguales las circunstancias y necesidades de los dos países. Aquí se quiere constituir el consorcio bancario facultando al Banco de España y al Banco Hipotecario para que inviten á los Bancos que estimen conveniente, á juntar

Madrid, Bravo Murillo 65, 1 de Agosto de 1915.

Señor Don M I G U EL D E U N A M U N O

~~Salamanca.~~

Muy Sr. mío y de mi distinguida consideración: Al artículo que de Vd se imprimió en el número 27 del semanario ESPAÑA, y en el que se ocupa de "Revista Cristiana" y de algún artículo mío en ella publicado, escribí la adjunta contestación. El Sr. Gerente de ESPAÑA me dice, que por su extensión no la puede publicar íntegra, pero que publicará otra contestación mía más reducida. Se la he enviado; pero el espacio que pone a mi disposición es tan limitado, que no pude argumentar como hubiera debido ser.; por esta razón me permito remitírsela a Vd para su conocimiento, no vaya a creer que el obligado laconismo de la contestación que en ESPAÑA se publicará, es debido a menosprecio o animosidad alguna, que no siento.

Aunque Vd afirme que el pueblo alemán es un pueblo rebañiego, en Universidades de Alemania he aprendido a reconocer a cada cual el derecho de sus opiniones, y no he de empezar ahora a negárselo a nadie, ni a enojarme porque disienta su opinión de la mía. Pero por la misma razón me reservo ese mismo derecho para mí también, y me duele que cuestiones, ~~que cuestiones~~ que podían haberse discutido en otros términos, hayan motivado un ataque casi personal, que únicamente favorece a los del UNIVERSO y sus similares, que como Vd habrá visto, lo han recogido con fruición.

Al mismo tiempo no puedo dejar de expresarle mi extrañeza por el juicio que mi patria parece merecerle. Yo creí que Vd la conocía mejor, y que la maniobra política que motiva ahora la aparente simpatía de los jaimistas por Alemania, era un tejido tan transparente, que no se necesitaba

ser un lince para penetrarla. Sea como quiera. Magna est veritas et prae-valebit!

Acaso sea bueno para la formación del pueblo alemán el tener que pasar ahora por tanta amargura. La historia trabaja algunas veces con lentitud, otras con rapidez. Pero al fin y al cabo saldrá el tapiz maravilloso, que podemos admirar todo sin sentir envidias ni celos unos de otros, sino reconociendo lo que cada pueblo haya hecho de bueno, cuando veamos el cielo nuevo y la tierra nueva que esperamos.

Suyo afmo. s. s. y amigo

Jorge Eichner

Madrid, Bravo Murillo 63, 31 Julio 915

Señor Director de "E S P A Ñ A ."

M a d r i d .

Muy Sr. mío y de mi distinguida consideración:

En el número 27 del semanario de su digna dirección, y con el epígrafe A la"Revista Cristiana, se halla un artículo firmado por D. Miguel de Unamuno, y que se ocupa de mi humilde persona.

Aunque no me considero con títulos suficientes para contender con el catedrático salmanticense, Vd me permitirá, sin embargo, que le dirija estas lineas para aclarar algunos conceptos vertidos en el mencionado artículo, y que a mi juicio necesitan una rectificación.

En "Revista Cristiana", número 835, se ha abogado por que los intelectuales españoles, que suscribieron el conocido manifiesto, se interesaran algo más -algunos lo hacen ya, y se lo agradecemos de veras- por ciertos casos, en que a nuestro juicio la justicia no quedaba en el lugar que le corresponde, y se citaban el Coronel Labrador, Ibahernando, Piedralabes y Sotillo como ejemplos. A esto replica el doctor Unamuno restándoles importancia a estos casos, por ser, según él "exageradísimos". "Los ha habido y los hay mucho mayores",dice, "sólo que no atañen al protestantismo". Me parece lógico y natural, que yo, evangélico, me in-

terese en primer término por lo que sufren mis correligionarios, no siendo óbice para ello, que el amigo especialmente interesado en ellos sea un inglés, como ocurre en Sotillo y Piedralabes.

En cuanto al señor Labrador, dice D. Miguel, que este caso se ha resuelto muy a satisfacción de los "actuales germanófilos españoles". Por lo visto el Sr. Unamuno cree, que los únicos germanófilos españoles son los clericales, y en esto está equivocado,y muy equivocado. Yo sé de germanófilos españoles, y no pocos, que ni son clericales, ni están de acuerdo con la resolución adoptada en aquel caso, que no se resignan a considerar definitiva. Pero detodos modos, esto no es lo decisivo. La cuestión estaba en ver si el caso del coronel Labrador había sido resuelto en justicia o no. El mismo Sr. de Unamuno no se atreverá a afirmar lo primero, si es que está bien informado del asunto.

En cuanto a Ibahernando, no se aludía ya, como podía haber sabido el ilustrado doctor, por cualquier protestante medianamente informado, a la escuela, en cuya apertura intervino él como rector de la Universidad, haciendo cumplir la ley, único favor que se le había pedido, cuya intervención a su tiempo fué anotada y agradecida en"Revista Cristiana", sino de otros casos posteriores, uno de ellos un robo, cuyos autores hasta la fecha no han sido castigados, aunque en el pueblo aquel no falte quien los vaya señalando.

Hállase también en el mencionado artículo la afirmación de que "Revista Cristiana" es germánica y la misión de Fliedner una misión germánica y germanizante. No creo que constituya un delito el ser alemán y el amar a su patria. Ni el Sr. Unamuno ha escogido su patria, ni lo he hecho yo. Ambos hemos aceptado con gratitud, los padres y la patria que Dios nos dió. Si Don Miguel de Unamuno viera atacada su hermosa patria y sus compatriotas de la manera como yo he visto atacada la mía, y viera claramente,

que entre muchos adversarios únicamente fueran pocos los que luchaban con nobleza y lealtad, y por ~~sus~~ motivos erróneos acaso, pero a lo menos en esencia, elevados y grandes, mientras que fuera mucha la ignorancia, envidia y mala voluntad, que sobre él y los suyos volcara un verdadero diluvio de calumnias, vilezas y mentiras, seguramente había cogido la pluma, y la hubiera manejado con mayor vehemencia y energía de las que yo uso. Sin duda hubiera puesto en la tal defensa más finura y sal ática, que yo soy tosco y rudo, y no dispongo de la flexibilidad latina. Pero estoy firmemente convencido de que en tal caso, el Sr. de Unamuno no hubiera atacado al enemigo con pelotillas de pan, sino con el florete y la daga, hasta herirlo de frente y en el corazón. Deriva, sin embargo, que la misión de Fliedner es germanizante, de algunos artículos en "Revista Cristiana", que el patriotismo me ha dictado, y que no llevan la firma de un testaferro español, que acaso no hubiera sido más difícil hallar~~lo~~ a "Revista Cristiana" que a otros periódicos no germánicos. No he querido tirar la piedra y esconder la mano, y por ello se me quiere convertir en agente político y viajante de la patria terrenal; mientras que a los que de otro modo procedan se les coloca en un pedestal como santos y benditos de Dios y modelos de cristianismo. No me avergüenzo de mi amor a mi patria, y creo que el patriotismo es necesario para la vida sana de las naciones; pero afirmar que mi labor en España sea la de hacer propaganda sistemática por el germanismo, revela un desconocimiento absoluto de esta labor. ¡Que pregunten a mis discípulos si mi amor a Alemania ha tratado jamás de arrancarles del corazón el que ellas tengan a su patria! ¡Que pregunten a mis colaboradores españoles, si jamás he querido imponerles acto a palabra alguna en desdoro de España y en pro de Alemania! Si en "Revista Cristiana" trato de dar a conocer alguna vez algo de lo que enseña la teología o filosofía alemana, ¿qué otro objeto puedo tener sino que difundiendo conocimientos se haga más fácil al lector elegir y escoger con conocimiento de causa y por cuenta

propia? No han dejado de publicarse en "Revista Cristiana" artículos de autores franceses o ingleses, algunos los he traducido yo mismo. ¿Dónde, pues, tiene su base eso de querer hacerme pasar por agente germanizante?

Cuando el Sr. de Unamuno demuestre que en mi vida ocupa mayor lugar, más fuerza y energía, una acción germanizante, que no la labor religiosa, entonces rectificaré mi conducta. Precisamente ha habido entre los germanófobos de la actualidad, cuando aun la pasión no le había cegado, alguno que me echara en cara que no me mostraba bastante "alemán" en mi labor, porque él juzgaba, que el beneficio para la causa evangélica en España sería tanto mayor, cuanto más oportunidad tuvieran los españoles de ver a unos y a otros, para poder juzgar y comparar por su propia cuenta. Pero ya sabemos, que nunca llueve a gusto de todos, y los que tenemos algo que decir o escribir, contamos ya de antemano con la crítica de unos y otros, y aprendemos a atenernos a la "conciencia".

Dice el maestro de la paradoja que es peligrosísima la doctrina de que en cuestiones de religión decida la conciencia, y sin embargo, en el mismo artículo habla de "la salvadora tendencia del espíritu disidente inglés, a disgregarnos en tantas sectas religiosas, como individuos". El doctor Unamuno ha estudiado libros alemanes de teología y de filosofía; ¿no ha observado que la palabra española "conciencia" corresponde a dos alemanas, Selbstbewusstsein y Gewissen? La palabra conciencia tiene, pues, varios sentidos; si ha de ser la conciencia en la acepción psicológica (Selbstbewusstsein) entonces podrá ser peligroso el erigirla en supremo juez en materia religiosa, y entonces se llega al individualismo sectario, pero si lo que decide es la conciencia religiosa (Gewissen) entonces veo en ella la energía principal de toda reforma religiosa.

En cuanto a lo que dice mi ilustrado amigo de la serie de artículos que vengo escribiendo para "Revista Cristiana" sobre "La Iglesia de Cristo y su cometido en nuestros tiempos", se trata de un trabajo cuya

parte más importante aun no se ha publicado, por esto los juicios que de su totalidad se hagan a la presente, pueden pecar de prematuros. De todos modos en esos artículos hay dos cosas, hechos históricos por un lado, apreciaciones y deducciones por el otro. Demuéstreme el Sr. Unamuno que en la aportación de datos históricos hay errores u omisiones importantes, y rectificaré; si los datos son exactos, demuéstreme que hay en las apreciaciones falta de lógica, y rectificaré. Mientras no venga tal demostración, me permitiré mantenerme en mi posición, y aun me tomaré la libertad de reirme de los que suponen que tal clase de trabajo se hace con intenciones patrioteras.

Dos puntos debo tratar aún señor director de ESPAÑA, aunque sea abusando de su amabilidad; pero en pocos párrafos, el docto ex-rector de Salamanca sabe congregar tantas acusaciones, juicios y [illegible], que resulta muy difícil limitar la contestación al breve espacio de una carta. Repetidas veces, por clericales y liberales, se nos ha hecho a los extranjeros evangélicos que por motivos religiosos estamos en España la objeción de que debiéramos habernos quedado en casa, pues bastante había que hacer allí. He aprovechado esta ocasión, en que intelectuales españoles daban su respetable opinión acerca de cuestiones de fuera, para devolver la pelota.

En seguida el Sr. de Unamuno, olvidándose de que en cierta ocasión él mismo habló en términos parecidos, me la vuelve a tirar con mayor vehemencia; pero es la misma pelota. El ejemplo de la vecina que yo puse era tan trivial, que en ello mismo el Sr de Unamuno podía haber conocido el alcance que yo le quería dar a la cuestión. Pero si llegamos ahora a reconocer mútuamente el derecho que existe para tratar las grandes cuestiones de la vida humana y nos reconocemos mútuamente el deber de exponer nuestras ideas y defenderlas en el lugar en que Dios nos ha colocado, como dice el texto apostólico que cito, entonces será más fácil que los hombres de buena voluntad de distintos campos se entiendan, y puedan llegar a cierta colaboración.

También me reprocha el profesor de griego de la Universidad de Salamanca, que yo pretenda enseñar, dando lecciones en casa ajena, cual "nato domine" . Los que tenemos la dicha de enseñar a la juventud, naturalmente adquirimos un lenguaje diferente del charlatán de la plazuela, o del que usan los novios cuando pelan la pava. ¡Pero que eso sea propio de todos los súbditos del Kaiser! El Sr. de Unamuno es por su raza y su modo de pensar de lo más antigermánico que puede haber. Pero, ¿es que él carece de las cualidades de dómine, y no pretende nunca dar palmetazos?

En cuanto al "imprudente paganismo cesarista" que invadió Alemania, a lo que dice de nuestro emperador, a esas ingeniosas salidas de "aliados espirituales y pinches troglodíticos", creo que le hago un favor a ESPAÑA" y al caballero que escribió el artículo, si todo eso lo paso por alto; a la dirección de ESPAÑA si no alargo más esta ya larga contestación, y al Sr de Unamuno, porque son lapsus que hay que perdonar, por eso de "alicuando dormitat Homerus".

Perdóneme la molestia, Sr. Director de ESPAÑA y permítame ofrecerme con este motivo su atto. s. s.

q. l. e. l. m.

Jorge Fliedner

4.- Carta de Fernando Cabrera

El apellido Cabrera es muy conocido también en el mundo protestante español. Al hablar de la novela Rosalía, de Galdós, hicimos mención a la peripecia vital de Juan Bautista Cabrera, un monje escolapio que se hizo protestante y llegó a ser el primer obispo de la Iglesia Española Reformada Episcopal. Su hijo, Fernando Cabrera, también fue ministro de esa Iglesia y presidente de la Alianza Evangélica Española. Como presidente de tal institución envió una carta a Unamuno, el 11 de febrero de 1930, dándole la bienvenida por volver de nuevo a su patria.

7

ALIANZA EVANGÉLICA ESPAÑOLA

RAMA DE LA ALIANZA EVANGÉLICA UNIVERSAL

COMITÉ NACIONAL

PRESIDENTE:
Rdo. Fernando Cabrera.
Beneficencia, 18, Madrid-4.

VICEPRESIDENTES:
Rdo. Francisco Albricias.
Calderón, 30, Alicante.
Rdo. Daniel Regaliza.
Baja, 31, Valencia.

SECRETARIO:
D. Julián Saco.
Mendizábal, 61, Madrid-8.

SECRETARIO PARA EL EXTRANJERO:
D. Carlos Araujo García.
Flor Alta, 2 y 4, Madrid-12.

TESORERO:
Pastor. Juan Fliedner.
Calatrava, 27, Madrid-5

VOCALES:
D. Adolfo Araujo, Madrid.
Rdo. Enrique Lindegaard, Madrid
D. Tomás Rhodes, Madrid.
Rdo. Isaac Vega, Ibahernando.

Delegación en Cataluña:
Rdo. Agustín Arenales.
Diputación, 38, *Barcelona*.
D. Ambrosio Celma.
San Agustín, 14, Barcelona-G.

MADRID, 25 de Febrero de 1930

Señor Don Miguel de Unamuno.

Muy señor mío:

La Junta de la Alianza Evangélica Española, reunida anoche, da su entusiasta bienvenida al suelo patrio al hombre que ha anhelado la "recristianización" de España, que ha recomendado a sus compatriotas la lectura de la Biblia, y que ha querido despertar al pueblo de su letargo espiritual. Dios bendiga su labor de profeta para bien de nuestros compatriotas.

Respetuosa y afectuosamente le saluda

Fernando Cabrera
presidente

5.- Carta de Adolfo Araujo

Adolfo Araujo García (muerto en 1956) fue hijo del Araujo mencionado antes. Además de ministro del Evangelio, Adolfo fue rector de la Iglesia Española Reformada y gerente, durante casi cincuenta años, de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera.

La carta que envió a Unamuno el 22 de febrero de 1930 es de cortesía, y deja ver también un sentimiento de amistad y admiración por Unamuno.

AGENTE:
ADOLFO ARAUJO
FLOR ALTA, 2 Y 4
TELÉFONO 17.633
MADRID-14

SOCIEDAD BÍBLICA BRITÁNICA Y EXTRANJERA
(BRITISH & FOREIGN BIBLE SOCIETY)

AGENCIA DE ESPAÑA

22 de Febrero de 1930.

D. Miguel de Unamuno,
Salamanca.

Admirado maestro:

Con el adjunto recorte tengo la satisfacción de saludar a usted y desearle muchos años de fecunda acción sobre el espíritu de nuestros compatriotas.

Quizás pronto tenga oportunidad de ir a Salamanca y si V. se halla allí aún me gustaría mucho poder estrechar su noble mano.

Recientemente tuve muy gratas conversaciones acerca de Vd. con un profundo admirador escocés el Dr. Juan C. Mackay.

Muy devotamente suyo

Araujo

Unamuno vendrá a Zaragoza

El ilustre exrector de la Universidad de Salamanca, tiene propósitos de dar una conferencia en el Círculo Hispano-Francés de esta capital. Aunque circunstancias particulares del señor Unamuno le impiden fijar fecha para dar su conferencia, podemos asegurar que ésta no se hará esperar mucho.

La noticia de la próxima visita a Zaragoza del insigne Unamuno ha causado excelente impresión entre los socios del citado Círculo. Todos aguardan sus declaraciones con verdadera ansiedad, que no se verá defraudada seguramente.

El elemento intelectual de Zaragoza tendrá también ocasión de escuchar al doctísimo catedrático que se dispone a obsequiar a los socios del Círculo Hispano-Francés con los jugosos frutos de su privilegiada inteligencia.

6.- Borrador y carta de Atilano Coco. Otros documentos

Este joven evangelista se había encargado de la comunidad protestante de Salamanca en 1929. Con el levantamiento del general Franco fue detenido y encarcelado el 1 de agosto de 1936, cuando ya ocupaba el cargo de presbítero. El encarcelamiento produjo extrañeza en el reverendo Coco, pues no encontraba explicación para ser puesto en prisión. Pero no olvidemos que a la condición de protestante unía la de masón.

En tales circunstancias y aprovechando la amistad que le unía con Unamuno, Atilano ordenó a su esposa que acudiese a don Miguel para que éste se enterase de las razones por las que se le privaba de libertad.

Sobre la suerte de Coco y otros protestantes durante la guerra civil puede verse el trabajo de Juan Bautista Vilar, "Persecución contra los protestantes en la guerra civil española", en Historia 16, XII, núm. 138, octubre de 1987, pp. 11-18; y el de Guillermo Gortázar, "Los últimos románticos: misioneros protestantes en Castilla la Nueva durante la guerra civil", en Ayeres, I, núm. 2, noviembre de 1990, pp. 3-10.

A la gentileza de doña Enriqueta Carbonell, viuda de Coco, debo las fotocopias de un borrador de carta, fechado en la Prisión Provincial de Salamanca el 10 de agosto de 1936, y de una carta del 6 de septiembre del mismo año. En ellas el presbítero Coco expresa a Unamuno el agradecimiento por las gestiones encaminadas a conseguir su libertad.

He de hacer constar que la carta escrita en prisión fue publicada por Luciano González Egido en su libro Agonizar en Salamanca. Unamuno (julio-diciembre 1936) (Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 97).

Al borrador y a la carta siguen otros documentos epistolares: se trata de una carta-entrevista que hice llegar a doña Enriqueta Carbonell, mediante la intervención del reverendo Francisco Serrano, de Sevilla, y la respuesta a ella que ambos amablemente hicieron posible.

Prisión provincial de Salamanca 10-8-36

M. D. Miguel de Unamuno

Ilustre Señor: Sé que, a instancias de mi esposa, se ha preocupado Vd. por mi actual situación de detenido. Le doy las más cordiales gracias por esa deferencia hacia mí.

Hace ya diez días que estoy separado de los míos, apartado de los deberes de mi Ministerio Evangélico y aún no he podido saber el motivo de este extraño encarcelamiento. He llegado a pensar que en el fondo del asunto no haya otra cosa que mi condición de Presbítero de la Iglesia Reformada. ~~Por lo demás creo que se habrá invocado algún motivo que sirviera de~~.

De todos modos, repito mi gratitud por sus gestiones y espero en el Señor que podré ratificar de palabra este agradecimiento.

Prisión Provincial. 6 Septiembre - 36.

Sr. D. Miguel de Unamuno.
Ciudad.

Mi buen amigo D. Miguel: Por mi esposa sé las molestias que Vd. se está tomando con respecto a este extraño encarcelamiento del que soy objeto desde hace 38 días. Muy grave debe ser la causa para tenerme apartado de mi Ministerio Evangélico cuando todavía no sé si estoy a disposición de algún juez o del Comandante militar.

De todos modos le agradezco su solicitud. Mi esposa me ha dicho que ha estado Vd. en mi casa hace unos días. ¿Quizás espera Vd. encontrarme en ella? Eso sería un buen augurio para mí.

Bien quisiera volver a gozar de la libertad, pero me figuro que aquí se entra con demasiada facilidad para poder salir con la misma. Espero con impaciencia que acabe esta trágica lucha y estoy pidiendo constantemente a Dios en mis oraciones que todos los españoles depongan las armas y se amen como hermanos. Los primeros en dar el ejemplo hemos de ser los cristianos. "Ve y haz tú lo mismo" fué el mandato de Cristo a aquel doctor de la Ley que le preguntaba quién era su prójimo.

De nuevo repito la gratitud que siento por la deferencia que en esta ocasión memorable ha tenido para mí y mi esposa.

Luyo en el Evangelio

Atilano Coco

Rvdo. don Francisco Serrano

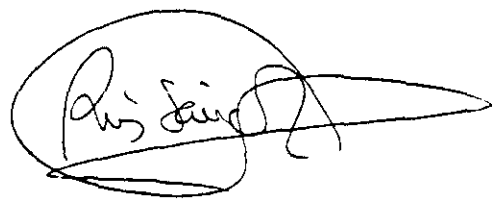
SEVILLA

Reverendo don Francisco Serrano: El reverendo Miguel de Olaiz me ha remitido a usted como intermediario de la carta-entrevista que pretendo hacer a la viuda de don Atilano Coco,y cuyas preguntas adjunto a la presente.

Sé que su avanzada edad puede resultar un gran inconveniente,por ello la gestión se hace más complicada y difícil.Le ruego ,pues,me disculpe y me excuse ante ella.

Le agradezco sinceramente su amable predisposición para hacer viable esta pretensión.En espera de los resultados de su mediación le saluda muy atentamente

José Luis Ríos



Madrid,19 de octubre de 1989

P.D. Si no tiene inconveniente,por favor,hágame constar la edad,el nombre y los apellidos de la Sra. viuda de Coco.

Esta es mi dirección:

C/ Sánchez Barcáiztegui, 40 , 9ºD,esc. izq.

MADRID_ 28007

Estimada señora:Me llamo José Luis Ríos y estoy trabajando sobre asuntos que guardan relación con la personalidad religiosa de Unamuno y en consecuencia con el protestantismo.He llegado a saber,por algunos detalles de Luciano González Egido en su libro Agonizar en Salamanca,que usted y su esposo don Atilano Coco tuvieron amistad con el insigne escritor.

Comentando el hecho con don Arturo Sánchez y con don Miguel Olaiz,me indicaron que usted podía ser un testimonio vivo y valiosísimo de que Miguel de unamuno acudía a veces al culto de la iglesia reformada de Salamanca.Como no hay constancia escrita de este hecho,o al menos yo la descononozco,me gustaría que hiciésemos valer su inestimable palabra para asentar definitivamente la realidad de los hechos de manera fehaciente.De este modo contribuiríamos además a hacer poco a poco la historia y la intrahistoria -palabra ésta tan unamuniana- de la Iglesia Reformada en España.

Por ello sería muy valioso y de gran utilidad que me respondiese a estas preguntas:

1.-¿Cómo entraron usted y su esposo en relación con Unamuno?O sea,¿de qué manera se produjo el conocimiento y se fraguó la amistad con don Miguel? Por razones religiosas seguramente,¿no es así?

