EL RETORNO DE CRISTO, TIPO Y MITO

Jorge URRUTIA
Universidad Carlos III de Madrid

«–¿Por qué sustentas, Jorge, estas ideas tan malas que se te han metido en la cabeza?», pregunta Celia, la protagonista de *La esposa del cacique*, novela publicada en 1935 por Federico Urales, y Jorge responde:

> –Mis ideas no son malas. Al contrario, son muy buenas [...]. Ya ve usted si Jesucristo era bueno y si sus ideas eran justas. Pues por malo lo persiguieron y lo mataron los ricos de su tiempo [...]. Por enemigo del orden, de la sociedad, se condenó a muerte al mártir del Gólgota y le crucificaron entre dos ladrones para mayor afrenta (Urales 1935, pp. 11-12).

La figura de Cristo importa aún en esta novela tardía como ejemplo de persona justa, defensora de los más desfavorecidos y, por eso mismo, perseguida por los poderosos. Cristo vendrá a ser, así, una suerte de modelo para los líderes obreros. Federico Urales, como es sabido, era el pseudónimo de Juan Montseny, famoso anarquista implicado en 1896 en el proceso de Montjuïc, fundador de la publicación portavoz del movimiento anarquista, *La Revista Blanca*, que murió después de la guerra civil en el exilio francés.

Los anarquistas, especialmente en los años últimos del siglo XIX, insistieron en la proximidad entre su concepto del mundo y el que se deducía del mensaje cristiano. En la introducción a la antología *Els anarquistes, educadores del poble: La Revista Blanca (1898-1905)*, obra de un equipo de investigación dirigido por Alain Guy, se dice que (traduzco) «...anarquismo y cristianismo –el místico, al menos– se asemejan, por ciertos tipos de relación, sin intermediarios, entre el hombre y su ideal. Esta relación directa es la que buscan de forma dife-

rente los místicos católicos, de los que Castilla ha sido tan pródiga, –que prescindieron de ritos y doctrinas–, y también los anarquistas –que negaban y querían anular totalmente Estado y gobiernos–» (E.R.A. 80 1977, p. 24).

Aunque no creo que sea acertado hablar aquí de los místicos españoles, y menos aún de los siglos de oro, puesto que el misticismo es una de las corrientes europeas del último tercio del siglo XIX, entre las citas que en esa antología se ofrecen encontramos explicación a esta equiparación anarquismo/cristianismo que, vista al cabo del tiempo, pudiera parecer incomprensible. Así, uno de los autores anarquistas, Muñiz, aseguraba que Jesús murió en una cruz «por defender la más grande de todas las verdades y la más sublime de todas las virtudes [...] nosotros, republicanos librepensadores, los escarnecedores de la religión [...] somos los que mejor practicamos las doctrinas del Divino Maestro».

Por lo tanto, no es la religión lo que les interesa del cristianismo a los anarquistas, sino el afán de Jesucristo por defender, incluso pagando con la vida, su verdad, que es verdad compartida en cuanto defensa de la justicia y del valor de los débiles desprotegidos los cuales, por su unión en una creencia, pueden hacerse fuertes interiormente. La representación de Cristo no extrañó en los periódicos obreros entre 1895 y 1905, y así, como en un dibujo del periódico italiano *L'Asino*, puede aparecer encabezando una manifestación campesina de la que huye, asustado, el clero (figura 1).