2.¿Asistía con frecuencia a los cultos religiosos de la iglesia que pastoreaba don Atilano Coco?¿Dónde se encontraba entonces la iglesia?
Y a su casa¿asistía también con frecuencia,o esporádicamente?

3.-¿Recuerda usted si en esa asistencia a los cultos ocupaba siempre el mismo lugar? ¿Iba solo o acompañado de su esposa? ¿Charlaba con otros asistente una vez concluido el culto?

4.-Se podría delimitar cronológicamente la época en que asistía? ¿Hubo alguna etapa de más asidua frecuencia?

5.-¿Recuerda usted algún detalle particular,alguna conversación interesante,algún comentario o anécdota curiosos que guarden relación con la persona, con la vida espiritual o el pensamiento religioso de Unamuno?

6.-¿Tenía hecha su marido alguna opinión sobre el sentir religioso de su amigo don Miguel?¿Le consideraba protestante o muy cercano a esta creencia? ¿Llegó Unamuno a manifestar algo en esta sentido?.

7.-En tiempos difíciles,cuando su marido estaba ya en la cárcel usted acudió a Unamuno buscando ayuda¿Por qué acudió a él,por amistad o por la relevancia social del escritor y en consecuencia por el poder intercesor? ¿Cómo acogió él su solicitud?¿Llevó a cabo alguna gestión encaminada a la liberación de su esposo?

Estas y algunas preguntas más que ahora no se me ocurren pueden encontrar respuesta en usted.De antemano quiero agradecerle su colaboración.También sería muy provechosa cualquier otra noticia o referencia relacionada con este interesante asunto porque contribuiría a redondear la imagen religiosa de Unamuno y a establecer con mayor nitidez y precisión el grado de vinculación que mantenía con el protestantismo tanto en su vivencia externa como en el pensamiento reflejado en su obra.

Reciba un cordial saludo al tiempo que le reitero mis más expresivas gracias.

José Luis Ríos

-1.169-

Sevilla, 24 de febrero de 1990

Sr. D. JOSE LUIS RIOS
Sánchez de Barcáiztegui, 40, 9º B, esc. izq.
28007 Madrid.

Estimado señor Rios:

Tras pedirle disculpas por mi retraso en contestar su carta-cuestionario de fecha 19 de octubre pasado, y posterior llamada telefónica, paso a cumplimentar sus deseos, después de haber visitado a Dª Enriqueta Carbonell, viuda de Coco.

Como usted tendrá copia de dicha carta, pongo a continuación, y en el mismo orden, las respuestas de Dª Enriqueta a sus preguntas:

1.- Fue D. Adolfo Araújo, que solía ir a menudo por Salamanca, quien los presentó. El motivo de tal presentación, fue, sin duda, la simpatía religiosa.

2.- D. Miguel de Unamuno nunca asistió a los cultos. La iglesia estaba en el mismo lugar en que lo estuvo hasta ahora, aunque el edifico era otro.

No asistía a su casa. Tan sólo en una ocasión, y ello después de llevar D. Atilano un mes en la cárcel, se presentó D. Miguel una mañana. Al preguntarle Dª Enriqueta: "Don Miguel, ¿qué le trae a usted por aquí?", contestó: "Quiero ser el primero en darle la enhorabuena a Coco". La señora le dijo que aún estaba en la cárcel, a lo que D. Miguel dijo que había estado hablando con el Gobernador y que éste le había dicho que aquella misma noche (la anterior) iba a ser puesto en libertad.
Añade Dª Enriqueta: Fue la única vez que estuvo en casa, y ni se sentó.

3.- Respuesta negativa, a la vista de lo expuesto.

4.- Igual respuesta a la anterior.

5.- Dª Enriqueta contesta que "su marido sabría, pero ella no".

6.- Dice que "eso quedaría en el secreto de la amistad, y no lo sabe".

7.- "Acudí por mandato de mi esposo para rogarle se enterara del motivo de su detención". Dª Enriqueta dice que le consta que D. Miguel hizo todo lo posible, pero no sabe ante quien, y que no tuvo información al respecto.

Es todo lo que me ha dicho. No obstante, me dio dos fotocopias de cartas (una parece borrador, sin firma), dirigidas a D. Miguel de Unamuno por su esposo, fotocopias que le mando con la presente.

Confiando haberle complacido, aunque tarde, quedo su affmo. s.s.

PD. Como comentario propio, y a la vista de su pregunta nº 6, pienso que D. Atilano tenía a D. Miguel como cristiano, qunque sin calificativo, según se desprende de la carta fecha 6.9.36.

7.- Carta de Unamuno a los protestantes

Con esta carta ponemos fin a las relaciones epistolares entre los protestantes y Unamauno. Es una carta de respuesta a la Unión de Jóvenes de Madrid, los cuales previamente le habían felicitado por el mensaje de un discurso que Unamuno había pronunciado en Valladolid el 3 de enero de 1915. El título del discurso es "La esencia del liberalismo". El tomo IX de las Obras completas recoge el extracto que del mismo habían publicado El Mundo, de Madrid, el 4 de enero de 1909, y El Mercantil Valenciano el día 5.

En la carta se constatan las preocupaciones espirituales de Unamuno, que ve en su pueblo una fe implícita y rutinaria por un lado, y una ramplonería entre los liberales por otro. Y en ambos modos de sentir denuncia Unamuno el lastimoso estado de conciencia religiosa.

Por lo demás, se advierte que Unamuno establece una clara separación entre la confesión de esos jóvenes y su propia posición religiosa, caracterizada, según reza la carta, por un persistente amor a la verdad y una búsqueda individualizada de la salvación personal.

La carta, dirigida a José Marcial Dorado, no es inédita, pero sí casi desconocida, por eso la rescatamos de la Revista Cristiana, XXX, núm. 705, que la publicó el 15 de mayo de 1909, pp. 133-134.

escucharle en una conferencia que habrá de celebrarse en el amplio local de una capilla, cuyo acto se anunciará previamente por medio de invitacion al efecto.

La obra de Juan R. Mott viene á ser en España algo así como la integracion del movimiento reformista nacional, falto hasta hoy de esa nueva corriente de actividad que completa las ya arraigadas y provechosas que los obreros evangélicos vienen cultivando con celo y amor cristianos.

J. M.

LECTURAS DIARIAS

Andar como El anduvo. (1.ª Juan 2, 6.

¿Por qué han de imitar los cristianos á Cristo? Deben hacerlo por amor á sí mismos. Si desean disfrutar salud en cuanto á su alma – si quieren evitar la enfermedad del pecado y gozar del vigor que comunica la gracia al ir en aumento, — que Jesus sea su modelo. Por amor á su propia felicidad si quieren beber «purificados líquidos» (Is. 25, 6), si quieren gozar de comunion santa y feliz con Jesus, si quieren ser elevados por encima de las penas y molestias de este mundo, deben andar como El anduvo. No hay nada que le pueda ayudar tanto dirigirte al cielo con buena marcha, como él llevar la imágen de Jesus grabada en tu corazon para que dirija todos sus actos. Cuando por el poder del Espíritu has recibido facultad para andar con Jesus siguiendo sus huellas, entonces eres completamente feliz y bien conocido como uno de los hijos de Dios. Pedro, lejos de Jesus, está en malestar y peligro.

En segundo lugar lucha por ser semejante á Jesus por amor á la religion. ¡Ah! pobre religion, enemigos crueles te han disparado sus dardos envenenados, pero con todo eso tus enemigos no te han acarreado la mitad del peligro que tus amigos. ¿Quién causó esas heridas en tus manos hermosas? El que profesa ser religioso y nos da la daga florentina de la hipocresía. El hombre que con pretensiones penetra en el rebaño, no siendo en realidad otra cosa que un lobo vestido de oveja, perturba la grey mucho más que el leon que está fuera. No hay arma alguna que sea tan mortífera como el beso de Judas. Quienes profesan ser cristianos y no viven conforme á su profesion, perjudican el evangelio de Cristo más que el crítico irónico ó que el incrédulo.

Pero sobre todo, por amor á Cristo, imita su ejemplo. ¿Cristiano, amas á tu Salvador? ¿Es su nombre precioso para tí? ¿Defiendes su causa? ¿Quisieres ver que los reinos de este mundo llegan á ser suyos? ¿Es tu deseo verle á El glorificado? ¿Estás ansiando que almas lleguen á ser ganadas por El? Si esto es así, entonces imita á Jesus. Sé, tú una, «epístola» de Cristo, conocida y leida por todos los hombres.

Una carta de Unamuno

La Union Cristiana de Jóvenes Evangélicos de Madrid, conociendo los trabajos de carácter religioso, publicados en periódicos y revistas por el ilustre rector de la Universidad de Salamanca, artículos en los cuales se expresa una honda conviccion liberalmente cristiana, antiromana y antivaticanista, acordó, á raiz de la hermosa conferencia pronunciada por el sabio catedrático, en el Círculo Mercantil de Valladolid, felicitarle entusiasta y cariñosamente, por sus declaraciones contrarias al fanatismo y á la incultura religiosa que padecemos.

Unamuno ha contestado á los evangélicos españoles con estas sinceras expresiones, que merecen ser conocidas de todos los que admiran al ilustre y querido profesor:

«Sr. D. José Marcial Dorado.

Muy señor mio y compañero:

Quiero que comunique usted á los Sres. Fliedner, (D. Jorge, D. Juan y D. Teodoro), Vega, Thauss, Román, Larrañaga, Gijon, Arenales, Rodríguez, Gener, Oviedo, Jover, Santos, Navas, Casarrubios, Torres, Müller, Araujo (D. Adolfo y D. Carlos), Zimmermann, Maron y Sánchez, que con usted firmaron la carta que la Union Cristiana de Jóvenes Evangélicos de Madrid me dirigió el mes pasado, cuán agradecido estoy al aliento que con ella me prestan para seguir peleando por la libertad de la conciencia cristiana.

Sean cuales fueren las diferencias doctrinales que puedan separarnos hay una cosa que nos une, y es el comun amor á la verdad y á la sinceridad y el deseo de hallar por nosotros mismos, sin más ayuda que la de la gracia divina, el camino de salud.

Me imagino lo que ustedes tendrán que luchar en su empresa de despertar el íntimo sentido cristiano del pueblo español, y, sobre todo, porque se les tildará, de seguro, más que de herejes, de extranjerizantes, como si el cristianismo mismo hubiese nacido aquí y no fuera una luz venida de otro pueblo y arraigada en éste.

Mi labor—por ahora al menos—no se dirige á establecer afirmaciones dogmáticas que, además, no son quién para hacerlas, sino á excitar á mis compatriotas á que piensen y piensen en serio y con el corazon, no sólo con la cabeza, y librándose de prejuicios y de autoridades pura y exclusivamente humanas, en el problema que más debe preocuparnos á todos: el del fin último de la vida. La horrible indeferencia y la rutina que á este respecto reinan me contristan. De un lado la horrenda fe implícita, la del carbonero, y el rutinario pragmaticismo católico romano y de

-1.171-

otro la más chata ramplonería de eso que se llama libre pensamiento, y no suele ser ni pensamiento ni libre.

Tengo observado en mis excursiones, que cuando al dirigirme á un público *avanzado* interpretan algunas de mis afirmaciones, *entendiéndolas mal, como negacion de otra vida* y de la inmortalidad del alma, rompen á aplaudir, y este aplauso no significa aprobacion al hombre animoso que pone el amor á la verdad, por dolorosa que sea, sobre el apego á dulces consuelos tradicionales, sino es como si dijeran: «¡Bien, *muy bien!, no queremos otra vida; nos basta con ésta*». Y si el no creer que haya Dios é inmortalidad puede ser respetable, el no querer que los haya es repugnante. Y pienso quién ha traido á tanta gente á tan lastimoso estado de conciencia y á tal falta del resorte íntimo de la vida y de *lo único* que hace á un pueblo vivir vida noble y humana.

Y basta.

Les repito mi gratitud. No rechazo el aplauso y la simpatía de nadie que con nobles propósitos me los brinde. Ustedes tienen una labor que cumplir, yo otra; pero como ustedes y yo llevamos cada cual la nuestra, puesta la vista en lo más alto, es seguro que concurren á un resultado comun. De Dios depende éste.

Le saluda con toda simpatia su afectísimo,

MIGUEL DE UNAMUNO.

Los principios evangélicos en los paises latinos

Discurso pronunciado en la Asamblea de la Alianza evangélica por el profesor Giovanni Luzzi D. D.

(CONCLUSION)

En Francia el Evangelio está *en relacion con las clases mejor educadas de la nacion*. Ha influido y está influyendo en el clero católico-romano, que en aquel país está mejor instruído que en las demás naciones latinas; ha penetrado aun en el Parlamento y el Gobierno y está llamando la atencion general *por medio de una* buena y poderosa literatura religiosa.

Si en España los resultados no son tan visibles como en Italia y Francia, no es por falta de obreros celosos, concienzudos y adnegados, sino que se debe al infeliz ambiente que los rodea y *que no* necesito describiros.

Otros hermanos han venido acá para daros cuenta detallada de la obra de Evangelizacion que se lleva á cabo en esas diferentes comarcas. Permitidme, sin embargo, que aluda ligeramente á los obstáculos principales que el Evangelio encuentra *en esos países* y que *son comunes á todos los pueblos* de la raza latina.

La primera dificultad es esa desastrosa trinidad que se halla en

todas partes inseparablemente unida: ignorancia, superstícion y fanatismo

En cuanto á la ignorancia os bastará lo siguiente: «en Italia entre 33.476 000 habitantes tenemos 13 millones no instruidos, y en España de unos 19 millones de habitantes 65 *por 100 no saben ni leer ni escribir, mientras que esta nacion al mismo tiempo goza* de 43.328 sacerdotes católicos-romanos y 28.549 monjas [1]. No sólo los que se llaman cristianos, sino á todos los que tienen un sentido para lo que es hermoso, bueno y justo.

«La sangre de los mártires es la semilla de la Iglesia»; y si Dios permite que la sangre de los mártires sea derramada, ciertamente no quiere que sea vertida en vano. El testimonio del Evangelio nunca se extinguió completamente en los paises latinos; y la misma existencia de este testimonio *que no se ha mantenido vivo por obra de hombres, sino sólo por* la gracia de Dios, es una garantía, de que tambien las naciones latinas, serán herencia de Cristo en el dia y hora de la providencia de Dios».

III. Llego ahora á la parte tercera y última y pregunto: «¿Cuál es la actitud que las *condiciones* actuales católico romanas y evangélicas aconsejan á nuestro pensamiento evangélico para que triunfe el reino de Dios? Permitidme decir de una vez que en nuestras naciones latinas los principios religiosos que constituyen la fuerza real de toda empresa misionera que allí se realiza, son verdaderamente evangélicas por esta razon: *porque ó son la herencia* sagrada de los antepasados, que en estas mismas convicciones hallaron la fuerza para llevar la cruz, ó son los principios que nos han traido allende los Alpes ó allende el Océano, que pertenecen á la parte mejor de la iglesia, que es la iglesia misionera.

Sin embargo, estos principios se hallan en esta época enfrente de algunas necesidades nuevas, creadas en un lado por la actitud que ha adoptado el partido católico-romano moderno, y en el otro por las aspiraciones del pensamiento moderno científico y religioso.

En cuanto á nuestra actitud enfrente de las tendencias modernas en el catolicismo-romano mi convinccion es la siguiente: debemos tratar de comprender á esos sacerdotes, simpatizar con ellos y no tratar de obligarlos á salir de la iglesia de Roma. Nosotros, que hemos nacido en paises protestantes y de padres protestantes, no podemos formarnos una idea de lo que en realidad es el atavismo católico-romano, ni de cómo obra una conciencia que ha sido formada y educada en una atmósfera católica-romana; los que vivimos en Cristo y tenemos á Cristo viviendo en nosotros, no podemos comprender la tenacidad con que estos sacerdotes, que no han aprendido completamente á Cristo, se aferran á los principios de

[1] Las últimas estadísticas ofrecen mayor número.

-1.172-

8.- Unamuno con los protestantes en Salamanca

Además de las cartas presentadas, queremos terminar este apéndice de Unamuno con otro tipo de testimonio gráfico. No es de carácter privado o epistolar, sino social o público.

El día primero de julio de 1922 tuvo lugar un acto en la Casa del Pueblo de Salamanca para pedir libertad de conciencia. Fue promovido y organizado por los evangélicos, y otorgaron la presidencia a don Miguel de Unamuno. Tomaron parte en él Julio Caro, maestro evangélico de Villaescusa (Zamora); José Caraballo, director de España Evangélica; Fernando de Felipe, catedrático de la Normal; y Adolfo Araujo. El presidente Unamuno tuvo a su cargo el discurso final. No he encontrado recogidas en sus Obras completas las palabras pronunciadas en esta ocasión. Tal vez fuese un discurso con escaso o nulo apoyo textual. José de Castro, en España Evangélica del 6 de julio de ese año, reseñó todo el acto y resumió el discurso de los oradores, según vemos en las fotocopias que siguen.

ESPAÑA EVANGÉLICA

AÑO III. — NÚM. 128 | Madrid, 6 de Julio de 1922 | PRECIO: 15 CÉNTS.

POR LA LIBERTAD DE CULTOS

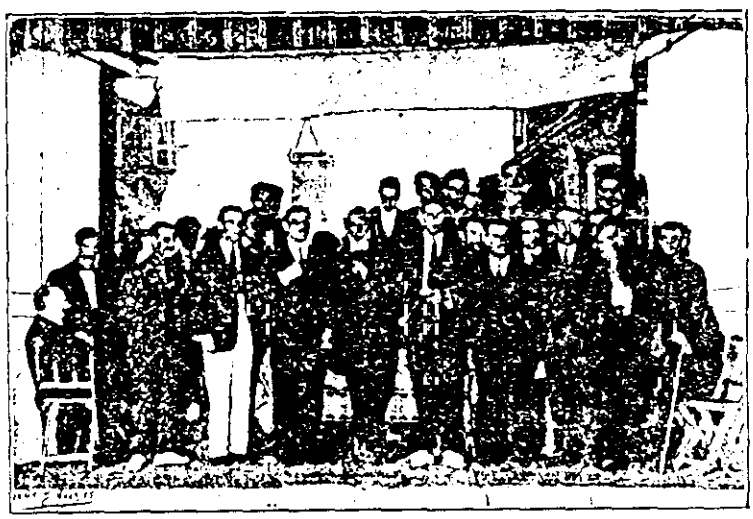
MITIN EN SALAMANCA

IMPRESIONES

Es *difícil poder recoger el espíritu*, con la premura que las circunstancias imponen, para describir las impresiones que el acto de Salamanca ha producido en quien, como el que escribe, ha sido, a la vez que modesto partícipante en él, un espectador realmente preocupado.

Hemos asistido a bastantes mitines por la libertad de cultos, asunto quizá que ha motivado más comicios de orden admirable y éxito patente que tema otro alguno. El mitin de Salamanca se ha distinguido por una seriedad, una nobleza, una altura de pensamientos y conceptos, debidas, sin duda, de una parte a la solemnidad del momento en que nos hallamos, y de otra a los apoyos desinteresados y generosos que a la causa se han dado en la ciudad salmantina y al ambiente que apoyos tales suele crear.

Cuando descendimos del tren y supimos por nuestros hermanos de Salamanca y por D. Julio Caro, de Villaescusa, que todos los preparativos estaban hechos: los pasquines fijados por las esquinas, el amplio local-teatro del Centro Obrero generosamente cedido, y dos oradores de talla en la ciudad dispuestos a elevar su voz en apoyo de la nuestra, pronto nos dimos cuenta de que el mitin estaba llamado a tener una significación muy característica. Además pudimos notar que a los acertados preparativos encomendados por la Alianza Evangélica Española a D. Julio Caro, se unía la entusiasta cooperación de la Iglesia y Sociedad de Esfuerzo Cristiano, de Salamanca. Todos se desvivían por contribuir al éxito del acto, y el elemento juvenil, con su celoso presidente a la cabeza, se multiplicaba en los mil menesteres de la propaganda.



Oradores y organizadores del mitin de Salamanca que ha presidido D. Miguel de Unamuno.

No era maravilla que el amplio salón estuviese materialmente lleno por una concurrencia que no bajaría de 1.000 personas, ni que entre ellas los evangélicos y sus amigos inmediatos diesen al público esa actitud de formalidad, respeto y atención, característica en nuestras reuniones.

Lo que el acto fué, la reseña siguiente lo da a entender tan bien como es posible en estas cosas. Un joven periodista de la localidad ha querido contribuir a la resonancia del mitin, relevando a los expedicionarios del agobio de tener que tomar notas del acto, además de pronunciar sus discursos. A las notas que él tomó con acierto hemos podido incorporar, por un cambio de impresiones posterior, detalles que a nosotros nos era más fácil recordar, y así ha resultado una reseña que, siendo bastante completa, da la impresión que el acto produce en persona de la profesión periodística, amiga nuestra, pero con juicio independiente.

Quizá, aun entrando en un terreno ya casi privado, no deberíamos dejar de consignar la gratísima visita que los oradores evangélicos y la comisión organizadora hicieron en la tarde del sábado al vicerrector de Salamanca, D. Miguel de Unamuno. Casi dos horas estuvimos deleitándonos con la viva y penetrante palabra del más hondo pensador de España. El maestro parecía dispuesto a dar lo mejor de su sabiduría y experiencia, olvidando bondadosamente la distancia algo larga a que podríamos seguirle en algunos de sus conceptos más sutiles. Nada de menudencias de política, sociología, filosofía o religión. Todo cosa noble y grande. Y por supuesto, todo dicho en un ambiente de libertad enteramente distinto del usual en las visitas a hombres llamados grandes sin serlo.

Creemos que esta nueva etapa de la campaña por la libertad de cultos se ha inaugurado bajo los auspicios más feli-

ces. ¿Será la etapa del triunfo, si no definitivo, preliminar? Dios lo sabe. Lo evidente es que una vez más hemos comprobado que el mensaje de libertad de conciencia se enlaza de una manera natural con muchas de las verdades que nuestro pueblo necesita oír, y sobre todo con la verdad fundamental del Evangelio: que Dios se acerca a cada alma humana en la Persona de Jesucristo, para salvarla y levantarla hasta sí.

ADOLFO ARAUJO.

EL MITIN

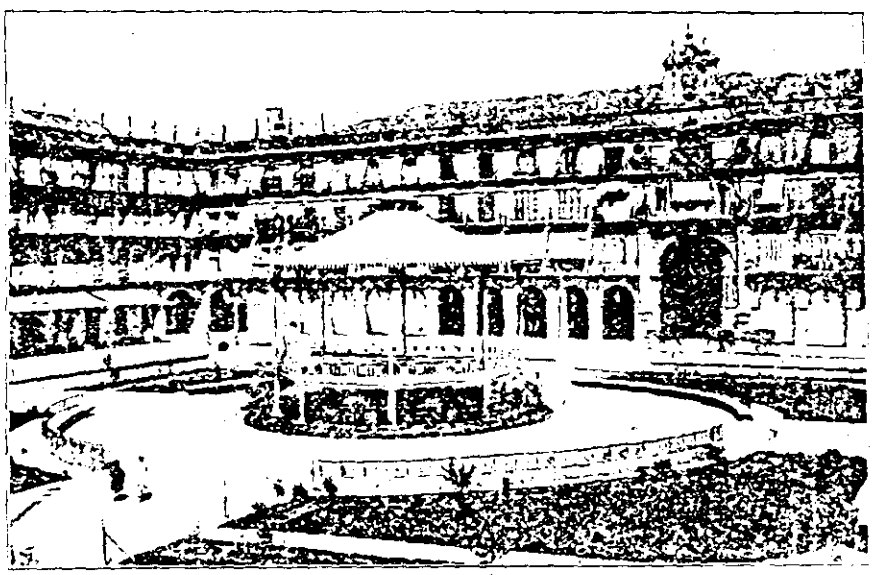
El día 1.° del presente se celebró en la Casa del Pueblo un importantísimo mitin por la libertad de conciencia.

El amplio local del Centro Obrero se encontraba totalmente ocupado por un público representativo de los diferentes sectores políticos de la capital.

D. Julio Caro, maestro evangelista de Villaescusa, dió principio al acto con breves, razonadas y elocuentísimas palabras, explicando la finalidad del mitin y cuán necesario es que los poderes públicos se ocupen en serio de resolver favorablemente la demanda que hace bastantes años viene haciendo la Alianza Evangélica Española por la libertad de cultos.

Acto seguido ofreció la presidencia al Sr. Unamuno, quien la aceptó gustoso, concediendo la palabra a D. José Caraballo, director de ESPAÑA EVANGÉLICA.

El Sr. Caraballo hace un elogio de la capital salmantina, a la que llama la Atenas española. Basándose en el incidente de la predicación del Apóstol San Pablo, en Atenas, dice que también en Salamanca se nota que la gente es muy dada a la religiosidad, pues abundan las iglesias; pero que igualmente se podría decir que el verdadero Dios es un Dios no conocido, ya que todos los símbolos e imágenes referentes a la Divinidad, no recuerdan la espiritualidad del Evangelio, sino más bien las tinieblas y sombra de muerte del paganismo. El Cristo tan frecuentemente representado no es el Cristo viviente de los Evangelios, sino un Cristo muerto y sin poder. No queremos — dijo —, destruir por destruir sino para inmediatamente edificar. Queremos sustituir el error por la verdad; la superstición por la espiritualidad; la opresión por la libertad. No hay razón alguna para que se niegue a las iglesias evangélicas los derechos que a manos llenas se otorgan a la Iglesia de Roma. Los adeptos de aquélla son ante el Estado tan ciudadanos españoles como los de ésta. A pesar de las dificultades que la atrasada legislación española ha opuesto a nuestra labor, proseguimos ésta seguros de que servimos la causa de la verdad y demandamos la cooperación de los elementos sanos entre los obreros y los intelectuales.



LA PLAZA MAYOR DE SALAMANCA

Habló a continuación D. Fernando de Felipe, catedrático de la Normal. He venido — dice — a tomar parte en este mitin por la libertad de conciencia por simpatía con el asunto. No todo ha de ser hablar de jornales y subsistencias; pero cabe preguntar, ¿dónde está la conciencia en nuestro pueblo? ¿Qué se puede decir de tantas contradicciones, e inconsecuencias en que caen los elementos todos de nuestra sociedad?

Refiriéndose al problema de Marruecos, dijo que allí se establecía la libertad de cultos a nombre de la civilización, cuando aquí se niega a nombre del salvajismo. Había, a su juicio, una cosa esencialmente simpática en el mitin y era la frase tan repetida «protestantes españoles». No deben los evangélicos avergonzarse de ser llamados así, pues en nuestra patria protestar es el primer deber y la honra mayor. Toda campaña sincera es simpática, porque ayuda a crear conciencia, que es lo que necesitamos. *(El orador fué muy aplaudido.)*

D. Adolfo Araujo, de Madrid, después de un cariñoso saludo a todos los reunidos, pasó a tratar del problema de la libertad de conciencia. Éste se plantea tan pronto como la religión es reconocida como algo esencialmente individual e íntimo, y por eso el mundo se va aproximando a una realización, cada vez más perfecta, de la completa libertad para toda convicción religiosa. Los países rezagados hablan todavía de tolerancia, palabra que, según el ensayista inglés Dismond es impropia de labios cristianos. «¿Quién soy yo — dice — para *tolerar* la convicción religiosa de mi hermano?»

La tolerancia pronto degenera en intolerancia, como ocurre ahora en Melilla, donde se ha clausurado una capilla evangélica, que había sido legalmente abierta.

Pedimos libertad de cultos para dignificar la ciudadanía española, y para que esa llamada leyenda negra (injusta, si se refiriese al pueblo de España, y justísima refiriéndose al absolutismo y la Inquisición) sea sustituída por la admisión de España entre los demás países libres.

Refiriéndose a las declaraciones tan tímidas de la concentración liberal, dice que si la libertad ofrecida ha de dejar la realidad cual ahora por desgracia está,

SUMARIO

Por la libertad de cultos: Mitin en Salamanca. ¿Acabaremos con las guerras? (Harry Emerson Fosdick). — Muchos problemas y una sola solución (Jorge Eichhorn). — De actualidad. — Información Evangélica. — *La conferencia de Copenhague.* — Interesante. — El fuero Católico. — Por los hambrientos rusos. — Escuela Dominical. — Anuncios.

más valdrá que no se otorgue. Los evangélicos españoles desean una libertad que liberte.

El Sr. Araujo, al terminar, fué muy aplaudido.

Después pronunció un largo e interesantísimo discurso D. Miguel de Unamuno.

Dijo que al ser invitado a tomar parte en este acto ni por un momento vaciló en decir que sí, pues de igual modo hubiese estado al lado de cualesquier otros ciudadanos para pedir la libertad. Ahora son los protestantes españoles quienes la piden, cuando quienes deberían pedirla son los católicos si se diesen cuenta de lo que es el sentimiento religioso. Ellos tampoco tienen libertad religiosa.

Hace poco recibió carta de un ex clérigo lamentándose que habiendo dejado de pertenecer como ministro y como fiel a la Iglesia Romana, la ley española le impidiese constituir legalmente un hogar y poder presentar como su esposa a la que es compañera de su vida. Si se dice que son pocos estos casos, hay que responder que basta uno solo para que la ley se reforme, pues es igualmente enorme para quien lo sufre.

En España la acción del púlpito no recae ordinariamente sobre cuestiones vitales y profundas. Se habla mucho sobre indumentaria y modas, y en cambio poco se habla contra el juego y contra los toros. Una de esas señoras, que cultivan el deporte de la beneficencia, dijo tan serena a un gobernador, al hacerle observar éste que no había fondos para caridad: «pues que se juegue». Mientras la gente se preocupa de juego o toros no piensa en cuestiones serias. Hay que ver la mentalidad que llega a adquirir un aficionado a toros: más córnea que las mismas astas del animal.

Alude a la retirada de los Evangelios de los kioscos de las estaciones, que él atribuye a la tontería de algún jesuita. La fama de listos que disfrutan es inmerecida, como lo prueba el fracaso de la Gran Campaña Social.

La gran ventaja de la libertad de conciencia es que ayudaría a crear conciencia, a que la gente se preocupe de algo serio, que luche consigo misma, que se pregunte, no para pasar el rato, sobre la razón de esta vida y la posibilidad de la otra. Estas son las cuestiones verdaderamente religiosas, y noten los obreros que todo movimiento de reforma social que la Historia registra ha ido acompañado de un movimiento religioso.

Muéstrase partidario de que sea obligatoria la enseñanza de la religión en los Institutos; pero ¡que se enseñe religión, y no lo que se hace hoy! Sin el conocimiento de las doctrinas que han tenido tan marcada influencia en la actual civilización no es posible conocer ésta. Dice que cuando las doctrinas religiosas afectan a asuntos vitales, como, por ejemplo, el calvinismo a la soberanía de Dios y la libertad humana, producen hondo efecto en el carácter, y así es cosa evidente que, bajo esa doctrina, se han formado los caracteres más recios y más ardientes defensores de la libertad civil y política.

Cuenta un precioso símil de unas gallinas que aprendieron a volar por las bajadas de dos aguiluchos a su corral, y dice que así, excitadas por los que sienten los problemas serios, las masas españolas recobrarán el vuelo que perdieron por su apatía.

Es imposible encerrar en una breve reseña todas las bellezas y enseñanzas de la larga disertación, que fué ruidosamente aplaudida.

El acto terminó en medio del mayor orden a las once de la noche.

JOSÉ DE CASTRO.

¿ACABAREMOS CON LAS GUERRAS?

VI. — Ya no es posible reconciliar la guerra y el cristianismo.

TAL reconciliación es imposible. Hemos llegado en este asunto al mismo trance que nuestros antepasados llegaron en cuanto a la esclavitud. Por un tiempo le dieron largas, la excusaron, transigieron con ella. Pero al fin llegaron a una bifurcación del camino, donde resultaba evidente que ya no podrían más reconciliar la esclavitud con la civilización cristiana. En cuanto a la guerra, hemos llegado a esta partición del camino.

No soy un pacifista teórico. No mantengo aislado de la realidad, como en el vacío, mi sistema de moral. Reconozco el lugar de la fuerza, y si es preciso de la fuerza acumulada, en menesteres donde otros métodos fracasan; pero la oposición a este aumento de grandes mecanismos guerreros, en mortal competencia unos pueblos con otros, aumento que terminará en un inevitable estallido destructor de los inmensos beneficios de nuestra civilización, no es asunto de pacifismo teórico, sino meramente de sentido común. Sólo un hombre ciego puede favorecer esta demencia organizada. Los hombres que saben lo que la guerra es, nos dicen lo que el mariscal Haigh dijo a un auditorio en Gran Bretaña: «El Evangelio de Cristo es la única esperanza social del mundo y la sola promesa de paz mundial. Os llamo a una cruzada, y no tal que tenga por fin la redención de una ciudad, por santa que sea, sino el libertar a todo el mundo del azote devastador de la guerra.»

Corre ahora de mano en mano el informe de nuestro general Tasker H. Bliss, últimamente jefe de Estado Mayor de nuestros ejércitos. Debe conmover nuestras conciencias. Es un hombre cuya misión es la guerra, que conoce bien lo que la guerra es y será, y he aquí que nos dice: «Cristianos, en nombre de Dios y por amor a la Humanidad, haced innecesaria la guerra.»

Digamos en voz alta lo que a menudo decimos en privado: que en nuestra vida y gobierno nacionales hay dos facciones. Una está bastante bien retratada en la persona de Mr. Harvey, nuestro embajador (no me atrevo a llamarle nuestro representante) en la corte de San Jaime, con su estrecho nacionalismo, con su insistencia en afirmar que hemos luchado en esta guerra sólo por fines egoístas, y que sin ideal o sentimentalismo hemos de conducir nuestra política internacional guiados sólo por motivos utilitarios. La otra facción está representada por hombres como Mr. Charles E. Hughes y mister Herbert Hoover, con su amplio horizonte, sus simpatías internacionales, su deseo sincero de la reducción de armamentos y de una sociedad de naciones que reduzca al mínimo las posibilidades de la guerra. ¿Cuál de estas dos facciones va a prevalecer? Esto depende por completo de la presión que ejerza la opinión pública. Yo creo que nunca ha habido en este país una oportunidad como la presente para que una inmensa ola de opinión pública, claramente expresada, decida un gran problema nacional.

¿Ha habido jamás en el mundo una nación colocada en circunstancias tan favorables como la nuestra para tomar la iniciativa? Nadie va a imaginar, si así lo hacemos, que nos guía el miedo. ¿Miedo de qué? Después de nuestra honrosa conducta en la última guerra, con nuestra superioridad no discutida en situación estratégica, con nuestra abundancia de hombres, ¿miedo de qué? Nadie tampoco va a suponer que no nos es posible ir al mismo paso en gastos guerreros que los demás. Todo el mundo sabe que podemos sostenernos en primera línea tanto como cualquier otro. Si los Estados Unidos se dirigen a la Gran Bretaña, a Francia y al Japón, y les dice: Señores, pongamos fin a esta ruinosa locura, que al fin hará se desplome sobre nosotros nuestra civilización, como se desplomó el templo de los filisteos cuando Sansón abrazó sus columnas; sentémonos en consejo y formemos planes para el desarme del mundo», todos sabrán que sólo había una razón

APENDICE IV. JESUS FERNANDEZ SANTOS

Incluimos en este apéndice la fuente que utilizó el novelista para narrarnos las dificultades de carácter legal que tuvieron que vencer los Hermanos de Ribera de Negrillos para dar comienzo a las obras de la capilla. Como expusimos en el capítulo III, dedicado a los personajes de Libro de las memorias de las cosas, Fernández Santos se sirvió de Cosecha española, escrito por Lidia B. de Wirtz y Winifred M. Pierce.

Sobre la construcción de la capilla, las emejanzas entre el texto de la novela y el de Cosecha española se pueden ver cotejando las páginas 86-89 de éste con las páginas 308-314 de Libro de las memorias de las cosas. Para facilitar esta compulsa adjunto fotocopias de las páginas citadas de ambos libros. Añado dos fotografías que atestiguan el actual estado exterior de las capillas de Jiménez de Jamuz y de Toral de los Guzmanes. Como dijimos en su momento, en ambas iglesias, principalmente en la de Jiménez, se inspiró Fernández Santos para describir la de Ribera de Negrillos.

el terreno a su nombre, pertenecía, según la ley española, a su viuda e hijos. El doctor de Wirtz obvió esta dificultad persuadiendo a la viuda a que ella hiciera testamento, legando el terreno a la misión con el propósito de que se edificara.

Lucha tenaz por la capilla de Marín

El sucesor del pastor Blamire, Cecil Hoyle, cuyo hermano, Ricardo Hoyle, estaba financiando el proyecto, apeló entonces al doctor de Wirtz a fin de que, valiéndose de su influencia en Madrid, tratara de conseguir lo que la ley reconocía como un derecho, pero que los opositores habían conseguido impedir hasta entonces. El primer paso debía ser la obtención de una declaración firmada por el alcalde y el Ayuntamiento de Marín, en el sentido de que el pueblo deseaba tener una capilla y escuela para el culto y la enseñanza protestantes. Pero con un cuerpo de concejales fuertemente influenciado por los jesuitas parecía haber pocas esperanzas de obtener un documento tal, sin el cual, sería inútil toda gestión en la capital.

Pero llegó una ayuda completamente inesperada, y en forma verdaderamente quijotesca. Don Pazos un joven abogado amigo, a quien llamaban "El rey de Marín", pudo conseguir la dimisión del Alcalde y el Ayuntamiento, y hacer elegir a otros de quienes estaba seguro de poder obtener la promesa de apoyar una moción referente al proyectado edificio. Cuando se les presentó, votaron unánimente en su favor, acogiéndo el proyecto por razones, tanto de orden religioso como industrial. Sólo faltaba obtener una copia legalizada para la presentación. Aquí los opositores vieron su última esperanza, y en su desesperación provocaron que ningún notario fuese a Marín sin el consentimiento de ellos. Habiendo cerrado la puerta de la oficina de los notarios, y aguardando la llave, fuéronse a comer seguros de que el doctor de Wirtz no podría llevar adelante el asunto. Y así pareció, por cierto, cuando al ir de uno a otro notario de Pontevedra, no pudo lograr inducir a ninguno a hacer el trabajo. Pero Dios desbarató maravillosamente los planes del enemigo, y al final halló un anciano que había sido olvidado por los emisarios oponentes. Deseándo sólo ganar unas pesetas, montó con el doctor en el carruaje que aguardaba, y a toda velocidad se dirigieron a Marín. Hallándo la oficina cerrada con llave y las ventanas firmemente atrancadas, el doctor de Wirtz la emprendió a puntapiés con la puerta, hasta abrirla, y poco después estaba en posición del documento oficial para presentarlo en Madrid.

Cuando los opositores descubrieron el fracaso de su plan, se pusieron furiosos e hicieron todo lo que estaba a su alcance para provocar una activa oposición del pueblo, pero con poco éxito, porque la mitad de la población era ya protestante de corazón. La doctrina evangélica se había además extendido sobre amplia zona más allá, a tal punto que se oyó exclamar al Arzobispo de Santiago: "Las montañas detrás de Pontevedra están literalmente acribilladas con esta maldita religión inglesa. Ello es debido a que los aldeanos van a Marín para los baños y se alojan en hogares protestantes".

Pronto el doctor de Wirtz estaba en camino hacia la capital, donde fue gentilmente recibido por el Primer Ministro Cánovas. Durante su ausencia, doña Lidia cayó enferma de gravedad, pero insistió en que no se lo comunicaran a su esposo, no fuera a verse tentado a regresar antes de cumplir su importante misión. Un día, don Justo, el Juez de Marín, le envió un mensaje instándola a que llamara a su marido de quien se decía, estaba en peligro de ser asesinado, "y entonces", agregaba el marrullero, "ni aún vuestro Cristo podría daros

-1.178-

el edificio". A pesar de su extrema debilidad, doña Lidia comprendió el ardid y exclamó: "El cuenta con el poder de Dios; por tanto sé que tendremos la capilla, y no enviaré a buscar a Don Luis".

Testificando al Primer Ministro

Mientras tanto, noche tras noche, el Dr. de Wirtz visitaba al Primer Ministro quien le concedía largas audiencias, desde las 23 hasta las 2 de la mañana, en una habitación privada de su residencia, hablando, no sólo del terreno, sino de toda clase de temas religiosos, que interesaban vivamente al escéptico pero ansioso Primer Ministro. Por teléfono, el Sr. Cánovas interrogaba al Gobernador de Pontevedra y una por una quedaban de manifiesto las ardides clericales. En un último y desesperado esfuerzo por conseguir su fin, los opositores afirmaron que el pueblo reclámaba el terreno para un mercado, pués su emplazamiento era tal que no había otro lugar que pudiera reemplazarlo para ese objeto. El Primer Ministro sugirió al doctor de Wirtz la compra de otro lote para la capilla, y él escribió a su esposa pidiéndole que lo buscara. Por ese tiempo ella estaba ya convaleciente, y se dedicó a la busca, encontrando otro solar por el cual dió una señal de diez libras esterlinas, comunicándole a su esposo.

Cánovas del Castillo defiende los derechos de los ciudadanos evangélicos

Volvieron a iniciarse entonces las conversaciones telefónicas nocturnas y el Primer Ministro dijo al partido clerical que el solar podía ser suyo por seiscientas libras, el precio que había pagado por ella el señor Blamire. La negativa de ellos a pagar fue el punto que decidió la cuestión en favor de nuestros amigos, pues perdiendo la paciencia ante conducta tan tortuosa, el

señor Cánovas emitió un real decreto en favor de los protestantes. Su anhelo constante era ser justo con todos; fijo en vano uno de sus primeros actos como ministro había sido redactar el artículo 11 de la Constitución que estipulaba: "Continuara la libertad de conciencia, y a todas las religiones les será permitido tener un local y predicar lo que consideren justo, con tal que den aviso de ello al alcalde del pueblo veinticuatro horas antes de comenzar sus servicios". Mientras el doctor de Wirtz estuvo ocupado en esta titánica lucha, que duró cuatro meses, sus cartas a su esposa frecuentemente contenían la recomendación: "Mantén a los cristianos orando mientras yo estoy en el frente de batalla", y durante todo ese crítico período, incesantemente se elevaron oraciones de todos los hogares evangélicos de Marín. Cuando el Primer Ministro entregó al doctor de Wirtz el documento definitivo, le dijo: "Don Luis, nada menos que esto podría servirle, porque todo el poder de Roma está contra usted. Empiecen ustedes a construir en seguida, no sea que sus enemigos procuren impedírselo". Siempre trató al doctor de Wirtz como a un íntimo y apreciado amigo. En cierta ocasión le dijo: "Roma me ha hecho ateo; pero quisiera tener una fe como la suya".

Victoria y tragedia

La victoria no fue sólo para Marín, sino para los evangélicos de todo el país, y muchos salones de culto se edificaron desde entonces sin obstáculos. Tan pronto como el doctor de Wirtz regresó a Marín, empleó a todos los que quisieran trabajar, fuesen hombres o mujeres, católicos o protestantes, llegando a más de doscientos los que se ocuparon en cavar los cimientos. Los pechos de los cristianos saltaban de júbilo, y muchos, incluso doña Lidia y sus hijos, acudieron a ayudar, simplemente por tener el gusto de dar una mano. Las

-1.179-

—Entonces es que son como los hippies...
—¿Pero qué dice usted?
—Perdone, pero, ¿no dicen que no van a la guerra?
La señora no responde, sólo le mira, y Arturo tiene que alejarse bien a su pesar. Y, sin embargo, Arturo no es tan tonto ni tan malo. Se le podría, se le debería explicar en qué consiste cada cosa, pero es dudoso que la misma señora lo sepa. Se le podría explicar que los Testigos no creen en la Trinidad ni en el infierno, cosas que probablemente a Arturo no inquietan, que no tienen templos, en lo cual coinciden con él y que, según Agustín, se reúnen una vez al año en lo que llaman «Salones del Trono». Pero la gente por lo que más les conoce es por eso de negarse a ir al ejército, a la guerra.
Entre los Hermanos, Arturo no tendría ese problema. Sí, Arturo podría llegar a ser un buen Hermano si no fuera tan inconstante, tan veleta. ¿Será Agustín así?
Sólo cabe esperar (ya espero, ya hace que espero, que le espero no sé cuantos años), esperar una carta, un aviso, una llamada, que Emilio al menos aparezca por aquí y explique, cuente algo. Esperar a que se vaya haciendo de día, a que se vayan marcando los bordes y rincones de las ventanas. Ya se ven, ya se notan, me levanto, pero no es que amanezca, es que hay luz en la casa, en el piso de enfrente. Me levanto casi a ciegas, tiritando. Tienen los visillos tan sólo corridos a medias. Se ve que el piso lo alquilaron al fin, que hay vecinos enfrente. Bueno; mejor, siempre es mejor algo de compañía.

Y la nieve fue huyendo, se hizo baba, espuma de la tierra, luego tierra misma y más tarde quedó solamente arriba, en la montaña solitaria. Los caminos seguían duros, con las huellas de hombres y animales impresos, moldeados en ellos,

pero ya el sol amanecía más fuerte y se hundía a la tarde menos tumbado en su carrera sobre el Páramo. Ya los negros muñones de las viñas iban perdiendo su escarcha plateada y los cansados brazos de los olivos desparramados por los bancales iban perdiendo el verdín con que Enero los velaba. Ya el río no arrastraba sus cristales de hielo y comenzaban a bajar por él las rápidas corrientes de lejanos neveros. Ya los hornos dejaban escapar su humo delgado y recto, cuando Sedano subía a la tartana rumbo a la capital, rumbo al tren de Madrid, para encauzar definitivamente el asunto de la capilla, de aquella diminuta iglesia que Cecil y él pensaban alzar por vez primera en las tierras del Páramo.
Ya antes fue precisa una declaración del pueblo en la que el mismo pueblo pidiera, o no se opusiera al menos, a tal obra, pero el pueblo, en realidad, era el Alcalde, y en tanto que el Alcalde no cambió, nada se pudo hacer, ni siquiera a través del embajador inglés en la otra capital, en la del Reino.
Pero aquel mes que se llevó la nieve, barrió también al Alcalde y trajo otro nuevo. «Ahora es la ocasión apropiada» —dijo Sedano como quien planea una operación militar, y pidiendo la tartana, se fue en ella en busca de una opinión favorable a su proyecto. Y la opinión favorable en la pequeña capital la obtuvo. La votación había sido favorable a la capilla, pero él necesitaba una copia ante notario de que el pueblo aceptaba, y todos los notarios se negaban a ello. Sólo uno, viejo ya, se decidió a marchar con Sedano a la oficina que encontraron cerrada, vacía.
—Y ahora, ¿qué me dice usted?
—Le contesto que vamos a abrirla.
—No irá a decirme que trae también la llave.
—Sí señor, tiene razón, la traigo.
Y ante los ojos divertidos, incrédulos de aquel viejo notario olvidado, Sedano descargaba una y otra vez todo el peso

-1.160-

de su cuerpo sobre la cerradura no muy fuerte de la puerta. Y cuando, al fin, las hojas cedieron, le invitó a pasar.