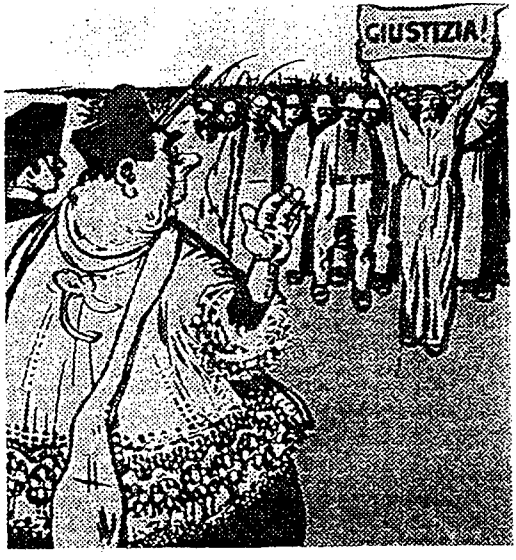

Figura 1

Del Cristianismo destacaban los anarquistas (y también los socialistas) los valores de inocencia, pureza, simplicidad o igualdad, hasta el punto de que los grandes predicadores de los movimientos obreros son vistos transfigurados. Tarrida del Mármol, en su biografía de Carlos Marx explica que quien lo visitaba «se veía en presencia de un hombre que ostentaba la belleza física que los artistas han atribuido al Cristo». Y Anselmo Lorenzo, por su parte, escribe que «Si se tratara de buscar una analogía conocida de todo el mundo para comparar a Bakunin, habría que recurrir a Jesús, a quien se asemeja muchas veces en el sermón de la montaña» (E.R.A. 80 1977, pp. 25-27).

Cristo se convierte así en un revolucionario. Su mensaje es el de una nueva sociedad igualitaria que, muchas veces, no coincide con el que transmiten las distintas iglesias. Incluso los efectos de su activismo se hacen patentes por su simple presencia, porque la sociedad, en su cúspide pero también en la deturpación de los valores que se ha ido produciendo, ha dejado de ser cristiana. El Cristo que José Martínez Ruiz, el futuro Azorín, califica de «nuevo» en un artículo de 1898, desciende de la cruz y le espeta al orante: «Hijo mío, sois unos imbéciles». Y ello porque, después del mensaje evangélico, sigue la guerra, se amontonan riquezas, hay aún tiranos y esclavos, permanece la crueldad, la mujer sigue sometida al esposo, se mantiene la propiedad, etc. Expresa, pues, un claro mensaje revolucionario:

> Uno de mis más amados discípulos, Ernesto Renan, ha dicho que yo fui un anarquista. Si ser anarquista es ser partidario del amor universal, destructor de todo poder, perseguidor de toda ley, declaro que fui anarquista. No quiero que unos hombres gobiernen a otros hombres; quiero que todos seáis iguales. No quiero que trabajen unos y que otros, en la holganza, consuman lo producido; quiero que trabajéis todos. No quiero que haya estados, ni códigos, ni ejércitos, ni propiedad, ni familia; quiero que todos os tengáis tan grande amor que no necesitéis ni verdugos ni jueces; que miréis como hijos vuestros a todos los niños y como esposas a todas las mujeres (Azorín 1972, p. 133).

El ejemplo español más característico es el artículo de Julio Burell, publicado en *El heraldo de Madrid*, que lleva como título «Jesucristo en Fornos», menos agresivo en sus conceptos que el de Martínez Ruiz, aunque demuestre muy poca confianza en la sociedad del momento[1]. Jesús sorprende a los asiduos del famoso café madrileño, es insultado y maltratado y sólo recibe el cariño de una prostituta que lo confunde con el amor de su vida muerto tiempo atrás.

[1] Tuve ocasión de referirme a él con mayor detalle en mi libro *La verdad convenida. Literatura y comunicación* (1997, pp. 109-111).

El hispanista alemán Hans Hinterhäuser, en un ensayo de su libro *Fin de siglo. Figuras y mitos*[2], pasa revista a algunas novelas europeas en las que «se planteó la cuestión de cómo reaccionaría la sociedad actual [se refiere a la de finales del siglo XIX y principios del siglo XX] si Cristo se apareciera de repente» (Hinterhäuser, 1980). Cita alguna obra poco conocida, como *El sermón de la montaña*, de Max Kretzer, *El apóstol*, de Remigio Zena, o *El redentor de los animales*, de Emil Schoenaich-Carilath, y otras de mayor presencia en la historia literaria, como *Emmanuel Quint, el loco en Cristo*, de Gerhart Hauptmann, *El santo*, de Fogazzaro, *Nazarín*, de Benito Pérez Galdós, *El apóstol*, de Hauptmann y Rilke, o *El místico*, de Santiago Rusiñol, entre otras.

Si nos damos cuenta, más que novelas sobre una nueva aparición de Cristo como tal, son obras en las que el personaje se confunde de algún modo con Jesús, los demás personajes piensan que es un nuevo Cristo o bien el mismo personaje, en el delirio, se ve como el Salvador. El príncipe Myschkin, de *El idiota*, de Dostoyevski, ya podía considerarse trasunto de Cristo. De hecho, cualquier hombre podría serlo, o resulta factible entender disuelta la esencia divina en la generalidad del género humano, de modo que su consideración, tanto divina como humana, queda así bastante alterada. Uno de los personajes de la novela de Hauptmann se pregunta:

> ¿Quién me dice a mí, si recrimino duramente a alguien, que ese alguien no es Jesús? ¿Quién me dice a mí que en ese hombre no habita el propio Jesús? ¿No está en su poder recorrer de nuevo el camino de la miseria y de la vileza terrenas? (Hauptmann 1983, p. 25).