—Adelante. Ya puede hacer usted tranquilo su trabajo.

Y el anciano notario lo llevó a cabo, tal como había venido: un poco solemne, un poco curioso y, también, un poco divertido.

—No sabe usted lo que ha hecho por el triunfo del Señor —había exclamado Sedano, con la copia del acta en la mano.

—Pues no lo sé, es verdad. Yo sólo sé que cumplo con mi oficio.

—De todos modos, sepa que nuestra Comunidad se lo agradeceremos siempre. Cuente usted conmigo, con nosotros, para lo que quiera, para cualquier cosa que necesite.

—Bah, no tiene importancia, créame. En realidad, a mi edad ya no hacen falta demasiadas cosas y dentro de unos años me imagino que necesitaré menos todavía. Yo me atengo a lo que siempre me guió en mi vida y mi carrera, a lo que la ley me dicta y me ordena mi conciencia. Por eso he venido con usted —le tendió la mano—. Ya sabe dónde me tiene, y que tenga mucha suerte en Madrid, porque allí las cosas —miró la puerta en el suelo, con las bisagras rotas— resultan más difíciles.

Y siempre recordaba aquellas palabras, cuando, tras tantos días de esperar, llegó por fin a presencia del Primer Ministro. Antes vinieron semanas de esperar y desesperar, de escuchar largos, complicados discursos en el Senado. Discursos que jamás entendía, unas veces por falta de interés y otras porque realmente no estaban a su alcance. Y siempre, igual esperanza: quizás en los pasillos, puede que en el buffet, o mejor en la biblioteca. Pero siempre aparecía lejano, visto desde allá arriba, desde aquellos asientos escalonados como los gallineros de los teatros, o desde la tribuna de los periodistas, con su barandilla blanca y dorada, también parecida a la de los teatros. Allí, en cambio, le era preciso aguantar de pie porque los otros, los periodistas, con sus blocs y sus lápices, lo acaparan todo, se notaba que estaban en su casa, a veces tan ausentes como él y otras dejando resbalar el lápiz a todo cuanto daba de sí la mano, arañando, hoja tras otra, que a saber si luego eran capaces de descifrar en el periódico. Y abajo, en aquellos dos grandes bancos azules: uniformes brillantes, lustrosas levitas y algún cardenal u obispo romanista, vestidos de rojo, a ambos lados de la mesa de taquígrafos. Era aquello como en la capilla, pero más solemne, todo más rico con su rojo y pomposo dosel y la tribuna pequeña para los discursos. Todo era parecido a la capilla, una capilla grande, en cuyos muros, en vez de letreros con citas del Antiguo Testamento, había nombres de famosos personajes que él nunca conocía. Y era también diferente en los palcos, grandes, como para ilustres personajes, tal vez reyes, príncipes o embajadores, y las otras filas de asientos de caoba, no tapizados de azul sino de rojo, como índice de distinta jerarquía. Una mezcla de capilla y teatro, de los dos tenía un poco, porque a veces los discursos era plácidos y a veces se encrespaban acabando súbitamente en una frase, como el final de un acto.

Mientras tanto, las cartas de Cecil llegaban puntualmente: «No te preocupes. Todos estamos bien, todo marcha lo mismo, no desesperes», y él, aunque siempre tranquilo, perdía cada día un poco de esperanza, convenciéndose al tiempo de la poca influencia que allí, en la capital, tenían los Hermanos.

Y, sin embargo, cierto día, allí estaba el Primer Ministro en persona tras su mesa, de un color que recordaba a la otra del Senado, con su piel verde rodeada de dorada cenefa, con sus papeles, sus libros y legajos y un gran tintero de corazón azul, anclado en medio de un mar inmóvil de cristal transparente.

—Siéntese, por favor.

Un secretario había acercado lo que debía ser el expediente de su asunto y, al primer vistazo, se veía que ya estaba enterado. El secretario había quedado a un lado, en la penumbra de aquella luz, de la pantalla verde que hacía parecer aún más pequeño de lo que era en realidad el despacho. Allí estaba archivado todo en perfecto orden: la compra del terreno, cartas, declaración, protestas, declaración legalizada por el viejo notario.

—Usted conocerá seguramente el artículo once de la Constitución.

—Sí señor —respondió, lamentando errar el tratamiento.

—Dice: «Continuará la libertad de conciencia, y a todas las religiones les será permitido tener un local y predicar lo que consideren justo con tal de que den aviso de ello al Alcalde del pueblo, veinticuatro horas antes de comenzar el servicio».

Bien, todo aquello no tenía mucho que ver con su empeño de levantar la capilla pero debía ser como un preludio por parte del Ministro, seguramente un buen comienzo de aquella serie de entrevistas nocturnas, siempre a última hora de la noche, ya pasadas con holgura las doce.

—Quiero decir que este Gobierno —había continuado en el mismo tono solemne que allá lejos, en el Senado— está dispuesto a mantener la Constitución a todo trance.

Apenas un leve ademán y ya su secretario alzaba el brazo abocinado del teléfono pidiendo conferencia oficial con aquella lejana ciudad de donde Sedano saliera ya hacía casi mes y medio.

Allí acababa aquella entrevista primera que luego habría de prolongarse en otras noches semejantes hasta llegar a conseguir el definitivo documento.

En tanto, los largos y monótonos días se sucedían como si fueran años, tan despacio venían. Sedano los llenaba con visitas a otros Hermanos y, cuando éstas se acabaron (tan

pocos eran en la capital), asistiendo a los cultos de otras Iglesias supervivientes de la Segunda Reforma. Así los Evangélicos con su iglesia en la calle Leganitos y su escuela en la de Valllermoso, en las afueras de la capital, en pleno campo, entre eriales y desmontes, lo mismo que si estuviera en pleno Páramo, aunque aquí, al menos, había un tranvía para llegar hasta ellos.

Del Páramo llegaban siempre las mismas cartas, idénticas noticias: que oraban cada día por el éxito de la negociación, que no cejara, que seguían esperando con la fe puesta en él y en el Señor, y que seguían dispuestos a esperar cuanto hiciera falta. Mas a pesar de aquellos ánimos de Cecil, un día, o mejor una noche, el Ministro le tendió por encima de la mesa, bajo la verde tulipa, una carta. Por su gesto daba la impresión que allí concluía definitivamente la gestión.

«Ha llegado a noticia de S.S. y Rmo. el Obispo mi señor, que por orden de ese Ayuntamiento se está construyendo un cementerio civil junto al católico dejando *sólo un pie de distancia* de la pared del uno a la pared del otro. En su virtud, me encarga que le diga a usted como lo hago de su orden, que luego reciba esta comunicación, proceda a separar el susodicho cementerio civil del católico a la distancia que mandan las leyes; advirtiéndole que, de no ser así, inmediatamente pasará el asunto a tribunales y se tomarán contra usted otras medidas (excomunión en puertas) que le sean muy sensibles, cosa a la que esperamos no dé usted lugar. Dios guarde a usted muchos años.»

Detrás vino la fecha y al final un suspiro de alivio, porque la carta no estaba dirigida a él sino al Alcalde de un Ayuntamiento cuyo nombre ni siquiera conocía. Cuando alzó los ojos vio que el Ministro, por primera vez y aunque poco, sonreía.

-1.182-

—Sí; es cierto que no va dirigida a usted, pero se la he hecho leer para que vea cómo están las cosas. Este asunto de los enterramientos civiles es en estos momentos uno de nuestros mayores quebraderos de cabeza.

Por un momento parecía que la distancia entre los dos, por encima de la mesa de caoba, se hubiera reducido y también por ello quizá se le notaba al Ministro como más cansado y, quizá por culpa de la doble tulipa verde, además de cansado, envejecido.

—Bien, hoy no tengo más noticias para usted.

Entonces ¿para qué le llamaba, a qué le hacía ir hasta allí? Quizás él también necesitaba compañía a esas horas tan poco comunes, tan raras, tan extrañas, quizás aquellas largas conversaciones telefónicas, atento a la negra bocina, resultaban para el Primer Ministro una forma especial de descansar.

Mas para él los días eran ya insoportables de tan largos, sin apenas otra cosa que hacer salvo escribir puntualmente a Cecil. «No importa —respondía invariablemente en cada carta—. No te preocupes por mí y continúa en tu puesto. Aquí seguimos trabajando y orando por el triunfo de tu empresa, que es la de todos, del Señor, la nuestra.»

Y un día, al entrar en el despacho del Ministro, en la penumbra verdosa de siempre, le descubrió esta vez en pie, con algo como un papel escrito en sus manos. Con sólo verlo supo que allí acababan sus días en la capital, su espera unas veces incierta y otras francamente aburrida a pesar de sus paseos por la Puerta del Sol y Alcalá, hasta ese parque tan lleno de niños y de hermosos árboles sobre todo, que daban ganas de arrancar unos cuantos y plantarlos en el Páramo y también en el solar donde ahora iba a alzarse la capilla.

—Tenga —le tendía el documento el Ministro—. Ahora lo demás depende de usted. Y le aconsejo que se dé la mayor prisa posible.

La mayor prisa posible, el tren, toda una noche intentando dormir —él, que dormía siempre—, como si fueran a robarle aquel precioso documento del bolsillo. Era absurdo, pero si perdía aquel papel, ¿quién sería capaz de volver a molestar al Ministro?

Cuando el alba fue naciendo más allá del cristal, nacieron con ella sombras, perfiles, como huidizas telas de arañas que corrían. Ahora que cada golpe brusco del vagón en las curvas o el escándalo sordo, amenazante de los puentes metálicos, le acercaban a Cecil, sentía en sus huesos y en su carne maltrecha cómo se iban aflojando las fuerzas, cuánto pesaba, cuánto debía valer el documento aquel, que así le devolvía de la capital, cuánto era su deseo de volver a casa, de abrazar a Cecil, de charlar con ella hasta la amanecida, contarla su aventura y al mismo tiempo sentirla cerca, oído contra oído, boca con boca, sentir, palpar aquella suave ropa, aquel cuerpo tan leve hasta ir callando en otro amanecer como éste cuando la soledad, el vacío de la alcoba, se fueran llenando de ella, de su cara y sus manos tal como el Libro dice: «Dando el nardo su olor y el amor un manojo de mirra entre sus pechos».

El tren, la tartana o un caballo. La tartana de siempre y la villa que quedaba a sus espaldas con el repicar temprano de sus iglesias.

Y al fin, cruzando el paso a nivel que quizás era el del mismo tren que le trajera, allá estaba la montaña pelada, oscura otra vez, salvo su copete blanco.

—Allí, allí cerca es —le había explicado, aún a sabiendas de haberlo hecho antes.

—Sí; ya lo sé. No se preocupe. Todos le conocemos. Es el pueblo de los protestantes.

—Bueno, es que hay alguno otro más en la provincia.

—Eso sí que no lo sabía, ya ve.

—Hay por lo menos tres. Aparte de la capital.

—¿De qué capital?

Capilla de Jiménez de Jamuz: "Es como un dado de paredes ocres, rematado por una pequeña cúpula".
"Una valla cubierta de pequeños tejadillos".
"Tiene también un balconcillo breve de madera mirando al campo" (p.7). (1988)

Tapia semiderruida del jardín de la capilla de Toral de los Guzmanes. (1988)

BIBLIOGRAFIA

I. MANUALES, CATALOGOS Y REPERTORIOS BIBLIOGRAFICOS

BIBLIOTECA dramática, colección de comedias representadas con éxito en los teatros de Madrid, Madrid, Imp. de Vicente Lalama, 1846-1871, 33vols.

CATALOGO general de la Librería Española e Iberoamericana, 1901-1930 (5 vols.); 1932-1950 (4 vols.), Madrid, Instituto Nacional del Libro Español, 1932-1965.

CATALOGO de obras del teatro español del siglo XIX, Madrid, Fundación Juan March, 1986.

CATALOGO de obras del teatro español del siglo XX, Madrid, Fundación Juan March, 1985.

CATALOGO general de las obras editadas por la Librería Nacional y Extranjera, Madrid, Librería Nacional y Extranjera, s.a.

CATALOGO de las piezas de teatro que se conservan en el Departamento de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid, t. II, Teatro moderno, Madrid, Blass S.A. Tipográfica, 1935.

CEJADOR Y FRAUCA, Julio, Historia de la lengua y de la literatura castellana, Madrid, Gredos, edición facsímil, 1972 (t. VII-XIV).

CHATHAM, James R., y McCLENDON, Carmen C., Dissertations in Hispania Languages and Literature, vol. Two, 1967-1977, Kentucky, University Press of Kentucky, 1981.

CHATHAM, James R., y RUIZ FORNELLS, Enrique, Dissertations in Hispania Languages and Literature. An Index of Dissertations Completed in the United States and Canada, 1876-1966, Kentucky, University Press of Kentucky, 1970.

ESGUEVA MARTINEZ, Manuel, La colección teatral 'La Farsa', Madrid, C.S.I.C., Instituto Miguel de Cervantes (Anejos de la revista Segismundo), 1971.

ESQUER TORRES, Ramón, La colección dramática 'Teatro Moderno', Madrid, C.S.I.C., 1969.

FERRERAS, Juan Ignacio, Catálogo de novelas y novelistas del siglo XIX, Madrid, Cátedra, 1979.

FRENZEL, Elisabeth, Diccionario de motivos de la literatua universal, Madrid, Gredos, 1980.

HIDALGO, Dionisio, Diccionario general de bibliografía española, Madrid, Imp. de las Escuelas Pías, 1962-1971, 7 vols.

KINDER, A. Gordon, Spanish Protestants and Reformer in the Sisteenth Century. A Bibliography, London, Grant and Cutler, 1983.

Literatura de habla castellana acerca de Lutero y la Reforma, Caracas, Acción Ecuménica, 1983.

PACI, Anna Maria, Manual de bibliografía española, Pisa, Universidad de Pisa, 1970.

PALAU y DULCET, Antoni, Manual del librero hispanoamericano, Barcelona, Librería Anticuaria de A. Palau, 2ª ed., 1948-1977, 28 vols.

SERIS, Homero, Manual de bibliografía de la literatura española, New York, Universidad de Syracuse, 1948, 2 vols.

--- Guía de nuevos temas de la literatura española, New York, The Hispanic Society of America, 1973.

SIMON DIAZ, José, Manual de bibliografía de la literatura española, Madrid, Gredos, 3ª ed., 1980.

SIMON PALMER, María del Carmen, "La mujer en el siglo XCIX: notas bibliogfráficas", en Cuadernos Bibliográficos, núm. 31, Madrid, C.S.I.C., 1974, pp. 141-198.

STREITER, Jochen, Libros en idioma castellano sobre la Reforma protestante, Caracas, Acción Ecuménica, 1986.

TEATRO, El. Colección de obras dramáticas, Madrid, Imp. de José Rodríguez, 1848-1885, 184 vols.

ZAMARRIEGO, Tomás (S.J.), Enciclopedia de orientación bibliográfica, t. II: Ciencias religiosas. Ciencias humanas, Barcelona, Juan Flors, editor, 1964.

II. AUTORES Y OBRAS ESTUDIADAS

ALAS, Leopoldo (Clarín), Diálogo edificante, en Doctor Sutilis (Cuentos), Obras completas, III, Madrid, Editorial Renacimiento, 1916, pp.173-180.

--- Mezclilla, Madrid, Librería de Fernando Fe, 1889.

--- Palique, edición de José María Martínez Cachero, Barcelona, Labor, 1973 (La 1ª ed., en 1893).

--- La Regenta, edición de Mariano Baquero Goyanes, Madrid, Espasa-Calpe (Selecciones Austral), 1984 (La 1ª ed., en 1884).

--- Solos de Clarín, Madrid, Alianza Editorial (El libro de Bolsillo), 1971 (La edición completa, en 1898).

ALARCON, Pedro Antonio, Obras completas, Madrid, Ediciones Fax, 3ª ed.,1968.

ALONSO, Damaso, Oscura noticia y Hombre y Dios, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 1959.

--- Poemas escogidos, Madrid, Gredos (Antología Hispánica), 1969.

ARAUJO CARRETERO, Carlos, La misión de fray Martín. Poema. Primera parte, Zaragoza, Tipografía de León, 1885.

ARDERIUS FORTUN, Joaquín, Justo el Evangélico (Novela de sarcasmo social y cristiano), Madrid, Historia Nueva, 1929.

ARIZA, Juan, Don Juan de Austria o las guerras de Flandes. Novela original española, Madrid, Imp. de Vicente Lalama, 1847.

BAROJA, Pío, Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1947-1951, 8 vols.

--- El mundo es así, Buenos Aires, Losada (Bilioteca Contemporánea), 3ª edición, 1961.

BASTERRA, Ramón, Obra poética, Bilbao, Publicaciones de la Junta de Cultura de Vizcaya, 1958.

BATLLO José, Antología de la nueva poesía española, Madrid, Ciencia Nueva (El Bardo), 1968.

BLASCO IBAÑEZ, Vicente, Obras completas, Madrid, Aguilar, 8ª edición, 1978, 3 vols.

BÖHL DE FABER, Cecilia (FERNAN CABALLERO), Obras, Madrid, Atlas (Biblioteca de Autores Españoles, CXXXVI, 1; CXXXVII, 2; CXXXVIII. 3; CXXXIX, 4; CXL, 5 ;),1961.

CABRERA, Juan Bautista, Poesías religiosas y morales, Madrid, Establecimiento tipográfico de Idamor Moreno, 1904 (en la portada, 1907).

CALDERON DE LA BARCA, Pedro, El alcalde de Zalamea. La vida es sueño, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 16ª ed., 1969.

CALVO ASENSIO, Pedro, Felipe el Prudente, drama en cinco actos, Salamanca, Imp. de José Atienza, 1864.

CALVO SOTELO, Joaquín, El proceso del arzobispo Carranza, Madrid, Escelicer (Colección Teatro, 680), 1971.

CAMBA, Julio, Obras completas, Madrid, Plus Ultra, 1948, 2 vols.

CAMON AZNAR, José, Hitler. Ariadna. Lutero, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 1969 .

CASALS, Pedro, Las hogueras del rey, Barcelona, Planeta, 1989.

CASTELAR y RIPOLL, Emilio, Tragedias de la historia. Santiaguillo el posadero. Crónica del siglo XVI, Madrid, Librerías de A. de San Martín, s.a., pero 1883.

CASTELLANOS y VELASCO, Julián, La luz del cristianismo. Narración histórica del triunfo de la Iglesia católica sobre las herejías de Lutero y Calvino, Barcelona, Juan de la Fuente Farrés, editor, s.a. [¿1889?], 2 vols.

CERVANTES, Miguel de, Don Quijote de la Mancha, II, edición de Juan Alcina Franch, Barcelona, Bruguera (Libro Clásico), 4ª ed. 1979.

COLOMA, Luis, Obras completas, con un estudio biográfico y crítico por Rafael María Hornedo, Madrid, Razón y Fe, 4ª ed., 1960.

CUNQUEIRO, Alvaro, Merlín y familia, Barcelona, Destino (Destinolibro), 1982.

CURROS ENRIQUEZ, Manuel, Obras completas, recopilación, introducción y notas por Carlos Casares, Madrid, Aguilar, 1979.

DELIBES, Miguel, Síntesis de historia universal y de la civilización, Valladolid, Imprenta Castellana, 1949.

--- El camino, Barcelona, Destino (Ancora y Delfín), 1950; y Barcelona, Destino (Destinolibro), 5ª edición, 1984. Cito por esta última.

--- Cinco horas con Mario, Barcelona, Destino (Ancora y Delfín), 1966.

--- USA y yo, Barcelona, Destino, 1966; y Destino (Ancora y Delfín), 1980. Cito por esta última.

--- S.O.S. (El sentido del progreso desde mi obra), Barcelona, Destino, 1976.

--- Dos viajes en automóvil, Esplugues de Llobregat, Plaza y Janés, 1982.

--- 377 A, madera de héroe, Barcelona, Destino (Ancora y Delfín), 1987.

DIEGO, Gerardo, Poesía española contemporánea (1901-1934), Madrid, Taurus (Temas de España), 6ª edición, 1972.

DIOS SANCHEZ, Juan de, "Soneto en memoria del inmortal Lutero", en La Luz, XLIX, núm. 1.017, noviembre de 1917, p. 166.

ECHEGARAY, José, La muerte en los labios, en Teatro escogido, Madrid, Aguilar, 1964.

ESPINA, Concha, Obras completas, Madrid, Ediciones Fax, 3ª ed., 1970, 2 vols.

--- El metal de los muertos, Madrid, Magisterio Español, 1969.

ESTEBAN, José, La España peregrina, Madrid, Mondadori, 1988.

FERNANDEZ Y GONZALEZ, Manuel, La esclava de su deber. Memorias de Antonio Pérez, Madrid, Guijarro, 1865, 2 vols.

FERNANDEZ SANTOS, Jesús, Libro de las memorias de las cosas, Barcelona, Destino (Ancora y Delfín), 1971.

FERNANDEZ SHAW, Guillermo, Carlos de España, evocación de una vida imperial, Madrid, Langa y Cía, 1958.

FLIEDNER, Federico, Cuadros de la vida de Felipe Melancton, en Revista Cristiana, XVIII, núms. 413-416, correspondientes al 15 y 31 de marzo y 13 y 30 de abril de 1897, pp. 71-75; 85-89; 102-107; y 117-121 respectivamente.

GANIVET, Angel, Obras completas, Madrid, Aguilar, 3ª ed., 1961-1962, 2 vols.

GARCIA LORCA, Federico, Obras completas, Madrid, Aguilar, 16ª ed., 1971.

--- Federico García Lorca escribe a su familia desde Nueva York y la Habana [1929-1930], edición de Christopher Maurer, en la revista Poesía, núm. 23-24, Ministerio de Cultura, diciembre, 1985. 151 pp.

GENER , Pompeyo, Ultimos momentos de Miguel Servet. Novela histórica, en El Cuento Semanal, I, núm. 39, 27 de septiembre de 1907.

--- Pasión y muerte de Miguel Servet. Novela histórica o historia novelesca con apéndices documentarios, París, Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas, s.a. [pero 1909].

GIMFERRER, Pedro, Arde el mar, Madrid, Ciencia Nueva (Colección el Bardo), 2ªed., 1968.

--- Poemas: 1963-1969, Madrid, Visor, 1979.

--- "Visiones desde Ginebra", en El País. Libros, 3 de marzo de 1985, p.5.

GIRONELLA, José María, La marea, Barcelona, Planeta, 5ª ed., 1963.

GONGORA, Luis de, Poesía, edición de José Manuel Blecua, Zaragoza, Ebro (Biblioteca Clásica), 1972.

GONZALEZ PEDROSO, Eduardo, Paulo el Romano, Madrid, Imp. de Vicente Lalama, 1855.

GORRIA AGUIRRE DE ZABALA, José, "Verá usted, señor canónigo", en VVAA, Antología de la poesía cristiana (siglos XII al XX), Tarrasa, Clie, 1985, p. 501.

GOYTISOLO, Juan, Señas de identidad, México, Joaquín Mortiz, 2ª ed., 1969 (La 1ª ed., de 1966. Cito por la 2ª).

--- España y los españoles, Barcelona, Lumen, 1979 (La 1ª ed., en 1969, fuera de España. Cito por la de 1979).

--- El furgón de cola, Barcelona, Seix Barral, 2ª ed., 1982 (La primera, en París, Ruedo Ibérico, 1967. Cito por la segunda).

--- Obra inglesa de Blanco White, Barcelona, Seix Barral, 3ª ed., 1982 (La primera, en Buenos Aires, Formentor, 1972. Cito por la tercera).

--- Coto vedado, Barcelona, Seix Barral, 1985.

GROSSO, Alfonso, Los invitados, Barcelona, Barral editores, 1978.

GUILLEN, Jorge, Aire nuestro. Homenaje, Barcelona, Barral editores, 1978.

GUTIERREZ MARIN, Claudio, Puede ser (Poemas de lo infinito), Madrid, Imp. de Miguel Pulido, s.a., pero 1921.

--- El silencio de los crepúsculos, Madrid, Imp. de Miguel Pulido, s.a., pero 1923.

--- Luz del camino (poesía mística), Madrid, Imp. de G. Hernández y Galo Sáez, 1924.

--- "Canto heroico a los primeros reformistas de España", en España Evangélica, VII, núm. 325, 15 de abril de 1926, p. 117.

--- "En el entierro de don Francisco de Paula y Ruet" [poema], en España Evangélica, VII, núm. 353, 28 de octubre de 1926, p. 348.

--- "En memoria de D. Manuel Carrasco" [poema], en España Evangélica, VIII, núm. 401, 29 de septiembre de 1927, p. 311.

--- "La libertad de cultos" [poema], en España Evangélica, XII, núm. 592, 4 de junio de 1931, p. 165.

--- Más vale casarse que quemarse. Libertad. El fantasma de sí mismo.El primer pecado, Málaga, Imp. Zambrana, s.a.

GUTIERREZ MARTIN, Arturo, Caraquemada, Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1973.

HERNANDEZ DEL MAS, José, Los secretos del protestantismo, Barcelona, Librería de Jaime Subirana, 1858, 2 vols.

HERRERA, Luis, "Un triunfo más " [poema], en Francisco Mateos-Gago y Fernández, Colección de opúsculos, III, Sevilla, Imp. y Lib. de los Sres. A. Izquierdo y sobrino, 1877, pp. 149-150.

JIMENEZ, Juan Ramón, Diario de un poeta reciencasado, edición de Antonio Sánchez Barbudo, Barcelona, Labor, 1970.

JIMENEZ LOZANO, José, El grano de maíz rojo, Barcelona, Anthropos (Ambitos Literarios), 1988.

LAFORET, Carmen, Mi primer viaje a USA, Madrid, Poesía y Prosa Popular Ediciones, 1985 (Antes se tituló Paralelo 35 , Barcelona, Planeta, 4ª edición, 1976. Cito por aquélla).

LEON, fray Luis de, Poesías, edición crítica por el P. Angel C. Vega, O.S.A., Madrid, Saeta, 1955.

LOPE DE VEGA, Félix, Arte nuevo de hacer comedias en este tiempo, edición y estudio preliminar de Juana de José Prades, Madrid, C.S.I.C., 1971.

LOPEZ ARANDA, Ricardo, Yo, Martín Lutero, Madrid, Julia García Verdugo, editora (La Avispa, núm. 9), 1984.

MACHADO, Antonio, Poesía y prosa, edición crítica de Oreste Macrí, Madrid, Espasa-Calpe y Fundación Antonio Machado (Clásicos Castellanos), 1ª ed., 2ª reimpresión (edición del cincuentenario), 1984, 4 vols.

MACHADO, Manuel y Antonio, Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1978.

MADARIAGA, Salvador, Don Carlos, en El toisón de oro y tres obras más, Buenos Aires, Sudamericana, 1940.

MAEZTU, Ramiro, Defensa de la Hispanidad, Madrid, Cultura Hispánica, 5ª edición, 1946 (La 1ª edición, en 1934).

--- Liquidación de la monarquía parlamentaria, Madrid, Editora Nacional, 1957.

--- Norteamérica desde dentro, Madrid, Editora Nacional, 1957.

--- El sentido reverencial del dinero, Madrid, Editora Nacional, 1957.

--- España y Europa, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 3ª edición, 1959.

--- Autobiografía, Madrid, Editora Nacional, 1962.

--- Los intelectuales y un epílogo para estudiantes, Madrid, Rialp, 1966.

--- Artículos desconocidos. 1897-1904, edición de E. Inman Fox, Madrid, Castalia, 1977.

MANTERO, Manuel, Poesía (1959-1971), Barcelona, Plaza y Janés, 1972.

MARTIN, Pablo, Martín Lutero. Drama, México, Casa Unida de Publicaciones, 1975, 16 pp.

MARTINEZ RUIZ, José (Azorín), Obras completas, introducción, notas, preliminares, bibliografía y ordenación por Angel Cruz Rueda, Madrid, Aguilar, 2ª edición, 1959-1963, 9 vols.

--- De Valera a Miró, Madrid, Afrodisio Aguado, 1959.

--- Madrid, Buenos Aires, Losada, 2ª edción, 1967.

MORAL, Concepción G., y PEREDA, Rosa María, eds. Joven poesía española, Antología, Madrid, Cátedra, 4ª edición, 1985.

MUÑIZ, Carlos, Tragicomedia del serenísimo príncipe don Carlos, Madrid, Preyson (Arte Escénico, 32), 1984.

NAVARRETE [y FERNANDEZ LANDA], Ramón de, tr., La noche de San Bartolomé de 1572, Madrid, Imp. de Vicente Lalama, 1848.

NAVARRETE y FERNANDEZ LANDA, Ramón de, Guillermo de Nassau o el siglo XVI en Flandes, drama original en cinco actos, Madrid, Imp. de Vicente Lalama, 1852.

NAVARRO GONZALVO, Eduardo, Juan de Leyden. Cuadro histórico dramático en un acto y en verso, Madrid, Imp. de J. Noguera a cargo de M. Martínez, 1874.

NUÑEZ DE ARCE, Gaspar, Discursos leídos en la pública recepción del Excmo. señor don Gaspar Núñez de Arce, Madrid, Imp. de T. Fortanet, 1876.

--- Obras dramáticas, Madrid, Biblioteca Perojo, 1879.

--- La visión de fray Martín, Madrid, Imp. F. Fortanet, 3ª ed., 1880. La primera, del mismo año.

--- Luther im spiegel spanischer poesie. Bruder Martin's vision nach der 10. Auflage der dichtung unseres zeitgenossen D. Gaspar Nuñéz de Arce im versmaas des originals übertragen von D. Joh Fastenrath, Leipzig, Wilhelm Friedrich, 1880.

OLONA GAETA, Luis, La reina Margarita, Madrid, Imp. de Vicente Lalama, 1848.

ORY, Carlos Edmundo de, La flauta prohibida, Madrid, Zero, 1979.

PALACIO VALDES, Armando, Obras completas, prólogo de Luis Astrana Marín, Madrid, Aguilar, 1959, 2 vols.

PARDO BAZAN, Emilia, Obras completas, edición original, Madrid, 1891-1923, 43 vols.

--- Obras completas:

Vol. I: Novelas y cuentos, estudio preliminar, notas y preámbulo de Federico Carlos Sainz de Robles, Madrid, Aguilar, 4ª ed., reimpresión, 1973.

Vol. II: Novelas. Cuentos. Teatro, estudio preliminar, etc. de Federico Carlos Sainz de Robles, 3ª ed., reimpresión, 1973.

Vol. III: Cuentos, Crítica literaria, introducción y bibliografía de Harry L. Kirby, Jr., Madrid, Aguilar, 1973.

--- La Tribuna, edición de Benito Varela, Madrid, Cátedra, 3ª ed., 1981.

PASO, Alfonso, Los demonios familiares, Madrid, Vassallo de Mumbert, editor, 1978.

--- Ocho preguntas a un monarca, Madrid, Preyson (Arte Escénico, 70), 1981.

PEDRAZA y PAEZ, Pedro José, Los hugonotes, Barcelona, Ramón Sopena, s.a. [circa 1920].

PEMAN, José María, Obras completas, Madrid, Escelicer, 1948-1965, 7 vols.

--- Poesía nueva de jesuitas, Madrid, C.S.I.C., 1948.

PEREDA, José María, Obras completas, estudio preliminar de José María de Cossío, Madrid, Aguilar, 8ª edición, 1964, 2 vols.

PEREGRINO, EL (Seudónimo), El sitio de Maestrick. Novela histórica, por el ---, Madrid, 1856.

PEREZ DE AYALA, Ramón, Obras completas, Madrid, Aguilar (Biblioteca de Autores Modernos), 1964-1969, 4 vols.

--- Troteras y danzaderas, edición, introducción y notas de Andrés Amorós, Madrid, Castalia, 1972.

--- Cincuenta años de cartas íntimas (1904-1956) a su amigo Miguel Rodríguez Acosta, edición de Andrés Amorós, Madrid, Castalia, 1980.

--- AMDG, edición de Andrés Amorós, Madrid, Cátedra, 1983.

--- Crónicas londinenses, edición de Agustín Coletes Blanco, Murcia, Universidad de Murcia, 1985.

PEREZ GALDOS, Benito, Obras completas, introducción, biografía, bibliografía, notas y censo de personajes galdosianos por Federico Carlos Sainz de Robles, Madrid, Aguilar:
Tomo IV: Novelas, 5ª ed., 1964.
Tomo V: Novelas, 7ª ed., 1970.
Tomo VI: Novelas. Teatro. Cuentos. Miscelánea, 5ª ed., 1968.

--- Episodios nacionales, introducción, biografía, etc. por Federico Carlos Sainz de Robles, Madrid, Aguilar (Obras Eternas), 2ª reimpresión, 1976. 4 vols.

--- Rosalía (¿1872?), edición de Alan Smith, Madrid, Cátedra, 2ª ed., 1984.

--- Cádiz (Madrid, 1874), Madrid, Alianza-Hernando, 1981.

--- Doña Perfecta (Madrid, 1876), edición de Rodolfo Cardona, Madrid, Cátedra, 1982.

--- Gloria (Madrid, 1877), Madrid, Editorial Hernando, 20ª ed., 1983.

--- Fortunata y Jacinta (Madrid, 1887), Madrid, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo), 1983, 2 vols.

--- Fortunata y Jacinta (Dos historias de casadas), edición de Francisco Caudet, Madrid, Cátedra, 1983, 2 vols.

PERRIN y VICO, Guillermo, Católicos y hugonotes. Drama en un acto y en verso, Madrid, Establecimiento tipográfico de M.P. Montoya y Cía, 1879.

QUEVEDO y VILLEGAS, Francisco de, Obras completas, estudio preliminar, edición y notas de Felicidad Buendía, tomo I: Obras en prosa, Madrid, Aguilar, 6ª ed., 2ª reimpr., 1974.

--- Poemas escogidos, edición de José Manuel Blecua, Madrid, Castalia, 1979.

RAMIREZ y LOSADA, Nemesio, Guillermo de Nassau o el siglo XVI en Flandes. Drama original en cinco actos, Madrid, Imp. de Albert, 1840.

REINA, María Manuela, La libertad esclava, Madrid, Ediciones Antonio Machado (Colección Teatral Autores Españoles), 1988 (Se estrenó el 29 de abril de 1987 con el título de Lutero o la libertad esclava. Fue premio Calderón de la Barca 1984).

--- "Algo más sobre Martín Lutero", en ABC, 21 de enero de 1987, p. 34.

ROMERO, Rafael (Alonso Quesada), Obras completas I, Poesía, edición y prólogo de Lázaro Santana, Las Palmas, Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, 1976.

--- Obras completas, VI. Prosa. Insulario, Idem, 1982.

--- Smoking-room (Cuentos de los ingleses de la colonia en Canarias), edición y notas de Lázaro Santana, Las Palmas, Ediciones Fablas, 1972.

RUBIO y ORS, Joaquín, Luter. Quadres historich-dramatichs en prosa i vers, Barcelona, Estampa de Jaume Jepús Roviralta, 1888.

SANZ Y SANZ, Mariano, Miguel Servet, un mártir de la ciencia, en Teatro y cine, vol. VIII, Madrid, Imprenta Egos, 1970.

SASTRE, Alfonso, Flores rojas para Miguel Servet, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1967. La segunda edición, en Barcelona, Argos-Vergara, 1982. Esta lleva una "Nota final" añadida. Cito por la segunda.

--- MSV (o La sangre y la ceniza, en Pipirijaina, Texto núm. 1, Madrid, octubre, 1976. La primera edición, en italiano y en 1967. Yo cito por MSV (o la sangre y la ceniza). Crónicas romanas, edición de Magda Ruggeri Marchetti, Madrid, Cátedra, 3ª ed., 1984.

SENDER, Ramón J., Obras completas , Barcelona, Destino, en publicación. El vol. III, de 1981.

--- Viaje a la aldea del crimen (Documental de Casas Viejas), Madrid, Imp. de Juan Pueyo, 1934.

--- Míster Witt en el Cantón, edición de José María Jover, Madrid, Castalia (Clásicos Castalia), 1987. La primera, en 1935. Cito por Castalia.

--- La tesis de Nancy, Madrid, Emesa (Novelas y Cuentos), 21ª ed., 1982. La primera, en 1962. Cito por la de 1982.

--- Nancy, doctora en gitanería, Madrid, Emesa (Novelas y Cuentos), 1981. La primera, en 1973. Cito por la de 1981.

--- Nancy y el Bato Loco, Madrid, Emesa (Novelas y Cuentos), 2ª ed., 1975. La primera, en 1974. Cito por aquélla.

--- Ensayos sobre el infringimiento cristiano, Madrid, Editora Nacional, 1975.

UNAMUNO, Miguel de, Obras completas, edición de Manuel García Blanco, Madrid, Escelicer, 1966-1971, 9 vols.

--- Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos, Prólogo del P. Félix García, Madrid, Esapasa-Calpe (Selecciones Austral), 1976 (La primera edición, en 1912. Cito por la de 1976).

--- "A la Revista Cristiana", en España, I, núm. 27, 29 de julio de 1915, p. 2.

--- La agonía del cristianismo, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 4ª ed., 1966 (La primera, en francés; en 1925. Cito por la de 1966).

--- San Manuel Bueno, mártir, Madrid, Castalia (Castalia Didáctica), 1984 (La primera, en 1930. Cito por la de 1984).

--- Cartas inéditas de Miguel de Unamuno, recopilación y prólogo de Sergio Fernández Larrain, Madrid, Rodas, 2ª ed., 1972.

UNAMUNO, Miguel de, y MARAGALL, Joan, Epistolario y escritos complementarios, prólogo de Pedro Laín Entralgo y epílogo de Dioniso Ridruego, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1971.

UNAMUNO, Miguel de, y ZULUETA, Luis de, Cartas 1903-1933, recopilación, prólogo y notas de Carmen de Zulueta, Madrid, Aguilar (Ensayistas Hispánicos), 1972.

VALERA, Juan, Obras completas, estudio preliminar de Luis Araujo Costa, Madrid, Aguilar, tres vols:
Vol. I, 4ª edición, 1958.
Vol. II, 3ª edición, 1961.
Vol. III, 4ª edición, 1958.

VALLE-INCLAN, Ramón María del, Obras completas, prólogo de Azorín, Madrid, Rivadeneyra, 1944, 2 vols.

--- Luces de bohemia, edición, introducción y notas de Alonso Zamora Vicente, Madrid, Espasa-Calpe (Clásicos Castellanos), 2ª ed., 1979.

VERDAGUER, Jacinto, Obres completes, Barcelona, Biblioteca Perenne, 3ª ed., 1949.

--- Antología poética, prólogo de Luis Guarner, Madrid, Aguilar, 1944.

VILGABEC, Arturo (anagrama de Víctor Balaguer), y ATHONNA, Cirilo (ads.), Los libertinos de Ginebra. Drama en nueve cuadros, Barcelona, Imp. y Lib. de la señora viuda e hijos de Mayol, editores, 1848 (Es una adaptación de Les libertins de Genève, de Marcos Juan Luis Fournier).

[VILGABEC, Arturo], Juan Calvino o los libertinos de Ginebra. Drama en cinco actos y en prosa, Madrid, Imp. de Vicente Lalama (Biblioteca Dramática de Vicente Lalama, vol. 27), 1861.

VILLENA, Luis Antonio, "Erasmo en la lucha", en ABC, 29 de noviembre de 1986, p. 34.

VVAA, Antología de la poesía cristiana (Siglos XII al XX) , Tarrasa, Clie, 1985.

III. OBRAS DE CRITICA LITERARIA

(Por tratarse de un trabajo tan amplio, sólo recojo las más directamente relacionadas con nuestro tema).

ALBERICH, José, Los ingleses y otros temas de Pío Baroja, Madrid, Alfaguara, 1966.

ALBERT, Concha, "María Manuela Reina. Su teatro inquieta las conciencias", entrevista en Telva, núm. 561, 2ª quincena de octubre de 1987, pp. 76-77.

ALBOR, Concha, Temas y técnicas en la narrativa de Jesús Fernández Santos, Madrid, Gredos (Estudios y Ensayos), 1984.

AMOROS, Andrés, Sociología de una novela rosa, Madrid, Taurus, 1968.

--- La novela intelectual de Ramón Pérez de Ayala, Madrid, Gredos (Estudios y Ensayos), 1972.

--- "Del epistolario de Ramón Pérez de Ayala a Miguel Rodríiguez-Acosta (cuatro cartas inéditas)", en Los Cuadernos del Norte, I, núm. 2, junio-julio de 1980, pp. 2-5.

--- "Introducción crítica", en Ramón Pérez de Ayala, Tigre Juan y el curandero de su honra, Madrid, Castalia (Clásicos Castalia), 1980.

--- "Introducción", en Ramón Pérez de Ayala, AMDG, Madrid, Cátedra, 1983.

AZANCOT, Leopoldo, "Más allá del ayer. Una novela histórica sobre Felipe II finalista del Planeta", en El País. Domingo. Libros, 19 de noviembre de 1989, p. 15.

BAQUERO, Gastón, "Ciro Bayo, el de la vida en fracaso, ¿no sería el triunfador verdadero?", en Papeles de Son Armadans, XV, núm. 45, 1959, pp. 283-308.

BAQUERO GOYANES, Mariano, "La novela española en la segunda mitad del siglo XIX", en Historia general de las literaturas hispánicas, V, al cuidado de Guillermo Díaz-Plaja, Barcelona, Barna, 1958, pp. 53-143.

BAROJA, Ricardo, "Los 13 últimos años de don Ciro Bayo", en La Estafeta Literaria, I, 5 de marzo de 1944, p. 17.

BARROS, Enrique F., "Don Ramiro de Maeztu y el sentido del dinero en la vida norteamericana", en Revista de Estudios Hispánicos, X, núm, 3, octubre de 1976, Alabama, pp. 323-343.

BARY, David, "El cancionero de Baroja", en VVAA, Pío Baroja, al cuidado de Javier Martínez Palacio, Madrid, Taurus, 1974, pp. 123-138.

BATES, Katharine Lee, Spanish Highways and Byways, New York: Mac Millan Company, 1900.

BECARUD, Jean, De la Regenta al "Opus Dei", Madrid, Taurus, 1977.

BENITEZ, Hernán, El drama religioso de Unamuno, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1949.

BERTOLO, Constantino, "Crítica hoy", en Leer, núm. 20, mayo de 1989, p.51.

BEYRIE, Jacques, Galdós et son mythe, II, Lille, Atelier, Reproduction des Theses Universitaires de Lille, 1980.

BLANCH, Antonio, "El grano de maíz rojo, Premio de la Crítica", Reseña, XXVI, núm. 196, junio 1989, p. 42/196.

BLECUA, José Manuel, "Valle-Inclán en la revista España", en Cuadernos Hispanoamericanos (Homenaje a Valle-Inclán, 1866-1966), LXVIII, núm. 199-200, julio-agosto de 1966, pp. 521-529.

BRAVO VILLASANTE, Carmen, Vida y obra de Emilia Pardo Bazán, Madrid, Emesa, 1973.

BUCKLEY, Ramón, Problemas formales en la novela española contemporánea, Barcelona, Península, 1973.

CAMON AZNAR, José, Perfil autobiográfico, Zaragoza, Publicación del Museo e Instituto "Camón Aznar", 1984.

CANSINOS-ASSENS, Rafael, Los judíos en la literatura española, Buenos Aires, Columna, 1937.

CARDENAL IRACHETA, Manuel, "El peregrino escritor don Ciro Bayo y de Segurola (1859-1939)", en Clavileño, núm. 17, 1952, pp. 33-38.

CARANDELL, Luis, "José Jiménez Lozano, un escritor de pueblo", en El Independiente, 21 de abril de 1989, p. 36.

CARO BAROJA, Julio, Semblanzas ideales, Madrid, Taurus, 1972.

CARO ROMERO, Joaquín, Jorge Guillén, Madrid, Epesa (Grandes Escritos Contemporáneos), 1974.

CARRASCO URGOITI, María Soledad, El moro de Granada en la literatura. Del siglo XV al XX, Madrid, Revista de Occidente, 1956.

CASALDUERO, Joaquín, Estudios de literatura española, Madrid, Gredos (Estudios y Ensayos), 3ª ed. aumentada, 1973.

CASARIEGO, Jesús Evaristo, "Recuerdos personales de Pérez de Ayala y repaso a su ideología", en Manuel Fernández Avello et al., Pérez de Ayala visto en su centenario (1880-1980). Once estudios críticos sobre el escritor y su obra, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1981, pp. 483-529.

CIRIZA, Marisa, Biografía de Pemán, Madrid, Editora Nacional, 1976.

COLETES BLANCO, Agustín, "Inglaterra y la novela de Ramón Pérez de Ayala", en Los Cuadernos del Norte, I, núm. 2, junio-julio, 1980, pp. 58-63.

CONTE, Rafael, "Juan Goytisolo desciende a los infiernos", en El País. Libros, 3 de febrero de 1985, p.3.

CORREA, Gustavo, "Los elementos bíblicos en la novela Gloria de Pérez Galdós", en Quaderni Iberio-Americani, IV, (Turín), 25 de octubre de 1960, pp. 1-8.

COSSIO, José María de, "El poeta Núñez de Arce", en Boletín de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, XXXV, núm. 11, 1959, pp. 31-81.

--- Cincuenta años de poesía española (1850-1900), Madrid, Espasa-Calpe, 1960, 2 vols.

DEBICKI, Andrew, Dámaso Alonso, Madrid, Cátedra, 1974.

DELGADO, Félix, "La muerte, tema constante en la obra de 'Alonso Quesada'", en Cruz y Raya, núm. 33, diciembre de 1935, pp. 67-82.

DELIBES, Miguel, "Reconocimiento de un gran escritor", en El Comercio, de Gijón, 22 de julio de 1989, p. 50.

DENDLE, Brian J., The Spanish Novel of Religious Thesis, Princeton University-Castalia, 1968.

DIAZ-PLAJA, Guillermo, La poesía y el pensamiento de Ramón de Basterra, Barcelona, Juventud, 1941.

DIAZ SANDE, J. R.,"Lutero o la libertad esclava. Borrón y cuenta nueva", en Reseña, XXIV, núm. 175, junio de 1987, pp. 14-15.

DOMINGO, José, "Problemática religiosa e histórica", en Insula, XXVI, núm. 294, mayo, 1971, p.5.

ELIZALDE, Ignacio, Personajes y temas barojianos, Deusto, Universidad de Deusto, 1975.

--- "Los curas en la novela de Galdós", en Actas del Primer Congreso Internacional de Estudios Galdosianos, Ediciones del Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria y Editora Nacional, 1977, pp. 269-290.

--- San Ignacio en la literatura, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca y FUE, 1983.

FERNANDEZ ALONSO, María del Rosario, Una visión de la muerte en la lírica española, Madrid, Gredos, 1971.

FERNANDEZ AVELLO, Manuel, El anticlericalismo de Pérez de Ayala, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1975.

FERNANDEZ AVELLO, Manuel, et al., Pérez de Ayala visto en su centenario (1880-1990). Once estudios críticos sobre el escritor y su obra, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1981.