Esas obras citadas, y otras numerosas, ilustran literariamente (aunque más de un ejemplo hay también en la pintura) la tensión que existió entre las iglesias cristianas, y específicamente la Iglesia católica como institución, y los intelectuales, cuyo efecto más filosófico pudiera ser el pensamiento de Nietzsche y sus libros *Aurora* o, sobre todo, su póstumo *Anticristo*. Conviene no olvidar, sin embargo, que incluso este título tenía cierta tradición en el siglo XIX cuando se quería expresar la posibilidad de un humanismo no cristiano; así el larguísimo poema narrativo del portugués Gómes Leal: *O Anti-Cristo*, de 1884, sobre el que influye el libro de Pompeyo Gener *La muerte y el diablo*, cuya primera edición, en francés, es de 1880. Pero ya el libro IV de la Historia de los Orígenes del Cristianismo, de Ernest Renan, publicado en 1873, se titula *El Anticristo* y plan-

[2] Poco aporta a nuestro interés el artículo de André Dabezies sobre «Jésus-Christ en littérature» incluido en el *Dictionnaire de mythes littéraires*, dirigido por Pierre Brunel (1988). Para un período anterior puede verse, de F. P. Bowman. *Le Christ romantique* (1973).

tea la teoría de que el cristianismo sólo consigue completarse por la aparición de un oponente:

> ...como obedeciendo a ese gran artista inconsciente que parece presidir los caprichos aparentes de la historia, nos aparecen frente a frente Jesús y Nerón, el Cristo y el Anticristo, en contraste, si me es permitido decirlo, como el cielo y el infierno. La conciencia cristiana se completa (Renan 1909, p. V)[3].

La aparición por sorpresa de Cristo en una situación contemporánea tiene una evidente fuerza dramática y, por ello mismo, no se desprovechó en la escena. En la línea de Tolstoi estrenó José Fola Igúrbide, el 7 de diciembre de 1904, en Valencia, su drama moral y filosófico, en cinco actos divididos en once cuadros, *El Cristo moderno*, publicado luego por la editorial Maucci. Ángel Guimerá tituló *Jesús que vuelve* un drama en tres actos que posteriormente tradujo al castellano Eduardo Marquina. Gerhart Hauptmann, que volvió varias veces a estas preocupaciones social-religiosas, inició una obra bajo el título *Jesús, un drama social*. Tardía, 1927, es la obra de los portugueses Raúl Brandao y Texeira de Pascoães, este último poeta simbolista muy admirado en la España de su tiempo, *Jesucristo en Lisboa*, obra en la que Jesús aparece desde la primera escena hasta la última. Son, en cualquier caso, ejemplos entre numerosos textos.

El Cristo luchador, predicador de gran fuerza, inspirador de activistas –como supondríamos en el pensamiento ácrata- no suele ser el más habitual. Lo encontramos, desde luego, en Martínez Ruiz pero, más habitualmente, será un Cristo benévolo, pacífico. Maeztu expresará la contradicción de la figura en un artículo del 27 de agosto de 1899, publicado en *Vida nueva*:

> Un fariseo entrega a Cristo dos pistolas; ¿os figuráis que las armas se le caen de las manos?...¡ved a Jesús enarbolándolas, el pelo erizado, la boca espumajosa, la faz contraída, un universo de odios en el mirar siniestro; ved a Jesús borracho de venganzas!
>
> ¿Monstruosidad?... ¿Demencia?... Monstruosidad y demencia palmarias; pero realidad eficiente y antigua, absurdo en marcha.

Esto le lleva a distinguir dos tipos de intelectuales, los de Wotan (Odín) y de Júpiter, intelectuales de la venganza, que también utilizarán la espada, y los «intelectuales de Cristo y de Comte, de Reclus y de Marx», que se quedarán con la cruz (Maeztu 1977, pp. 129-131). Y no olvidemos que existe una iglesia positivista bajo la advocación de Comte, de la que al menos sigue existiendo la capilla del barrio parisiense del Marais.