FERNANDEZ CAMPOS, Gabino, "La Biblia de Unamuno", en Panorama Evangélico, núm. 39, marzo de 1983, pp. 6-8.

FERNANDEZ MONTESINOS, José, Pedro Antonio de Alarcón, Madrid, Castalia, 1977.

FERRATER MORA, José, Unamuno, bosquejo de una filosofía, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

FERREIRO, Celso Emilio, Curros Enríquez, Madrid, Ediciones Júcar, 1976.

FLYS, Miguel Jaroslaw, La poesía existencial de Dámaso Alonso, Madrid, Gredos (Estudios y Ensayos), 1968.

FOX, E. Inman, "Una bibliografía anotada del periodismo de Ramiro de Maeztu y Whitney (1897-1904)", en Cuadernos Hispanoamericanos, núm. 291, septiembre de 1974, pp. 528-581 (435 entradas).

--- "Estudio preliminar", en Ramiro de Maeztu, Artículos desconocidos (1897-1904), edición de E. INman Fox, Madrid, Castalia, 1977.

FUENTES, Víctor, "De la novela expresionista a la revolución proletaria: En torno a la narrativa de Joaquín Arderius", en Papeles de Son Armadans, XVI, núm. 179, febrero de 1971, pp. 197-215.

FUSTER, Joan, Contra Unamuno y los demás, Barcelona, Península, 1975.

GALINDO, Carlos, "María Manuela Reina, inventora de un diálogo que hubiera cambiado la historia", entrevista en ABC, 29 de abril de 1987, p. 93.

GAMALLO FIERROS, Dionisio, "Hacia un Maeztu total", en Cuadernos Hispanoamericanos, XII, núm. 33-34, septiembre-octubre de 1952, pp. 279-305.

GARCIA, Crisógono, "Lutero o la libertad esclava", en Religión y Cultura, XXXIII, núm. 159, julio-agosto de 1987, p. 438.

GARCIA, Félix (O.S.A.), "Prólogo-estudio" a Miguel de Unamuno, Diario íntimo, Madrid, Escelicer, 1970.

GARCIA CRUZ, Arturo, Ideología y vivencias en la obra de Juan Valera, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1978.

GARCIA PAVON, Francisco, "El problema religioso en la obra narrativa de Clarín", en Archivum, V, núm. 2-3, mayo-diciembre de 1955, pp. 319-349.

GARCIA POSADA, Miguel, "Ocho cartas inéditas: A su familia", en Trece de Nieve, 2ª época, núm. 1-2, Homenaje a Federico García Lorca, diciembre de 1976, pp. 59-64.

GARCIA DE LA TORRE, Manuel, Análisis temático de "El ruedo-ibérico", Madrid, Gredos, 1972.

GARCIA VENERO, Manuel, "Un 98 olvidado. Alma ibérica y estilo clásico", en La Estafeta Literaria, I, 5 de marzo de 1944, p. 17.

GASCO CONTELL, Emilio, Pemán, Madrid, Epesa (Grandes Escritores contemporáneos), 1974.

GIL, Ildefonso Manuel, "Las víctimas inocentes en Valle-Inclán", en Cuadernos Hispanoamericanos (Homenaje a Valle-Inclán, 1988-1966), LXVIII, núm. 199-200, julio-agosto de 1966, pp. 303-315.

GIRONELLA, José María, "José Jiménez Lozano, ensayista", en Cien españoles y Dios, Barcelona, Ediciones Nauta, 1969, pp. 283-298.

GOMEZ LOPEZ-EGEA, Rafael, "El Libro de las memorias de las cosas", en Arbor, t.79, núm. 305, mayo de 1971, pp. 101-106.

GONZALEZ CAMINERO, Nemesio, "Las dos etapas católicas de Unamuno entrevistas y documentadas por Benítez", en Razón y Fe, t. 146, núm. 656-657, septiembre-octubre de 1952, pp. 210-239.

GONZALEZ EGIDO, Luciano, Agonizar en Salamanca. Unamuno (julio-diciembre 1936), Alianza Editorial, 1986.

GONZALEZ MARTIN, Marcelo, "Lorca y la liturgia católica", en ABC, 26 de noviembre de 1989, p. 3.

GONZALEZ RUIZ, José María, La teología de Antonio Machado, Madrid, Marova, 1975.

--- "Antonio Machado, hombre de Dios", en VVAA, Homenaje a Antonio Machado, edición, introducción y nota bibliográfica de Juan J. Coy, Salamanca, Sígueme (Pedal), 1976, pp. 63-93.

GOYTISOLO, Juan, "¿Críticos o programadores?", en El País, 6 de junio de 1986, p. 38.

GRAU, José, "Jesús Fernández Santos. Libro de las memorias de las cosas", en Edificación Cristiana, núm 129, septiembre-octubre de 1988, p. 27.

GULLON, Agnes, La novela experimental de Miguel Delibes, Madrid, Taurus, 1981.

GULLON, Ricardo, "Juan Ramón Jiménez y Norteamérica", en La invención del 98 y otros ensayos, Madrid, Gredos (Campo Abierto), 1969, pp. 41-51.

GUZMAN, Almudena, "Pedro Casals", entrevista en Blanco y Negro, Semanario de ABC, 26 de noviembre de 1989, pp. 95-98.

HARO TECGLEN, Eduardo, "Lutero o la libertad esclava. Un diálogo inútil", en El País, 1 de mayo de 1987, p. 25.

HERNANDEZ, Antonio, "Manuel Mantero", en VVAA, Una promoción desheredada: La poética del 50, edición de Antonio Hernández, Madrid, Zero, 1978, pp. 193-196.

HERNANDEZ, Mario, "Ocho cartas inéditas: A Adolfo Salazar, 1", en Trece de Nieve, 2ª época núm. 1-2, homenaje a Federico García Lorca, diciembre de 1976, pp. 33-39.

HERRERO, Javier, Fernán Caballero: un nuevo planteamiento, Madrid, Gredos (Estudios y Ensayos), 1963.

--- Angel Ganivet: un iluminado, Madrid, Gredos (Estudios y Ensayos), 1966.

HERZBERGER, David K., Jesús Fernández Santos, Boston, Twayne Publishers, 1983.

HORNEDO, Rafael María, "El padre Luis Coloma, S.I.", en Luis Coloma, Obras completas, con un estudio biográfico y crítico por ----, Madrid, Razón y Fe, 4ª ed., 1960, pp. VII-LXXXVIII.

IBARRA, Fernando, "Lo religioso en Baroja", en Revista de Estudios Hispánicos, VIII, núm. 3, Alabama, octubre de 1974, pp. 357-370.

IGLESIAS, Carmen, El pensamiento de Pío Baroja. Ideas centrales, México, Librería Robredo, 1963.

IGLESIAS LAGUNA, Antonio, "Libro de las memorias de las cosas, de Jesús Fernández Santos", en Mirador Literario, suplemento de ABC, 27 de mayo de 1971, pp. 2 y 4.

JUDERIAS, Julián, "La bondad, la tolerancia y el optimismo en las obras de don Juan Valera", en La Ilustración Española y Americana, XCVIII, 8 de septiembre de 1914, p. 154.

KLIBE, Lawrence M., Fernán Caballero, New York University, 1973.

LAZARO CARRETER, Fernando, "La sangre y la ceniza de Alfonso Sastre", en Gaceta Ilustrada, núm. 1.112, 29 de enero de 1978, p. 57.

LEVI, Ezio, Il principe don Carlos nella leggenda e nella poesia, Roma, Fratelli Trevers, 2ª ed., s.a. [¿1.924?].

LUIS, Leopoldo de, Antonio Machado, ejemplo y lección, Madrid, SGEL, 1975.

M.B., "La sangre y la ceniza: represión y catacumba", en Cuadernos para el Diálogo, 2ª época, núm. 242, 17-23 de diciembre de 1927, p. 10.

MAEZTU, María de, "Al lector", en Ramiro de Maeztu, España y Europa, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 3ª ed., 1959.

--- Antología. Siglo XX. Prosistas españoles. Semblanzas y comentarios, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 7ª ed., 1966.

MAINER, José-Carlos, "La culpa y su expiación: dos imágenes en las novelas de Ramón Sender", en Papeles de Son Armadans, XIV, núm. 161, agosto de 1969, pp. 117-132.

MALDONADO DE GUEVARA, F. "La dramaturgia de José Camón", en Revista de Literatura, II, núm. 3, julio-septiembre de 1952, pp. 79-91.

MARAVALL, José Antonio, "Ganivet y el tema de la autenticidad nacional", en Revista de Occidente, III, 2ª época, núm. 33, Homenaje a Ganivet, diciembre, 1965, pp. 389-409.

--- "La imagen de la sociedad arcaica en Valle-Inclán", en Revista de Occidente, IV, 2ª época, núm. 44 y 45 (Homenaje a Valle-Inclán), noviembre-diciembre de 1966, pp. 225-254.

MARIAS, Julián, Miguel de Unamuno, introducción de Juan López-Morillas, Madrid, Espasa-Calpe (Selecciones Austral), 1976 (La primera edición, en 1942).

--- "El Romanticismo en los Episodios Nacionales", en ABC, 19 de diciembre de 1987, p. 3.

--- "La vocación romántica de Galdós", en ABC, 24 de diciembre de 1987, p. 3.

MARRAST, Robert, "Religiosidad y satanismo, sadismo y sadomasoquismo en la 'Sonata de otoño'", en Cuadernos Hispanoamericanos (Homenaje a Valle-Inclán, 1866-1966), LXVIII, núm. 199-200, julio-agosto de 1966, pp. 482-492.

MARRERO, Vicente, Maeztu, Madrid, Rialp, 1955.

--- Obra de Ramiro de Maeztu, Madrid, Editora Nacional, 1974.

MARTIN SANTOS, Luis, "Baroja-Unamuno", en VVAA, Pío Baroja, al cuidado de Javier Martínez Palacio, Madrid, Taurus, 1974, pp. 225-235.

MARTINEZ BARRERA, José María, Miguel de Unamuno y el Protestantismo Liberal Alemán, Caracas, Ministerio de Información y Turismo, 1982.

MARTINEZ OLMEDILLA, Augusto, Echegaray, Sellés y Cano, Madrid, Imp. de Alfredo Alonso, 1884.

MARTINEZ RUIZ, José (Azorín), "El mundo es así", en VVAA, Pío Baroja, al cuidado de Javier Martínez Palacio, Madrid, Taurus, 1974, pp. 409-412 (Antes, en ABC, 17 de septiembre de 1912).

MARTINEZ SANTAMARIA, Ceferino, Itinerario interior de San Agustín y don Miguel de Unamuno, Salamanca, Universidad de Salamanca, Facultad de Filosofía y Letras, 1977.

MENENDEZ y PELAYO, Marcelino, Estudios y discursos de crítica histórica y literaria, IV, edición de Enrique Sánchez Reyes, Madrid, CSIC, 1942.

McLEAN, Edward F., Objetivity and Chance in Pardo Bazan's Treatements of Priests, Agnostics, Protestants and Jews, Duke, 1961, DA XXII, 873.

"MIGUEL de Unamuno", en Panorama Evangélico, núm. 23-24, mayo-junio de 980, pp. 16-17.

MIRANDA, Wenceslao, Posición filosófica, religiosa y social en las novelas de tesis de Blasco Ibáñez, Lugo, Ediciones Celta, 1969.

MIRANDA GARCIA, Soledad, Religión y clero en la gran novela española del siglo XIX, Madrid, Pegaso, 1982.

--- Pluma y Altar en el siglo XIX. De Galdós al cura de Sta. Cruz, Madrid, Pegaso, 1983.

MIRO, Emilio, "Realidad y arte en Luces de bohemia", en Cuardernos Hispanoamericanos (Homenaje Valle-Inclán, 1866-1966), LXVIII, núm. 199-200, julio-agosto de 1966, pp. 247-270.

MOELLER, Charles, Literatura del siglo XX y Cristianismo, IV, Madrid, Gredos, 4ª ed., 1964.

--- Textos inéditos de Unamuno, Murcia, Atenas, 1965.

MONLEON, José, "Lutero o la libertad esclava", en Guía 16, suplemento de fin de semana de Diario 16, 2 de mayo de 1987, p. X.

MONTOTO, Santiago, Fernán Caballero (Algo más que una biografía), Sevilla, Gráficas del Sur, 1969.

"MUERTE de un poeta, La", en Revista Cristiana, XXIX, núm. 677, 15 de marzo de 1908, pp. 74-76.

NAVARRO GONZALEZ, Alberto, Fernán Caballero y la narrativa andaluza, Cádiz, Ediciones de la Caja de Ahorros de Cádiz, 1974.

NOZICK, Martin, "An Examination of Ramiro de Maeztu", en Publications of the Modern Language Association of America, vol. LXIX, núm. 2, April, 1954, pp. 719-740.

--- Miguel de Unamuno, New York, Twayne Publishers, Inc. 1971.

OLIVA, César, Cuatro dramaturgos "realistas" en la escena de hoy: sus contradicciones estéticas, Murcia, Publicaciones del Departamento de Literatura Española de la Universidad de Murcia, 1978.

OLIVIO JIMENEZ, José, "Redescubrimiento de la poesía: Arde el mar, de Pedro Gimferrer", en VVAA, Historia y crítica de la literatura española, al cuidado de Francisco Rico, tomo VIII: Epoca contemporánea: 1939-1980, Barcelona, Crítica, 1980, pp. 306-313. Antes en Diez años de poesía española. 1960-1970, Madrid, Insula, 1972, pp. 364-374.

ONIS, Federico de, "El humorismo en Julio Camba", en Hispania, X, California, 1 de febrero de 1927, pp. 167-175.

ORRINGER, Nelson R., Unamuno y los protestantes liberales (1912). Sobre las fuentes de "Del sentimiento trágico de la vida", Madrid, Gredos, (Biblioteca Hispánica de Filosofía), 1985.

PAOLINI, Gilberto, "The Benefactor in the Novel of Galdós", en Revista de Estudios Hispánicos, 2, Alabama, noviembre de 1968, pp. 241-249.

PAREDES NUÑEZ, Juan, Los cuentos de Emilia Pardo Bazán, Granada, Universidad de Granada, 1979.

PARDO BAZAN, Emilia, Retratos y apuntes literarios, en Obras completas, tomo 32, Madrid, R. Velasco, impresor, 1908.

PATTISON, Walter T., Benito Pérez Galdós. Etapas preliminares de Gloria, Barcelona, Puvill, editor, s.a.

"PEDRO Casals", entrevista en El Mundo, Madrid, 15 de noviembre de 1989, p. 34.

PEÑUELAS, Marcelino C., La obra narrativa de Ramón J. Sender, Madrid, Gredos (Estudios y Ensayos), 1971.

--- Conversaciones con Ramón J. Sender, Madrid, Emesa (Novelas y Cuentos), 2ª ed., 1982.

PEREZ DE GUZMAN, Juan "Conciencia religiosa de Gaspar Núñez de Arce", en La Ilustración Española y Americana, XLVII, núm. 22, 15 de junio de 1903, pp. 359-363.

PEREZ FERRERO, Miguel, Algunos españoles, Madrid, Cultura Hispánica, 1972.

--- Vida de Pío Baroja, Madrid, Emesa, 1972.

PEREZ GUTIERREZ, Francisco, "Los curas en Baroja", en VVAA, Pío Baroja, al cuidado de Javier Martínez Palacio, Madrid, Taurus, 1974, pp. 177-214.

--- El problema religioso en la generación de 1868, Madrid, Taurus, 1975.

PILDAIN y ZAPIAIN, Antonio, Don Miguel de Unamuno, hereje máximo y maestro de herejías, Carta pastoral firmada por el Obispo de Canarias en las Palmas, el 19 de septiembre de 1953 y publicada por la Imprenta del Obispado.

RINCON, Luciano F., "Los Maeztu", en Mundo Hispánico, X, núm. 116, noviembre de 1957, pp. 20-22 y 58.

RIOS, Laura de los, Los cuentos de Clarín, Madrid, Revista de Occidente, 1965.

RIVAS ANDRES, Victoriano (S.I.), Un colegio que saltó a la fama, Gijón, Gráficas Senén Martín (Avila), 1966.

--- La novela más popular de Pérez de Ayala. Anatomía de AMDG, Gijón, Gráficas Apel, 1983.

RODRIGUEZ PADRON, Jorge, "Jesús Fernández Santos o la fidelidad", en Papeles de Son Armadans, XVII, t. 65, núm. 195, junio, 1971, pp. 343-351.

--- Jesús Fernández Santos, Madrid, Ministerio de Cultura, 1981.

ROMO ARREGUI, Josefina, Vida, poesía y estilo de don Gaspar Núñez de Arce, Madrid, CSIC, Revista de Filología Española, Anejo XXXIV, 1946.

RUBIO y LLUCH, Antonio, y PARPAL MARQUES, Cosme, Milá y Fontanals y Rubió y Ors, Barcelona, Imp. de Pedro Ortega, 1919.

RUIZ RAMON, Francisco, Tres personajes galdosianos. Ensayo de aproximación de un mundo religioso y moral, Madrid, Revista de Occidente, 1964.

SAINZ DE ROBLES, Federico Carlos, "Signos y sentido de la poesía de Ramón de Basterra", en La estafeta Literaria, 3ª época, núm. 122-123, 29 de marzo de 1958, pp. 18-19.

--- "Libro de las memorias de las cosas, entre el sueño y la imitación", en Madrid, miércoles, 17 de marzo de 1971, p. 18.

SALCEDO, Emilio, Vida de don Miguel, Salamanca, Anaya, 2ª ed., 1970.

SANCHEZ BARBUDO, Antonio, "Una experiencia decisiva: la crisis de 1897", en VVAA, Miguel de Unamuno, al cuidado de Antonio Sánchez Barbudo, Madrid, Taurus, 1974, pp. 95-122 (Antes, en Hispania Review, 1950).

--- Los poemas de Antonio Machado. Los temas. El sentimiento y la expresión, Barcelona, Lumen, 3ª ed., 1976.

SANCHEZ GRANJEL, Luis, "Maestros y amigos del 98: Ciro Bayo", en Cuadernos Hispanoamericanos, LXIX, núm. 206, febrero de 1967, pp. 200-218.

SANCHEZ PEREZ, Francisco Javier, El hombre amenazado. Hombre, sociedad y educación en la novelística de Miguel Delibes, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca y Bilioteca de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1985.

SANCHEZ ROBAYNA, Andrés, Alonso Quesada, Las Palmas de Gran Canaria, Cabildo Insular (Colección Guagua), 1981.

SANCHEZ VIDAL, Agustín, "La literatura entre pureza y revolución. La novela", en VVAA, Historia y crítica de la Literatura española, tomo VII: Epoca contemporánea: 1914-1939, al cuidado de Francisco Rico, Barcelona, Crítica, 1984, pp. 619-640.

SANTANA, Lázaro, "Alonso Quesada y los ingleses", en Rafael Romero "Alonso Quesada", Las inquietudes del Hall (Novela de ingleses coloniales), edición y prólogo de Lázaro Santana, Las Palmas, Excmo. Ayuntamiento de Las Palmas y otras instituciones, 1975, pp. 9-19.

--- "Informe sobre Alonso Quesada", en Alonso Quesada, Obras completas I. Poesía, edición de Lázaro Santana, Las Palmas, Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, 1976.

SANZ VILLANUEVA, Santos, "Intrigas y amores", en Libros, suplemento semanal de Diario 16, núm. 44, 16 de noviembre de 1989, p. 1.

SCHIAVO, Leda, Historia y novela en Valle-Inclán. Para leer el "Ruedo Ibérico", Madrid, Castalia, 1980.

SHAW, Donald, L. "Dos novelas de Baroja: una ejemplificación de su técnica", en VVAA, Pío Baroja, al cuidado de Javier Martínez Palacio, Madrid, Taurus, 1974, pp. 385-395.

SHOEMAKER, William H., Las cartas desconocidas de Galdós, en "La Prensa" de Buenos Aires, Madrid, Cultura Hispánica, 1973.

SIERRA GUTIERREZ, Elisa, El impacto del mundo anglosajón en la obra de Ramiro de Maeztu, Ph. D., 1984, An Arbor, Michigan, University Microfilms International, 1987.

SILVERMAN, Joseph H., "Valle-Inclán y Ciro Bayo: sobre una fuente desconocida de Tirano Banderas", en Nueva Revista de Filología Hispánica, XIV, núm. 1-2, enero-junio de 1960, pp. 73-88.

SOBEJANO, Gonzalo, "Luces de bohemia, elegía y sátira", en Forma literaria y sensibilidad social, Madrid, Gredos (Campo Abierto), 1967, pp. 224-240.

--- "Estudio introductorio", en Miguel Delibes, Cinco horas con Mario (Versión teatral), Madrid, Espasa-Calpe (selecciones Austral), 2ª ed. 1981, pp. 9-132.

SOLER, Marc, "Entre el best-seller y la literatura de género con prestigio reconocido", en La Vanguardia-Libros, 17 de noviembre de 1989, p. 5.

SUAREZ SOLIS, Sara, Análisis de Belarmino y Apolonio, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1973.

TORRE, Guillermo de, La difícil universalidad española, Madrid, Gredos (Campo Abierto), 1965.

TRENCHARD, Ernesto, "¿Los Hermanos? ¿o sus fantasmas? Un comentario sobre el Libro de las memorias de las cosas", en Edificación Cristiana, agosto, 1971, pp. 9-11.

UMBRAL, Francisco, Miguel Delibes, Madrid, Epesa (Grandes Escritores Contemporáneos), 1970.

--- "Lorca y don Marcelo", en El Mundo, 13 de diciembre de 1989, p. 9.

VAL, Venancio del, "Sus primeros años", en Venancio del Val et al., En torno a Ramiro de Maeztu, Vitoria, Caja de Ahorros Municipal de Vitoria, 1974, pp. 9-43.

VALLEJO GONZALEZ, Irene, Gaspar Núñez de Arce, Valladolid, Obra Cultural de la Caja de Ahorros Popular de Valladolid (Colección Vallisoletanos), 1984.

VILANOVA RODRIGUEZ, Alberto, Vida y obra de Manuel Curros Enríquez, Buenos Aires, Ediciones Galicia del Centro Gallego de Buenos Aires, 1953.

VOSSLER, Karl, Algunos caracteres de la cultura española, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 4ª ed., 1962 (La 1ª ed., en 1942).

VOSTERS, Simón A., "Las armas y las musas. Las guerras de Flandes en la literatura de la Edad de Oro", en Historia 16, VII, núm. 76, agosto de 1982, pp. 95-107.

VVAA, Volumen-Homenaje a Miguel de Unamuno, al cuidado de Dolores Gómez Molleda, Salamanca, Casa-Museo de Unamuno, 1986.

WOODBRIDGE, Hensley C., "Benito Pérez Galdós: A Selected Annotated Bibliography", en Hispania (Wallingford, Conneticut), vol. 53, núm. 4, diciembre de 1970, pp. 899-971.

ZAMORA VICENTE, Alonso, La realidad esperpéntica (Aproximación a "Luces de bohemia"), Madrid, Gredos (Estudios y ensayos), 2ª ed., 1ª reimpresión, 1983.

IV. OBRAS SOBRE LUTERO Y EL PROTESTANTISMO EN ESPAÑA Y EN LA LITERATURA

ALARCON BENITO, Juan, Martín Lutero, el monje rebelde, Madrid, Vassallo de Mumbert, editor (Colección Siglo Ilustrado), 1968.

ALCALA, Angel, "Introducción", en Miguel Servet, Treinta cartas a Calvino. Sesenta signos del Anticristo. Apología de Melanchton, edición de Angel Alcalá, Madrid, Castalia (Bilioteca del Pensamiento), 1971, pp. 9-77.

--- "Prólogo" a Roland H. Bainton, Servet, el hereje perseguido, Madrid, Taurus, 1973, pp. 11-17.

ALONSO BURGOS, José, El luteranismo en Castilla durante el siglo XVI. Autos de fe de Valladolid de 21 de mayo y 8 de octubre de 1559, Madrid, Editorial Swan, 1983.

ALVAREZ CAPEROCHIPI, José Antonio, Reforma protestante y Estado moderno, Madrid, Civitas, 1986.

ALVAREZ GUTIERREZ, Luis, "Lutero en la historia", en Revista Agustiniana, XXIV, núm. 75, septiembre-diciembre de 1983, pp. 305-320.

ANUARIO evangélico español 1973, al cuidado de las Iglesias Evangélicas de España, Madrid, Tipografía Artística Alameda, 1973.

APENDICE del Anuario evangélico español de 1973, al cuidado de las Iglesias Evangélicas de España, Madrid, Tipografía Artística Alameda, 1973.

ARANGUREN, José Luis L., Catolicismo y protestantismo como formas de existencia, Madrid, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo), 1980 (La primera edición, en Madrid, Revista de Occidente, 1952).

ARAUJO GARCIA, Carlos, y GRUBB, Kenneth G., La religión en la República española, traducción española abreviada por Juan Orts González, Madrid, Sociedad de Tratados Evangélicos, s.a, pero 1933.

ARCAUTE, David, et. al. Lutero ayer y hoy, Buenos Aires, La Aurora, 1984.

ATKINSON, James, Lutero y el nacimiento del protestantismo, Madrid, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo), 2ª ed., 1980 (La 1ª ed., 1971).

AVENTROT, Juan, El catecismo de Heidelberg, publicado por ---- en 1928, reedición de 1952, s.d.

BAINTON, Roland H., Servet, el hejere perseguido, Madrid, Taurus (Ensayistas), 1973.

BALMES, Jaime, El protestantismo comparado con el catolicismo, en Obras completas, IV, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª ed., 1967.

BERTON, Noberto, "El sacerdocio universal de los creyentes", en David Arcaute et al., Lutero ayer y hoy, Buenos Aires, La Aurora, 1984, pp.61-78.

BLOCH, Ernst, Thomas Müntzer, teólogo de la revolución, Madrid, Ciencia Nueva, 1968.

BOFF, Leonardo, O.F.M., "Lutero y la teología de la liberación (un mutuo desafío)", en Revista Agustiniana, XXIV, núm. 75, septiembre-diciembre de 1983, pp. 425-455 (Dedicado a Lutero).

BONIFAS, Aimé, Manuel Matamoros (1834-1866). El alba de la Segunda REforma en España, Barcelona, Departamento de Publicaciones de la Iglesia Evangélica Española, 1967.

--- Quand fleurit l'amandier. Les protestants d'Espagne, París, Les Bergers et les Mages, 1976.

--- "Los orígines de la Misión Francesa del Alto Aragón" (I y II), traducción de José L. Troncoso, en España Evangélica-Carta Circular, núm. 275 de 1987/2, pp. 20-21: y núm. 276, de 1987/3, pp. 20-21.

BORROW, George, La Biblia en España, introducción, notas y traducción de Manuel Azaña, Madrid, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo), 1970 (La 1ª ed., en castellano, en 1921).

--- Los zíncali (Los gitanos de España), traducción de Manuel Azaña, Madrid, Ediciones La Nave, 1932.

BROSSEDER, Johannes, "La imagen católica y evangélica de Lutero en la actual investigación sobre el reformador", en VVAA, Martín Lutero (1483-1983). Jornadas Hispano-Alemanas sobre la personalidad y la obra de Martín Lutero en el V centenario de su nacimiento. Salamanca, 9-12 de noviembre de 1983, al cuidado de Dieter Koniekí y Juan Manuel Almarza-Meñica, Madrid, Fundación Friedrich Ebert (Documentos y Estudios, 38), 1984, pp. 185-210.

BUSQUETS, Joan, Quién era Martín Lutero, Salamanca, Sígueme (Pedal), 1986.

CABRERA, Juan Bautista, El celibato forzoso del clero, Sevilla, Establecimiento tipográfico de Hijos de Fe, al fin, 1870 (Reeditado en Tarrasa, Clie, 1990).

CAPO, Humberto, "Lo peculiar de Jorge Borrow 'Lavengro'. Maestro de la palabra", en Boletín de la Sociedad Bíblica de España, núm. 2, enero de 1986, p.3.

CARBONELL, Enriqueta, y SERRANO ALVAREZ, Francisco, Carta personal al autor (24-2-1990).

CARCEL ORTI, Vicente, "Acatólicos españoles en los albores de la Restauración", en Anales de Historia Contemporánea, 3, (Cátedra de Historia Contemporánea, Universidad de Murcia), 1984, pp. 101-121.

CARDONA GREGORI, José, "Las Asambleas de Hermanos", en VVAA, Pluralismo religioso I. Confesiones cristianas, al cuidado de Julián García Hernando, Madrid, Atenas y Centro Ecuménico, 1981, pp. 237-262.

CASTELAR y RIPOLL, Emilio, La revolución religiosa, Barcelona, Montaner y Simón, 1880-1883, 4 vols.

CASTRO, Adolfo de, Historia de los protestantes españoles y de su persecución por Felipe II, Cádiz, Imp., Lib. y Litografía de la Revista Médica, 1851.

CASTRO, José de, "Por la libertad de cultos. Mitin en Salamanca", en España Evangélica, III, núm. 128, 6 de julio de 1922, pp. 217-219.

COBO, Eugenio, "Luis de Usoz y Río, impulsor de la Segunda Reforma en España", en Luis de Usoz y Río, Antología, introducción y selección de Eugenio Cobo, Madrid, Pléroma, 1986, pp. 11-52.

CORRAL GEA, Manuel, Carta personal al autor (14-XI-1989).

CULTO evangélico, El, s.d. (folleto de 4 pp.).

CHILDS ROBINSON, Wm., "La tolerancia de nuestro profeta", en VVAA, Juan Calvino, profeta contemporáneo, compilado por Jacob T. Hoogstra, Tarrasa, Clie, 1974, pp. 41-52.

DAMBORIENA, Prudencio (S.I.), Fe católica e iglesias y sectas de la Reforma, Madrid, Razón y Fe, 1961.

DELUMEAU, Jean, La Reforma, Barcelona, Labor, 4ª ed., 1985 (La 1ª ed., en 1967).

EGIDO, Teófanes, "Lutero: de la angustia a la liberación del pecado", en Revista de Espiritualidad, 32, núm. 127, abril-junio de 1973, pp. 162-180.

--- "Lutero desde la historia", en Revista de Espiritualidad, 42, núm. 168-169, julio-diciembre de 1983, pp. 379-431 (Dedicado a Lutero).

--- "Personalidad histórica de Martín Lutero" en VVAA, Martín Lutero (1483-1983). Jornadas Hispano-Alemanas sobre la personalidad y la obra de Martín Lutero en el V centenario de su nacimiento. Salamanca, 9-12 de noveimbre de 1983, al cuidado de Dieter Konieki y JUan Manuel Almarza-Meñica, Madrid, Fundación Friedrich Ebert (Documentos y Estudios, 38), 1984, pp. 19-36.

ELTON, Geofrey Rudolph, La Europa de la Reforma.1517-1559, Madrid, Siglo Veintiuno, editores, 1974.

EN MEMORIA de Eduardo T. Turral, León, Imp. Vidal, 1962.

ESTRUCH, Juan, Los protestantes españoles, Barcelona, Nova Terra, 1968.

FASTENRATH, Johan, "El cuarto centenario de Lutero", en REvista de España, XVI, núm. 377, tomo 95, noviembre y diciembre de 1883, pp. 75-88.

--- "El cuarto centenario del reformador Zuinglio", en Revista de España, XVII, núm. 389, tomo 98, mayo y junio de 1884, pp. 401-440.

FEBVRE, Lucien, Martín Lutero: un destino, México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios), 1ª ed., 5ª reimpresión, 1983 (La primera edición, en francés, en 1927).

FERNANDEZ CAMPOS, Gabino, Pasado, presente y futuro de los protestantes andaluces, Sevilla, edición del autor, Copistería Kronos, 1984.

--- Reforma y contrarreforma en Andalucía, Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas (Biblioteca de la Cultura Andaluza), 1986.

--- "Crónica ilustrada de la Segunda Reforma", en Andamio. Revista de los GBU de España, núm. 3, mayo-junio de 1986. pp. 4-7 (Número dedicado a la Segunda Reforma, de 28 pp.).

FLIEDNER, Federico, Martín Lutero. Su vida y su obra, Tarrasa, Clie, 5ª ed., 1980 (La 1ª ed., en Madrid, Librería Nacional y Extranjera, 1878. Cito por la de 1980).

--- "Vida de Felipe Melancton", en Revista Cristiana, XVIII, núms. 410, 411 y 412 correspondientes al 31 de enero (p. 18-19), 15 de febrero (pp. 33-47) y 28 de febrero (pp. 49-55) de 1897.

--- "Viajes misioneros por Galicia" en Max Vorberg (compilador), Neue christoterpe 1900, Bremen und Leipzig c., Ed. Müllers Verlagsbuchhandlumg, 1900, pp. 118-135 (Existe copia mimeografiada en español, traducida por Carmen González. Es la que yo manejo. Consta de 17 folios).

--- "Actividad literaria", en Aus meinem Leben II, colección de informes compilados por Jorge Fliedner, Berlín, Martin Warneck, 5ª ed., 1903, pp. 245-303. Existe traducción mimeografiada en español de 18 folios. Es la que yo cito.

FLIEDNER, Jorge, "Para el Sr. Unamuno y el semanario España", en REvista Cristiana, XXVI, núm. 836, 20 de agosto de 1915, pp. 126-127.

F. [LIEDNER] J. [orge], "La Segunda Reforma en España. El pastor Ruet", en España Evangélica, VII, núm. 353, 28 de octubre de 1926, pp. 347-348.

FLORES, José, Historia de la Biblia en España, Tarrasa, Clie, 1978.

FLOREZ, Ramiro, "La incidencia del luteranismo en el pensamiento moderno", en Revista Agustiniana, XXIV, núm. 75, septiembre-diciembre de 1983, pp. 373-403 (Dedicado a Lutero).

FUNCKE, (pastor) G., Gospel Dawn in the Land of the Inquisition. Impressions of a Visit to the Protestant Congregations in Spain (Translated by A.R.C.), s.d., 43 pp.

GARCIA HERNANDO, Julián, "El cuaquerismo en España", en VVAA, Pluralismo religioso I. Confesiones Cristianas, al cuidado de Julián García Hernando, Madrid, Atenas y Centro Ecuménico, 1981, pp. 319-341.

--- "Momento actual del protestantismo español", en Razón y Fe, t. 213, núm. 1.052, junio de 1986, pp. 635-645.

GARCIA NAVARRO, Francisco, Semblanzas (Relatos anecdóticos de protestantes españoles en los años de 1917 a 1936), Tarrasa, Clie, 1982.

GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo, Martín Lutero, Madrid, Biblioteca de Autores ristianos (Maior), 2ª ed., 1976, 2 vols. (La 1ª ed., en 1973; cito por la 2ª).

GENER, Pompeyo, Servet. Reforma contra Renacimiento. Calvinismo contra Humanismo, Barcelona, Editorial Maucci, 1911.

GONZALEZ I PASTOR, Joan, Un segle de protestantisme a Catalunya, Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1970.

GONZALEZ RUIZ, Nicolás, Dos hombres. El santo y el hereje. San Ignacio y Lutero, Barcelona, Editorial Cervantes, 1943.

GONZALEZ y SANZ, Venancio, La bancarrota del protestantismo. Estudio histórico-sociológico-crítico, prólogo del Excmo. Sr. Marqués del Vadillo, Madrid, Imp. del Asilo de Huérfanos, 1910.

GORTAZAR, Guillermo, "Los últimos románticos: misioneros protestantes en Castilla la Nueva durante la guerra civil", en Ayeres, I, núm. 2, noviembre, 1990, pp. 3-10.

GRAU, José, La otra violencia, Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1969.

GRAU, José et al., Treinta mil españoles y Dios. El protestantismo español se confiesa, Barceona, Nova Terra, 1972.

GREINER, Albert, Lutero, Barcelona, Aymá Sociedad Anónima Editora, 1968.

GRIJP, Rainer María Klaus van der, Geschichte des Spanichen. Protestantismus im 19 Jahrhundert, Wageningen, H. Veenman y Zonen N.V., 1971.

G. [UTIERREZ] M. [ARIN], C[laudio], "In memoriam Manuel Carrasco", en España Evangélica, VIII, núm. 401, 29 de septiembre de 1927, pp. 309-310.

GUTIERREZ MARIN, Claudio, La verdad sobre el protestantismo, Madrid, Editorial Juan de Valdés, 1935 (Folleto de 24 pp.).

--- Historia de la Reforma en España, México, Casa Unida de Publicaciones, 1942.

--- Al servicio de Dios (Mi autobiografía), México, Casa Unida de Publicaciones, 1983.

GUTIERREZ MARTIN, Arturo, El Campo de Gibraltar en la obra evangélica española, Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1969.

HASLER, August, "Lutero en la teología escolar católica", en Concilium, XII, núm. 118, septiembre-octubre de 1976, pp. 258-262 (Dedicado a Lutero).

HEINE, Erns W., La pulga de Lutero, Barcelona, Circe, 1988.

HIMNARIO para uso de la Iglesia Española Reformada Episcopal, Madrid, 2ª ed., 1962 (La 1ª ed., en 1887).

HUGHEY, J. David, Historia de los Bautistas en España, traducido por Juan Lacué, Barcelona, J.B.P., 1964.

--- Los Bautistas en España, traducción de Pedro Bonet, Madrid, Casa Bautista de Publicaciones, 1985 (Es edición revisada del anterior).

"IGLESIA Evangélica Española. El general Labrador", en España Evangélica-Carta Circular, núm. 271, marzo-abril de 1986, p. 7.

JAUBEN, Paul J., Del monasterio al ministerio. Tres herejes españoles y la Reforma, Madrid, Editora Nacional, 1978.

JIMENEZ, Antonio, "El Evangelio en España (Huelva)", en Revista Cristiana, XXII, núm. 505, 15 de enero de 1901, pp. 7-8.

"JUDIOS y protestantes firmaron ayer los acuerdos con el Estado", en ABC, 22 de febrero de 1990, p. 54.

KINDER, A. Gordon, Spanish Protestants and Reformer in the Seixteenth Century, London, Grant and Cutler, 1983 (646 entradas).

LEMORE, Pablo E. "Etapas pioneras, I", en Edificación Cristiana, núm. 130, noviembre-diciembre de 1988, pp. 4-18 (Número especial de 48 pp.).

LONGHURTS, John Edward, Luther's Ghost in Spain. 1517-1546, Lawrence, Kansas: Coronado Press, 1966.

LOPEZ LOZANO, Carlos, "Obra social de la Segunda Reforma", en Andamio. Revista de los GBU de España, núm. 3, mayo-junio de 1986, pp. 11-14 (Número dedicado a la Segunda Reforma, de 28 pp.).

LOPEZ RODRIGUEZ, Manuel, La España protestante. Crónica de una minoría marginada (1937-1975), Madrid, Sedmay Ediciones, 1976.

LUTERO, Martín, Escritos políticos, estudio preliminar y traducción de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1986.

LLOMPART, Gabriel, "Martín Luther en la conciencia popular española", en Papeles de Son Armadans, XXIX, núm. 86, mayo de 1963, pp. 159-187.

LLORENS, Vicente, "Los motivos de un converso" [Sobre Blanco-White], en Literatura, historia, política (Ensayos), Madrid, REvista de Occidente, 1967, pp. 167-185 (Antes, en la Revista de Occidente, 2ª época, núm. 13, abril de 1964).

MARTINEZ LAINEZ, Fernando, Miguel Servet, Madrid, Editorial Hernando, 1977.

MATEOS-GAGO y FERNANDEZ, Francisco, Colección de opúsculos del Dr. D. ----, III, Sevilla, Imp. y Librería de los Sres. A. Izquierdo y sobrino, 1877.

McCONNELL, Cecilio, La historia del himno en castellano, El Paso (Tejas), Casa Bautista de publicaciones, 3ª ed., corregida, 1987.

MEIER, Enrique, "La primera y la segunda Reforma en España. Diferencias y concomitancias", en Andamio. Revista de los GBU de España, núm. 3, mayo-junio de 1986, pp. 8-10 (Número dedicado a la Segunda Reforma, de 28 pp.).

MIRET MAGDALENA, Enrique, "La Iglesia franquista", en Tiempo de Historia, VI, núm. 62 (especial), 2ª ed., 1980, pp. 72-91.

MOKROSCH, Reinhold, "Política y sociedad en la teología de Lutero", en Concilium, XII, núm. 118, septiembre-octubre de 1976, pp. 177-191 (Dedicado a Lutero).

MONOD, Adolfo, Lucila o la lectura de la Biblia, Nueva York, Sociedad Americana de Tratados, s.a.

MONROY, Juan Antonio, Defensa de los protestantes españoles, Tánger, Ediciones Luz y Verdad, 2ª ed., 1959.

MOORE, Will Grayburn, La Reforma allemande et la litterature française, Strasbourg, Publications de la Faculté des Lettres à l'Université, 1930.

MORENO, Alfonso María, Martín Lutero, historia de una rebeldía, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1985.

MUNIESA, David, Samuel Vila: una fe contra un imperio, Tarrasa, Clie, 1979

ORTIZ ARMENGOL, Pedro, "Hacia una biografía de Luis de Usoz y Río", en Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, segunda época, I, núm. 3, diciembre de 1987, pp. 69-87.

ORTS GONZALEZ, Juan, El destino de los pueblos ibéricos, Madrid, Librería Nacional y Extranjera, 1932.

PEREZ VARAS, Feliciano, "La obra poético-religiosa de Lutero", en VVAA, Martín Lutero (1483-1983). Jornadas Hispano-Alemanas sobre la personalidad y la obra de Martín Lutero en el V centenario de su nacimiento, Salamanca, 9-12 de noviembre de 1983, al cuidado de Dieter Koniecki y Juan Manuel Almarza-Meñica, Madrid, Fundación Friedrich Ebert (Documentos y Estudios, 38), 1984, pp. 37-52.

PESCH, Otto-Hermann, "Estado actual del consenso sobre Lutero", en Concilium, XII, núm. 118, septiembre-octubre de 1976, pp. 278-293 (Dedicado a Lutero).

REDONDO, Augustin, "Luther et l'Espane de 1530 à 1536", en Mélanges de la Casa de Velázquez, I, París, Editions E. de Boccard, 1965, pp. 109-160.

REY, Enrique, "Ejército de Salvación", en VVAA, Pluralismo religioso I. Confesiones cristianas, al cuidado de Julián García Hernando, Madrid, Atenas y Centro Ecuménico, 1981, pp. 291-309.

REYES GARCIA DE LARA, Salvador Josef., Carta pastoral que el Excmo. e Ilmo. Sr.D.------, arzobispo de Granada, dirige a sus diocesanos para prevenirlos contra la seducción de una hoja protestante esparcida en esta ciudad, Granada, Imp. y Librería de don Gerónimo Alonso, 1860.

RICART, Domingo, "Notas para una biografía de Luis de Usoz y Río", en Studia Albornotiana, dirigidos por Evelio Verdera y Tuelles, núm. XIII: El Cardenal Albornoz y el colegio de España, III, publicaciones del Real Colegio de España en Bolonia, 1973, pp. 435-532.

ROPS, Daniel, Estos cristianos, nuestros hermanos, Barcelona, Luis de Caralt, 1967.

RUBERT, Bernardino (OSA), Vida y obra de Juan Bautista Cabrera Ivars, Alicante, Instituto de Estudios Alicantinos, 1975.

RULE, William Harris, Memoir of a Mission to Gibraltar and Spain, London, Published by John Mason, 1844.

SALA y VILLARET, Pedro, El Verbo de Dios, prólogo de Juan Valera, Madrid, Imprenta de J. Cruzado, 1890.

SALADRIGAS, Robert, Las confesiones no católicas en España, Barcelona, Península, 1971.

SANTA ANA, Julio de, Protestantismo, cultura y sociedad, Buenos Aires, Nueva Imagen-La Aurora, 1970.

SAVAGE, Rober C. (ed.), Himnos de fe y alabanza, Michigan, Singspiration Music, 11ª ed., 1975.

SERRANO ALVAREZ, Francisco, y CARBONEL, Enriqueta, Carta personal al autor (24-2-1990).

SERVET, Miguel, Treinta cartas a Calvino. Sesenta signos de Anticristo. Apología de Melanchton, edición de Angel Alcalá, Madrid, Castalia (Biblioteca del Pensamiento), 1971.

SOLA, Sabino, "Visión de Lutero y el protestantismo en la Epica hispana", en Estudios de Deusto. Revista de la Universidad de Deusto, 2ªépoca, vol. 17, enero-diciembre de 1969, pp. 503-549.

SOUTO COPEIRO, Eduardo, Fe y bautismo, Tarrasa, Clie, 1979.

STOCKWELL, B. Foster, Qué es el protestantismo, Buenos Aires, Columba (Colección Esquemas, 13), 2ª ed., 1957.

T.[RENCHARD] E. [RNESTO], "Qué opinan los evangélicos sobre el control de la natalidad. Buzón de preguntas", en Edificación Cristiana [sin núm.], mayo de 1969, pp. 10-11.

TAIBO, Ramón, "El protestantismo en España", en Diálogo Ecuménico, t.V,núm. 18, 1970, pp. 187-202.

TAIBO, Ramón [y BUSQUETS, José], Cien años de testimonio, 1880-1990. Datos para la historia de la Iglesia Española Reformada Episcopal, Madrid, Editado por la Iglesia Española Reformada Episcopal, 1980.

TELLECHEA IDIGORAS, J. Ignacio, Tiempos recios. Inquisición y heterodoxias, Salamanca, Sígueme, 1977.

--- Bartolomé de Carranza. Mis treinta años de investigación. Lección inaugural del curso académico 1984-1985, Salamanca, Universidad Pontificia, 1984.

TORRES DE CASTILLA, Alfonso, Historia de las persecuciones religiosas y políticas ocurridas en Europa desde la Edad Media hasta nuestros días, III, Barcelona, Imp. y Librería de Salvador Manero, 1864.

TROELTSCH, Ernst, El protestantismo y el mundo moderno, México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios), 3ª ed., 1967.

"UN gran acto público de los evangélicos", en El Cristiano, XLVIII, núm. 2.419, 24 de mayo, 1917, pp. 243-246.

"UN soldado protestante. La libertad de conciencia y la ordenanza", en El Imparcial, 14 de mayo de 1902, p. 3.

USOZ y RIO, Luis de, Antología, introducción y selección de Eugenio Cobo, Madrid, Pléroma, 1986.

VADEMECUM evangélico. Agenda 1985, Madrid, Imprime Ferjisa, 1984.

VENTURA, Jordi, Els heretges catalans, Barcelona, Ed. Selecta, 1976.

VIDAL, Daniel, Nosotros los protestantes españoles, Madrid, Marova (Cuadernos y Ensayos), 1968.

VILA, Samuel, Historia de la Inquisición y la Reforma en España, Tarrasa, Clie, 1977.

VILAR, Juan Bautista, Un siglo de protestantismo en España (Aguilas-Murcia, 1893-1979), prólogo de José Manuel Cuenca Toribio, Murcia, Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Murcia, 1979.

--- "Los protestantes españaoles ante la guerra civil", en Cuenta y Razón, núm. 2, septiembre-diciembre de 1985, pp. 213-230.