[3] Traduzco de la edición portuguesa (1909, p. V).

Será precisamente la acción, el desacuerdo con la mansedumbre lo que llevará a los anarquistas, en los primeros años del siglo XX, a romper con el cristianismo. Por eso podrá repetir Federico Urales: «¡Cuántas veces ha resucitado Jesucristo en las aspiraciones populares!». Incluso, en un artículo de *La Revista Blanca* del 1 de febrero de 1901, Urales compara el proceso de Montjuïc con el calvario: «Si de lo que en conjunto sufrieron los martirizados en Montjuich, un gran poeta anarquista escribiera la muerte y pasión de un mártir, joven, bello y desgraciado, dentro de pocas generaciones tendríamos un Anárquico y un anarquismo, como se tuvo un Cristo y un cristianismo».

Sin embargo, el anarquismo incorporará una suerte de nuevos evangelistas laicos: Tolstoi, Zola, Pérez Galdós... Dependerá de los momentos y de los países. Son autores que describen la vida, no ya de Jesucristo, sino del hombre nuevo, del individuo anónimo, héroe de una nueva sociedad de sentimiento colectivo, que no puede aceptar la Iglesia convertida en una institución de poder que, por el abandono que ha demostrado de los humildes, olvidando los orígenes se ha hecho no ya innecesaria, sino incluso aborrecible. Por eso Federico Urales, el autor de los influyentes artículos que se publicaron entre 1900 y 1902 bajo el título *La evolución de la filosofía en España* (Urales, 1977), que tenía tan presente la figura de Cristo que el personaje de una de sus novelas tardías, como hemos ya visto, no podía dejar de ponerlo como modelo, afirma contundentemente:

> Ningún anarquista puede creer en la existencia de Dios, porque tal creencia implica la negación del mundo al que el ácrata aspira.... Además, ¿para qué necesitamos basar nuestras ideas en las de Cristo, si somos mejores que Jesús? ¿Si nuestra doctrina es más perfecta que la suya, más justos nuestros actos, más lógicas y humanas nuestras aspiraciones? (Urales 1977, p. 27).

Manuel Paso, en su libro *Nieblas*, de 1886, es consciente de que la figura de Cristo ha sido relacionada con el anarquismo, pero es que lo acusa de haber dejado inconclusa su misión. Por eso el poeta termina su soneto:

> La dinamita a voces te ha llamado.
> «Nada hiciste al morir» –grita iracundo
> este pueblo irredento y desquiciado;
>
> pide tu sangre, manantial fecundo.
> ¡Baja otra vez a ser crucificado!
> ¡Vuelve, Señor, a redimir al mundo!

El escritor considerado por todos los anarquistas como «el quinto evangelista» fue Tolstoi y su influencia se extendió por Europa, especialmente, y según explica Rafael Pérez de la Dehesa, por Inglaterra y Holanda, donde se constitu-

yeron colonias agrícolas que buscaban recuperar el sentido del cristianismo primitivo (Pérez de la Dehesa 1977, p. 48). Pero prueba de que en los países latinos no careció de influencia, es que entre 1895 y 1897 se publicó la revista *Le Christ anarchiste* en Toulon, famosa ciudad portuaria francesa.

Probablemente fue el libro *La revolución y la novela en Rusia*, de Emilia Pardo Bazán, el que proporcionó la primera noticia del nombre y de la obra de Tolstoi en España, pero en 1898 Federico Urales empezó a disentir de su misticismo. En cualquier caso, lo que se destaca y utiliza de Tolstoi es su humanización de la figura de Cristo, en lo que coincide con la visión que ya había establecido Ernest Renan en su *Vida de Jesús*, de amplísima difusión desde 1861[4].

Cuando los anarquistas abandonen la idea del Cristo revolucionario, no quedará sino una imagen degradada del mismo, que será el Cristo bohemio, marginado socialmente, refugiado entre la escoria de la sociedad, donde la musa del arroyo, que hubiera escrito Emilio Carrere, se convierte cada vez en la Magdalena.

Víctor Fuentes ha destacado la presencia de este Cristo bohemio (Fuentes 2000, p. 253), así como José Fernando Dicenta (Dicenta 1985, p. 297). Alfonso Vidal y Planas, en *El pobre Abel de la Cruz*, tiene una simbólica homología entre el bohemio y Cristo. El personaje, que atraviesa varias obras de Vidal y Planas, escribe el soneto «¡Esa luz! ¡Esa luz!», que comienza

> Se mofa de mi facha grotesca de mendigo,
> igual que fuego fatuo, una luz inquietante

y termina:

> ¡¡¡Yo sufro casi tanto como Cristo en la Cruz!!! (Dicenta 1985, p. 183).

Pero ya estamos, con este ejemplo, en un caso distinto, el de la equiparación del poeta con Jesús.

Teodorico Raposo, personaje y narrador de *La reliquia*, novela publicada en 1887 por el portugués Eça de Queirós –cuya lectura conviene gozar en la traducción de Ramón María del Valle-Inclán de 1925- describe así uno de sus sueños infantiles:

[4] El prologuista de la traducción portuguesa de los recuerdos infantiles y juveniles de Renan, Flausino Tôrres, afirma que «O Jesus de Renan é assim um verdadeiro personagem romântico, uma espécie de Jean Valgean de há dois mil anos» (Renan s/f, pp. XXII-XXIII).

> Me adormecí: luego halléme caminando a orillas de un río claro, donde los chopos, ya muy viejos, parecían tener un alma y suspiraban; y a mi lado iba andando un pobre desnudo, con dos llagas en los pies y manos: era Jesús, Nuestro Señor (Eça de Queirós 1983, p. 20)[5].

La novela insiste en las metáforas y en las comparaciones religiosas. Así, deslumbrado el personaje, aún niño, por la belleza de una mujer, piensa en ella rezando avemarías. «Nunca me había rozado –dice– cuerpo tan bello, de un perfume tan penetrante; era llena de gracia, el Señor estaba con ella, y pasaba, bendita entre las mujeres, con un rumor de sedas claras» (Eça de Queirós 1983, p. 21).

El paralelismo religioso es una característica del decadentismo en el que recala Eça de Queirós a poco de concluir su obra magna *Os Maia*, y así puede entenderse el largo capítulo tercero de *La reliquia*, que se recrea en la descripción de una Judea y de un Jerusalem a la manera –más allá del viaje del autor a Palestina el año anterior, en la línea del viaje a Oriente que parece imponerse sobre algunos escritores europeos, como Gustave Flaubert- en que la literatura francesa de la época se la imaginaba, porque, como en al final de *La tentación de San Antonio*, de Flaubert, «en el mismo disco del sol irradia el rostro de Jesucristo» (Flaubert 1971, p. 219)[6].

Es evidente que Eça de Queirós ha leído ya a Shopenhauer, y sus personajes llegan a expresar que la anulación de la voluntad es el único camino hacia la felicidad individual. Así, el protagonista principal de *Os Maia* expone su teoría de la vida, deducida de su propia experiencia:

> No desear nada, no temer nada... No darse ni a la esperanza ni a la desilusión. Aceptarlo todo, lo que viene y lo que se va, con la naturalidad con que se acoge la alternancia de días suaves y días inhóspitos. Y partiendo de semejante placidez, dejar que este fragmento de materia organizada al que llamamos Yo se vaya deteriorando y descomponiendo hasta volver a perderse en el infinito Universo... Sobre todo, no apetecer nada. Y más que otra cosa, no contrariarse (Eça de Queirós, pp. 827-828)[7].

---

[5] En 2000, la editorial El Acantilado ha publicado una nueva traducción de Elena Diana Moradell.

[6] Algunas descripciones de Flaubert, no sólo de esta obra, también –claro es- de *Salammbô*, dejan su eco en *La reliquia*.

[7] Bien es verdad que la ironía característica del autor hace que, a la observación última de Carlos: «Es cierto, no vale la pena hacer el menor esfuerzo, correr detrás de nada», siga la descripción con la que concluye la novela: «Decididos a no perder aquel tranvía, los dos amigos echaron a correr desesperadamente por la Rampa de Santos, por el Aterro, bajo la primera luz de la luna» (Eça de Queirós, p. 829).

El concepto de decadencia nacional es compartido por las distintas literaturas europeas y Eça de Queirós lo expresa antes que los escritores españoles. En su novela mayor, *Os Maia* (1888), que duda entre los planteamientos naturalistas y los simplemente realistas, los personajes insisten una y otra vez sobre los vicios de Portugal y sobre su incapacidad para recuperar cualquier esplendor pasado. Todo depende del extranjero:

> Aquí todo se importa. Leyes, ideas, filosofías, teorías, argumentos, estéticas, ciencias, estilos, industrias, modas, maneras, bromas, todo viene embalado a bordo de un paquebote. Con los derechos de aduana, la civilización nos sale carísima.. Y como es de segunda mano, puesto que no se ha hecho para nosotros, siempre nos queda corta de mangas...(Eça de Queirós, p. 141).