--- "Persecución contra los protestantes en la guerra civil española", en Historia 16, XII, núm. 138, octubre, 1987, pp. 11-18.

VORBERG, Max (compilador), Neue Christoterpe 1900, Bremen und Leipzig C., Ed. Müllers Verlagsbuchhandlung, 1900.

VVAA, Pluralismo religioso I. Confesiones cristianas, al cuidado de Julián García Hernando, Madrid, Atenas y Centro Ecuménico, 1981.

VVAA, Asambleas cristianas de Hermanos. 125 años de testimonio bíblico en España, en Edificación Cristiana, núm. 130, noviembre-diciembre de 1988. Número especial de 48 pp.

WEBER, Max, La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Madrid, Sarpe, 1984.

WIRTZ, Lidia, B. de, y PIERCE, Winifred M., Cosecha española, Tarrasa, Clie, 2ª ed., 1972 (La 1ª ed., española, en Buenos Aires, La Aurora, y México, Casa Unida de Publicaciones, 1949).

YODER, John Howard (compilador), Textos escogidos de la Reforma radical, Buenos Aires, La Aurora, 1976.

ZULUETA, Carmen de, "Luis de Usoz y Río, un cuáquero español", en Historia 16, VIII. núm. 88, agosto de 1983, pp. 115-118.

--- Misioneras, feministas, educadoras. Historia del Instituto Internacional, Madrid, Castalia, 1984.

V. OTRAS OBRAS DE CARACTER GENERAL

ALBORG, Juan Luis, Historia de la literatura española, III, Madrid, Gredos, 1972.

BALMES, Jaime, El criterio, Madrid, J. Pérez del Hoyo, editor (Biblioteca del Estudiante), 1972.

BENNASSAR, Bartolomé, Inquisición española: poder político y control social, Madrid, Crítica, 1981.

BLANCO GARCIA, Francisco, La literatura española en el siglo XIX. Parte tercera, Madrid, Sáenz de Jubera Hermanos, editores, 1894.

CARBALLO CALERO, Ricardo, Historia da literatura galega contemporanea, Vigo, Galaxia, 2ª ed., 1975.

CARO BAROJA, Julio, Los judíos en la España moderna y contemporánea, Madrid, Arión, 1961-1962, 3 vols.

CASTRO, Adolfo de, Historia de los judíos en España, Cádiz, Imp. y Librería y Litografía de la Revista Médica, 1874.

CASTRO, Américo, De la edad conflictiva, Madrid, Taurus (Persiles), 1961.

--- De la edad conflictiva. Crisis de la cultura española en el siglo XVII, Madrid, Taurus, 3ª ed., muy ampliada y corregida, 1972.

--- La realidad histórica de España. Cristianos, moros y judíos, Barcelona, Crítica, 1983.

CEJADOR y FRAUCA, Julio, Historia de la lengua y la literatura castellana, IX, Madrid, Gredos, edición facsímil, 1972.

COMELLAS, José Luis, Historia de España moderna y contemporánea (1474-1965), Madrid, Rialp, 1967.

CUENCA TORIBIO, José Manuel, La Iglesia española ante la revolución liberal, Madrid, Rialp. 1971.

--- Sociedad y clero en la España del siglo XIX, Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1980.

CHAO, Ramón, "El evangelio según Juan Pablo", en Diario 16, 27 de abril de 1989, última página.

DACIO, Juan, Diccionario de los papas, Barcelona, Destino, 1963.

DIEZ-ECHARRI, Emiliano, y ROCA FRANQUESA, José María, Historia de la literatura española e hispanoamericana, Madrid, Aguilar, 1950.

EGOCHEAGA, Eladio, "La represión en Riotinto", en España. Semanario de la Vida Nacional, I, núm. 25, 16 de julio de 1915, p. 10.

ENCICLOPEDIA Universal Ilustrada (Espasa).

ERENCHUN ONZALO, Juan, Noticias históricas de la villa de Zarauz, San Sebastián, Caja de Ahorros Municipal de San Sebastián, 1970.

FERRERAS, Juan Ignacio "La prosa en el siglo XIX", en VVAA, Historia de la literatura española. III. Siglos XVIII-XIX, al cuidado de José María Díez Borque, Madrid, Taurus, 1980, pp. 351-438.

FLICHE, Agustín, y MARTIN, Víctor, Historia de la Iglesia, vol. XVI: Las crisis religiosas del siglo XVI, Valencia, Edicep, 1978.

GARCIA DE NORA, Eugenio, La novela española contemporánea (1898-1927), I, Madrid, Gredos (Estudios y ensayos), 2ª ed., 1979.

GIL CASADO, Pablo, La novela social española (1920-1971), Barcelona, Seix Barral, 2ª ed., ampliada, 1973.

GIRONELLA, José María, 100 españoles y Dios, Barcelona, Nauta, 1969.

GRAN Enciclopedia de Andalucía, Sevilla, Promociones Culturales, Andaluzas, 1979.

HAUSER, Philip, Estudios epidemiológicos relativos a la etiología y profilasis del cólera, Madrid, Imp. y Fundición de Manuel Tello, 1887, 3 vols.

JIMENEZ LOZANO, José, La ronquera de fray Luis y otras inquisiciones, Barcelona, Destino, 1973.

--- Retratos y soledades, Madrid, Ediciones Paulinas, 1977.

--- Los cementerios civiles y la heterodoxia española, Madrid, Taurus (La otra Historia de España), 1978.

--- Tres cuadernos rojos, Valladolid, Ambito Ediciones, 1986.

KIERKEGAARD, Sören, Temor y temblor, Madrid, Guadarrama (Punto Omega), 1976.

LANSON, Gustave, Histoire de la litterature française, París, Librairie Hachette, 1970.

LAROUSSE, Pierre, Gran dictionaire au XIX siècle.

LETER DE WALKER, Luisa, ¿Cuál camino? Estudio de religiones y sectas, Miami, Editorial Vida, 2ª ed., 1972.

MANGOLD, Walter, La littérature française par les textes, Madrid, Mangold, 9ª ed., 1966.

MANUAL de español urgente, al cuidado de la Comisión Asesora de la Agencia Efe, Madrid, Cátedra, 4ª ed. corregida y aumentada del Manual de estilo de la Agencia Efe, 1985.

MENDEZ BEJARANO, Mario, La literatura española en el siglo XIX (General, regional y americana), Madrid, Gráfica Universal, 1921.

--- Diccionario de escritores, maestros y oradores naturales de Sevilla y su actual provincia, I, Sevilla, Tipografía Gironés, 1922.

MENENDEZ y PELAYO, Marcelino, Historia de los heterodoxos españoles, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª ed., 1967, 2 vols.

NUEVO Testamento de Nuestro Señor Jesucristo, El, versión hispano-americana, Madrid, Sociedad Bíblica Británica y Extranjera y Sociedad Bíblica Americana, 1916.

OLIVAR-BERTRAN, R., "Diez años de vida española vistos por los ingleses: 1868-1878", en Revista de Estudios Políticos, núm. 137, septiembre-octubre de 1964, pp. 19-67.

"PARA la historia", en El Tío Cayetano, 2ª época, Santander, 29 de noviembre de 1868, p.2

PECES-BARBA MARTINEZ, Gregorio, Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales, Madrid, Editorial Mezquita, 1982.

PEERS, Allisson E., Historia del movimiento romántico español, II, Madrid, Gredos, 2ª ed., 1973.

QUIEN es quien en las Letras española, Madrid, Instituto Nacional del Libro Español, Ministerio de Cultura, 3ª ed., 1979.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (Comisión de Gramática), Esbozo de una nueva Gramática de la Lengua Española, Madrid, Espasa-Calpe, 6ª reimpresión, 1979.

RIOS, Amador de los, Historia social, política y religiosa de los judíos en España, Madrid, Aguilar, 1960. (Publicada por primera vez en 1875-1876 en 3 vols.)

RODRIGUEZ DE CORO, Francisco, País vasco, Iglesia y revolución liberal, Vitoria, Caja de Ahorros de Vitoria, 1978.

RUIZ RAMON, Francisco, Historia del teatro español, I (Desde sus orígenes hasta 1900), Madrid, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo), 2ª ed. 1971.

--- Historia del teatro español. Siglo XX, Madrid, Cátedra, 2ª ed. muy ampliada, 1975 (La 3ª ed., en 1977).

SANCHEZ AGESTA, Luis, Historia del constitucionalismo español, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1978.

SANTA Biblia, versión de Cipriano de Valera, Madrid, Depósito Central de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, 1909.

SANTA Biblia, versión Reina - Valera, revisión de 1960, Sociedades Bíblicas Unidas, Asunción, Bogotá y otras, 1960.

SANZ VILLANUEVA, Santos, Historia de la novela social española (1942-1975), I, Madrid, Alhambra, 1980.

--- Historia de la literatura española: El siglo XX. Literatura actual, Barcelona, Ariel, 1984.

SECO, Manuel, Diccionario de dudas y dificultades de la lengua española, Madrid, Aguilar, 8ª, ed. 1980.

SHAW, Donald L., La generación del 98, Madrid, Cátedra, 1977.

SOBEJANO, Gonzalo, La novela española de nuestro tiempo, Madrid, Prensa Española, 2ª ed. ampliada, 1975.

SOBREQUES, Santiago, Historia de España moderna y contemporánea, Barcelona, Vicéns-Vives, 2ª ed., 1967.

TAMAMES, Ramón, La República. La era de Franco. Historia de España Alfaquara VII, Madrid, Alianza Editorial, 1973.

TIERNO GALVAN, Enrique, Leyes políticas españolas fundamentales (1808-1978), Madrid, Tecnos, 1979.

VALBUENA PRAT, Angel, Historia de la literatura española, IV, Barcelona, Gustavo Gili, 8ª ed. corregida y ampliada, 1974.

--- "Modernismo y generación del 98 en la literatura española", en VVAA, Historia general de las literaturas hispánicas, VI, al cuidado de Guillermo Díaz-Plaja, Barcelona, Vergara, 1967, pp.63-236.

VILA, Samuel, y SANTAMARIA, Darío A., Enciclopedia ilustrada de Historia de la Iglesia, Tarrasa, Clie, 1979.

VVAA, Historia de España VIII: Revolución burguesa, oligarquía y constitucionalismo, al cuidado de Manuel Tuñón de Lara, Barcelona, Labor, 2ª ed., 1987.

INDICE ANALITICO

AGRADECIMIENTOS IV
INDICE V
INTRODUCCION 1
Notas 10

PRIMERA PARTE - EN LA LITERATURA DEL ULTIMO TERCIO DEL SIGLO XIX

CAPITULO I - EN LA PROSA 15

FERNAN CABALLERO 15
El exvoto, 17.- Lady Virginina, 23.
Notas 35
PEDRO ANTONIO DE ALARCON 38
Notas 44
BENITO PEREZ GALDOS 46
El protestantismo en Rosalía, 46.- I. Al hilo del relato, 47.- 1. El amor y la intransigencia, 47.- 2. El fracaso y la conversión, 63.- II. Horacio, un sacerdote protestante, 67.- 1. Coordenadas históricas de su nacimiento, 67.- 2. La caridad, 74.- 3. Formación y cultura, 79.- 4. Ecumenismo, 89.- 5. Vocación y matrimonio, 96.- III. Rosalía y Gloria; porqué de una novela inédita, 103.- El protestantismo en el resto de la producción galdosiana, 109.- Fortunata y Jacinta, 110.- Torquemada en la hoguera, 115.- Tristana, 118.- La desheredada, 120.- Los Episodios nacionales, 123.- Conclusiones, 126.
Notas 131
JUAN VALERA 148
I. En el ensayo, 48.- Por la libertad de conciencia 148.- Origen de la libertad de conciencia, 152.- Lutero y el fanatismo religioso, 154.- Lutero y el progreso,

157.- Prólogo a un libro protestante, 159.- José Joaquín de Mora, 161.- II. En la literatura de ficción, 163.
Notas 168
LUIS COLOMA 171
Los relatos cortos, 171.- Las biografías y los cuadros históricos, 177.
Notas 184
LEOPOLDO ALAS "CLARIN"..... 187
La Regenta, 187.- Diálogo edificante, 194.
Notas 199
EMILIA PARDO BAZAN 203
La novela, 203.- El cuento, 215.- La crítica,222.- Libros de viajes y crónicas, 225.
Notas 233
VICENTE BLASCO IBAÑEZ 239
La intolerancia, 239.- Origen y triunfo de la Reforma, 243.- Reforma y modernidad, 245.- Un converso al protestantismo, 246.
Notas 249
POMPEYO GENER 250
Ultimos momentos de Miguel Servet, 253.- Los calvinistas, 254.- Calvino y Servet, 255.
Notas 261
JULIAN CASTELLANOS Y VELASCO 264
Notas 271
EMILIO CASTELAR Y RIPOLL 272
Notas 278

CAPITULO II - EN EL TEATRO 279

EDUARDO NAVARRO GONZALVO 279
Juan de Leyden, 280.
Notas 288
GUILLERMO PERRIN Y VICO 291
La acción, 292.- Estructura, 293.- Los personajes, 294.

Notas 298
JOSE ECHEGARAY 299
Precedentes escénicos. Subversión de la historia, 302.- La muerte en los labios, 305.- El tema y su desarrollo, 305.- Los personajes, 308.- Los protestantes. Calvino, 310.- Conclusión, 314.
Notas 316
JOAQUIN RUBIO Y ORS 318
Luter, 320.
Notas 327
FEDERICO FLIEDNER 328
Notas 338

CAPITULO III - EN LA POESIA 341

LUIS HERRERA 341
Notas 343
GASPAR NUÑEZ DE ARCE 344
I. El haz de leña, 344.- El príncipe, ¿protestante?, 346.- Mónica y Cisneros, 347.- II. La visión de fray Martín, 350.- Canto I, 351.- Canto II, 358.- Canto III, 362.- Consideraciones históricas, artísticas y de difusión, 366.- Núñez de Arce y el protestantismo, 374.
Notas 378
JACINTO VERDAGUER 386
Notas 389
MANUEL CURROS ENRIQUEZ 390
El viaje a Londres, 390.- Agente de la Sociedad Bíblica, 393.- Su sentir religioso, 399.
Notas 403
CARLOS ARAUJO CARRETERO 406
I. Perfil biobibliográfico, 406.- II. La misión de fray Martín, 411.- Los cuatro cantos, 411.- La imagen del protagonista y la visión de la Historia, 420.- Género y

estilo del poema, 425.
Notas 431

SEGUNDA PARTE - EN LA GENERACION DEL 98

ANGEL GANIVET 437
España filosófica contemporánea, 437.- Idearium español, 439.- Granada la bella, 446.- Cartas finlandesas, 449.
Notas 453
MIGUEL DE UNAMUNO 456
I. La reforma de España. 457.- El Lutero español, 458.- La España reformable, 466.- La España reformada, 469.- "El último gran católico español", 474.- II. El Unamuno reformador: integración en el protestantismo, 479.- Antes de la crisis de 1897, 478.- Después de la crisis, 482.- III. España frente a Europa: contra la Reforma protestante, 487.- Catolicismo frente a protestantismo, 489.- España frente a Europa, 494.- IV. Los reformadores. Impulso a las lenguas y a la enseñanza, 499.- V. Protestantismo y Liberalismo, 511.- VI. Unamuno y los cuáqueros, 515.- VII. La religión de Unamuno, 523.- Conclusión, 529.
Notas 531
RAMIRO DE MAEZTU 544
El protestantismo en su vida, 544.- El protestantismo en su obra. La novela, 550.- Artículos periodísticos, 557.- Un protestante español y un cuáquero americano, 557.- La ética protestante, 563.- La lección de Weber. Defensa de la Hispanidad, 580.- Las consecuencias de Lutero y Calvino, 583.- Conclusión, 587.
Notas 589
PIO BAROJA 598
I. La novela. Silvestre Paradox, 600.- El mayorazgo de Labraz y George Borrow, 601.- La dama errante, 605.-

La ciudad de la niebla. El Ejército de Salvación, 607.- César o nada, 611.- El Mundo es ansí, 614.- El gran torbellino del mundo, 616.- Las Veleidades de la fortuna, 621.- Los pilotos de altura, 623.- El cura de Monleón, 624.- Laura, 629.- II. Memorias de un hombre de acción. Los caminos del mundo, 631.- La ruta del aventurero, 633.- La nave de los locos, 635.- Desde el principio hasta el fin, 637.- III. Artículos y ensayos. Diario de un protestante. Luis de Usoz y Río, 640.- Ciudades de Italia. Un cura protestante, 647.- Conslusión, 651.

Notas 655

RAMON MARIA DEL VALLE-INCLAN 663

Teatro, 663.- Un converso a la religión de Inglaterra. La Revolución Cristiana, 664.- La Iglesia anarquista, 670.- Novela. La corte de los milagros, 675.- Viva mi dueño, 681.

Notas 683

JOSE MARTINEZ RUIZ (AZORIN) 687

Notas 691

ANTONIO MACHADO 692

Reformista en la senda de Unamuno, 692.- "La prole de Lutero", 696.

Notas 701

RAMON PEREZ DE AYALA 703

El protestantismo en la novela. 1. Ruth, de AMDG, 705.- Carácter y religión de Ruth, 706.- Los padres jesuitas, 711.- Función del libro de Ruth, 713.- 2. Tigre Juan. La libertad de cultos, 715.- El protestantismo fuera de la novela. 1. El Ejército de Salvación, 717.- 2. La boda luterana, 718.

Notas 721

TERCERA PARTE - DESDE LA GENERACION DEL 98 HASTA NUESTROS DIAS

CAPITULO I - EN LA PROSA 726

JOSE PEDRO PEDRAZA Y PAEZ 726
Un Triángulo de novela popular, 727.- El protestantismo, 728.- La conversión y el parricidio, 731.
Notas 734
CONCHA ESPINA 736
El metal de los muertos, 736.- Victoria en América, 740.
Notas 743
JULIO CAMBA 744
El protestantismo, religión práctica y poco apta para España, 744.- Jorge Borrow, 747.
Notas 749
JOAQUIN ARDERIUS FORTUN 750
Epoca y lugar, 752.- Los personajes protestantes, 753.- La labor misionera, 759.- Los protestantes ante los ojos de los católicos, 760.- El protagonista y la intención de la novela, 762.- Consideraciones finales, 765.
Notas 767
RAMON J. SENDER 769
La trilogía de Nancy, 772.- La aventura equinoccial de Lope de Aguirre, 779.- El viento, 780.
Notas 784
JOSE MARIA PEMAN 788
En el ensayo y en la oratoria, 790.- En los artículos, 793.- El concilio Vaticano II, 800.
Notas 804
MIGUEL DELIBES 807
Un manual de Historia, 807.- El protestantismo en la novela, 809.- El protestantismo en los libros de viajes, 815.
Notas 823

CARMEN LAFORET 827
Notas 830
JESUS FERNANDEZ SANTOS 831
I. Título, intención y origen de la novela, 832.- II. Lugar de la acción. Precisiones cronológicas, 837.- III. Los personajes, 846.- Cecil y Sedano, 847.-Margarita y Virginia, 856.- Muñoz, 859.- Baffin, 863.- Emilio y otros, 866.- IV. La iglesia y los cultos, 867.- V. Organizacion y doctrina, 870.- VI. La crisis y sus causas, 874.- Causas externas, 875.- Causas internas, 880.- VII. La membresía. El pronóstico y la realidad, 886.- VIII. Algunas cuestiones de forma, 888.
Notas 892
JUAN GOYTISOLO 902
Señas de identidad, 902.- Los ensayos, 903.
Notas 911
JOSE JIMENEZ LOZANO 913
El grano de maíz rojo, 914.- El estudiante, 918.
Notas 922
LUIS ANTONIO DE VILLENA 923
Notas 925
JOSE ESTEBAN 926
El Blanco de los odios convergentes, 926.
Notas 931
PEDRO CASALS 932
Notas 939

CAPITULO II - EN EL TEATRO 941

GUILLERMO FERNANDEZ SHAW 941
Notas 946
JOSE CAMON AZNAR 947
La rebelión de Lutero, 947.- La soledad del rebelde, 951.
Notas 957

JOAQUIN CALVO SOTELO 958
Notas 961
MARIANO SANZ Y SANZ 962
La acción, 963.- Los personajes: Calvino y Servet, 964.
Notas 967
ALFONSO PASO 968
Notas 972
ALFONSO SASTRE 974
M.S.V. o La sangre y la ceniza, 974.- La acción dramática, 976.- Calvino, 977.- Otros personajes protestantes, 982.- Miguel Servet, 983.- Rosa, la meretriz convertida, 984.- Conclusión, 985.
Notas 987
CARLOS MUÑIZ 990
La Iglesia, el Rey y el Príncipe, 990.
Notas 994
RICARDO LOPEZ ARANDA 995
Federico y Roma, 999.- Tomas Müntzer y la cobardía de Lutero, 1.005.
Notas 1.019
MARIA MANUELA REINA 1.021
La libertad esclava, 1.021.- Lutero y Erasmo, 1.025.- Aspectos formales, 1.029.
Notas 1.033

CAPITULO III - EN LA POESIA 1.036

JUAN RAMON JIMENEZ 1.036
Notas 1.039
RAFAEL ROMERO QUESADA "ALONSO QUESADA" 1.040
Un entierro protestante, 1.040.- Un pastor protestante, 1.042.- Otro protestante, 1.045.
Notas 1.047
RAMON DE BASTERRA 1.049

Notas 1.054
JUAN DE DIOS SANCHEZ 1.055
Notas 1.057
FEDERICO GARCIA LORCA 1.058
Notas 1.065
JORGEN GUILLEN 1.067
Notas 1.069
DAMASO ALONSO 1.070
Notas 1.072
CLAUDIO GUTIERREZ MARIN 1.073
Notas 1.083
JOSE GORRIA AGUIRRE DE ZABALA 1.085
Notas 1.087
CARLOS EDMUNDO DE ORY 1.088
Notas 1.090
MANUEL MANTERO 1.091
Notas 1.094
PEDRO GIMFERRER 1.095
Notas 1.099

CONCLUSION 1.100
Los reformadores: Lutero y Calvino, 1.100.- Los reformados , 1.105.- Evolución del tema y actitudes, 1.106.- 1. La Generación del 68, 1.107.- 2. La Generación del 98, 1.110. 3. Los hijos del siglo XX, 1.112.- Algunos hallazgos, 1.113.
Notas 1.116

APENDICES

APENDICE I. GASPAR NUÑEZ DE ARCE 1.119
APENDICE II. MANUEL CURROS ENRIQUEZ 1.128
APENDICE III. MIGUEL DE UNAMUNO 1.131
1. Cartas de Albert Cadier, 1.132.- 2. Cartas de Carlos Araujo, 1.139.- 3 Cartas de Jorge Fliedner, 1.147.- 4. Carta de Fernando Cabrera, 1.158.- 5. Carta de Adolfo

Araujo, 1.160.- 6. Borrador y carta de Atilano Coco. Otros documentos, 1.163.- 7. Carta de Unamuno a los protestantes, 1.170.- 8.Unamuno con los protestantes en Salamanca, 1.173.

APENDICE IV. JESUS FERNANDEZ SANTOS 1.177

BIBLIOGRAFIA

I. MANUALES, CATALOGOS Y REPERTORIOS BIBLIOGRAFICOS 1.186
II. AUTORES Y OBRAS ESTUDIADAS 1.187
III. OBRAS DE CRITICA LITERARIA 1.198
IV. OBRAS SOBRE LUTERO Y EL PROTESTANTISMO EN ESPAÑA Y EN LA LITERATURA 1.211
V. OTRAS OBRAS DE CARACTER GENERAL 1.222

INDICE ANALITICO 1.227