Y es que el país está corrompido, según parece estarlo, por otra parte, toda Europa. Algunos párrafos nos hacen ahora recordar juicios de las novelas de Pío Baroja, como *Camino de perfección* o *Aurora roja*:

> Éste es un país de merendero y romería... En el fondo, ¡todos somos fadistas! ¡Lo que nos va es el vinazo, la guitarra y el mamporro! ¡Y venga bravos y vivas! ¡Ésa es la verdad! (Eça de Queirós, p. 388).

El médico Carlos de Maia se ofrece como un nuevo joven ilustrado, a la manera de los ingenieros galdosiados, porque «en un país en el que todo el mundo está enfermo, el mayor servicio patriótico ha de ser, incontestablemente, el de saber curar» (Eça de Queirós, p. 117).

Conviene, sin embargo, detenerse en la figura de Cristo, reaparecido en ese capítulo tercero que resulta ser un sueño del protagonista, aunque el lector, arrastrado a un mundo en el que los tiempos históricos se superponen («¡Teodorico! ¡La noche termina! ¡Vamos a partir de Jerusalem! Nuestra Jornada al Pasado acabó...», grita en una ocasión el compañero de viaje del protagonista), no acaba de descubrirlo hasta que no entra en el capítulo cuarto.

Teodorico se ha visto inmerso entre los invitados a un acto de justicia que, de repente, le recuerda algo:

> Fue como si un venablo acerado, relampagueando y silbando, viniese a clavarse en mi pecho. Sofocado, tiré de la manga del docto historiador:
>
> - Topsius, Topsius, ¿quién es ese Rabí que se predicaba en Galilea y hace milagros y va a ser crucificado?
>
> El sabio doctor volvió hacia mí los ojos con tanto pasmo como si le preguntase cuál era el astro que, por detrás de los montes, traía la luz de la mañana. Después, secamente, murmuró:

> - Rabí Jeschoua, que de Nazareth pasó a Galilea, a quien algunos llaman Jesús y otros también llaman el Cristo.

Naturalmente, la sorpresa del tramposo e irreverente Teodorico, viajero decimonónico por Tierra Santa, es enorme y, sobre todo, es grande su pánico:

> –¡El nuestro! –grité vacilando como un hombre aturdido. Y como una llamarada pasó por todo mi ser el deseo de correr a su encuentro y ver con mis ojos mortales el cuerpo de mi Señor, en su cuerpo humano y real, vestido con el lino de que se visten los hombres, cubierto con el polvo que levantan los caminos humanos... Al mismo tiempo, más de lo que teme la hoja en un áspero viento, tenía el alma en un terror sombrío (Eça de Queirós 1983, pp. 135-136).

El personaje se ve, en principio, conmovido por la contemplación de Cristo, quien no es sino un ser humano más:

> Era tan sólo un hombre de Galilea que, lleno de sueños, desciende de su verde aldea para transfigurar todo un mundo y renovar todo un cielo, y encuentra en una esquina un Nethenim del Templo que le echa la mano y lo trae al Pretor, cierta mañana de audiencia (Eça de Queirós 1983, p. 140).

El lector puede preguntarse si se trata realmente de Cristo, si Cristo no fue sino un hombre más transformado en mito. Desde luego, en la novela de Eça de Queirós, no ha resucitado, sino que se arregló todo para que pareciesen cumplirse las profecías:

> ... enterramos al Rabí en una caverna tallada en la roca...
>
> –...¿Y el otro túmulo, donde las mujeres de Galilea le habían dejado envuelto en tela con áloes y con nardos?
>
> –...¡Allá quedó abierto! ¡Allá quedó vacío!
>
> ...–Al acabar el Sabbath, las mujeres de Galilea volverán al sepulcro (...) donde dejaron sepultado a Jesús... Lo encontrarán abierto y vacío... «¡Desapareció, no está aquí...!» Entonces María de Magdala, creyente y apasionada, irá gritando por Jerusalem: «¡Resucitó, resucitó!» De esta manera el amor de una mujer cambia la faz del mundo y da una religión más a la humanidad (Eça de Queirós 1983, pp. 186-187).

Resulta evidente que su actuación cuando expulsara a los mercaderes del templo no fue plenamente beneficiosa, según explica uno de los azotados entonces. Jesús, como hombre, puede equivocarse:

> Era de esa manera como mantenía a mi hija y a mis nietos. Los días de fiesta subía al Templo, ofrecía mi plegaria al Señor y delante del pórtico del Rey, al pie de la puerta de Suza, extendía mi estera y exponía mis piedras que brillaban al sol... Ciertamente no tenía derecho para poner allí mi tienda... Pero soy pobre y los que pregonan a la sombra bajo los pórticos, allí donde lo permite la ley, son mercaderes ricos que pueden pagar el lugar que ocupan: algunos pagan un siglo de oro. Yo no podía, con los nietos en casa, sin pan... Por eso quedaba a un lado, fuera del pórtico, en el peor sitio. [...] A mi lado había otros tan pobres como yo: Eboim de Joppé, que ofrecía un aceite para hacer crecer el cabello, y Oseas de Ramah, que vendía flautas de barro. [...] Todos sabían que éramos pobres y que no podíamos pagar al Templo un lugar donde la ley autoriza las ventas. Mas he ahí que hace días ese Rabí de Galilea apareció en el Templo. Lleno de palabras de cólera, alzó el bastón sobre nosotros, clamando que aquélla era la casa de su padre y que nosotros la manchábamos... Dispersó todas mis piedras, que nunca más volví a ver y que eran mi pan. Rompió en las losas los vasos de aceite de Eboim de Joppé, que, asustado, ni siquiera osaba gritar. Tuvimos que huir, entre los insultos de los mercaderes ricos, que habían pagado y batían palmas al Rabí. ¡Ah, contra aquéllos el Rabí no podía decir nada! Eran ricos y habían pagado... ¡Yo ahora aquí ando! Mi hija, viuda y enferma, no puede trabajar, acurrucada en un rincón, entre harapos; los hijos de mi hija son pequeños, tienen hambre, miran hacia mí; pero me ven tan triste que no lloran (Eça de Queirós 1983, pp. 150-151).

La figura de Cristo, sin embargo, resulta defendible porque es la representación histórica del perseguido, del miserable, del maldito de todos los tiempos y todas las sociedades:

> Sí, por todos los siglos de los siglos veríase siempre en torno de la leña de las hogueras, en la frialdad de las mazmorras y ante la escalera de las horcas, aquel afrentoso escándalo de juntarse Sacerdotes, Patricios, Magistrados, Soldados, Doctores y Mercaderes para sacrificar ferozmente al justo que, penetrado del esplendor de Dios, enseñase la adoración en Espíritu o al que lleno de amor hacia los hombres, proclamase el Reino de la igualdad (Eça de Queirós 1983, pp. 175-176).

La reliquia, de Eça de Queirós, es la primera novela ibérica en plantear en la época la recuperación de la figura de Jesucristo, un tópico de la literatura europea entre 1880 y 1920[8]. Pero se trata de un Jesús de actuación dudosa, como here-

[8] Uno de los últimos ejemplos, y no el menos interesante, es la novela antiestanilista del autor ruso Jacob Golossovker titulada *La novela quemada*. Nacido en 1890 y muerto en 1967, Golossovker redactó por vez primera su libro entre 1926 y 1929, dándole como título *Notas indestructibles*. Cuando en 1936 fue condenado a tres años de prisión, un amigo asustado quemó algunos manuscritos de sus obras. Durante la segunda guerra mundial, el incendio de su casa le hizo perder los manus-

dero del Cristo de Renan, más humano que divino, producto más de la alucinación que de la historia.

En la página 24 de *Flores de penitencia*, libro de 1923, Gómez Carrillo también sometería a crítica la figura eclesiástica de Jesús. Aunque tardía, su reflexión reafirma la difícil relación que los simbolistas mantuvieron con la Iglesia:

> Por mi parte, al entregar hoy a la imprenta estas páginas, me contento con decir que no creo que haya entre ellas una sola que pueda ofender a un alma cristiana. Pero notad que digo cristiana y no católica, menos aún clerical.
>
> Mi gran adoración, en efecto, se reduce a Jesús. Y tanto lo amo, y tanto lo venero, y tan ferviente es mi fe en él, que hasta lo veo más grande que los mismos católicos. Porque para mí el nazareno coronado de espinas, no sólo redimió a los hombres que, al fin y al cabo, ningún pecado han cometido, a no ser el pecado calderoniano de haber nacido, sino que hizo una mayor obra de redención rendimiento a Dios Padre de todos los crímenes espantosos que le atribuyen el libro de Josué, el libro de Job y otros libros del Antiguo Testamento. ¡Oh, aquel Dios de Abraham y de Moisés, aquel Dios de los judíos, que sigue siendo nuestro Dios, aquel terrible devorador de multitudes inocentes, aquel cruel y monstruoso Jehová, sin piedad y sin bondad, sí que había menester de ser purificado, de ser humanizado, de ser redimido! Y su única redención está en el Evangelio.

Los personajes novelescos que son confundidos con Cristo no solamente tienen una sensación o una voluntad de marginalidad sino que se saben insultados o juzgados equivocadamente. No deja de ser insignaficativo que Emanuel Quint comente: «Ellos me llaman loco. ¿Y qué?». Recordemos como los chicos moguereños gritan tras del poeta que camina a lomos de Platero que por ahí iba el loco. Y si, en la misma novela de Hauptmann, leemos algo más adelante que «Sólo la palabra humana podría despertar de sus sueños a un hombre tan extraviado», comprendemos que la relación entre el concepto de Cristo y el de poeta están francamente próximos.

Enrique Gómez Carrillo, en uno de los artículos recogidos en el libro *Literatura extranjera*, hace también el diagnóstico de la situación espiritual de los creadores en el fin del siglo XIX:

---

critos aún conservados. Después de la guerra, Golossovker emprendió la tarea de reconstruir de memoria sus obras filosóficas y literarias perdidas, entre ellas esta novela que tomó entonces su título definitivo, aunque no se publicó hasta 1991 (manejo la traducción francesa). La historia de la novela describe la huida de un curioso psiquiátrico de un personaje vestido con una túnica blanca y llamado Jesús.

> Es cierto que León el Papa nos aborrece sin comprendernos y que la iglesia tradicional nos cierra sus puertas apolilladas. Pero no importa. Nosotros hemos construido en el fondo de nuestras almas mil santuarios ardientes.
>
> Nuestros pontífices se llaman Barbey d'Aurevilly, Charles Baudelaire, Paul Verlaine, Dante Gabriel Rossetti. Nuestro Cristo es el Cristo de los primitivos. [...] Todas nuestras faltas contribuyen a la exaltación de nuestra fe. [...] Por ahora, esperando que nuestras preocupaciones se acentúen y que la caballería mística y sensual vea llegar su siglo de oro, nos consolamos buscando en la vida contemplativa la tranquilidad necesaria a nuestras conciencias. [...] Uno de los sacerdotes de la nueva religión ha dicho en un poema delicioso: «Es necesario estar siempre borracho. [...] Es necesario emborracharse de vino, de poesía, de virtud, de odio o de deseo... pero es necesario emborracharse». Y comprendiendo la verdad dolorosa de tales palabras, nosotros nos hemos embriagado con la sangre divina de Jesús, y atravesamos la gran calle de la Vida sin percibir la obscura tristeza del mundo exterior (Gómez Carrillo 1894, p. 297).

Queda claro, con la culminación del artículo, que el poeta no puede vivir sino en el mundo interior. Pero es que un manualito de formación del cristiano que, aunque de origen medieval, tuvo una extraordinaria difusión en la segunda mitad del siglo XIX, sirvió de modelo para la busca de la interioridad personal. Si el misticismo es una de las características del decadentismo simbolista, la imitación de Cristo, claramente propiciada por la lectura del librito de Tomás de Kempis, va a ser una de sus prácticas más evidentes.

Pueden encontrarse imágenes de la imitación de Cristo en el arte finisecular. Si con el dibujo del periódico italiano *L'Asino* puede ejemplificarse el Cristo anarquista, con otras imágenes es posible mostrar los tipos de combatiente, pacífico o marginal. Sobre todo interesa que podamos encontrar ejemplos de la imagen del propio artista como Cristo. Así, el polaco Jack Malczewski se autorretrata en *Jesucristo y la samaritana*, de 1909 (figura 2). Esta imitación del Cristo a través del autorretrato se da igualmente en la primitiva fotografía artística (obras de W. Von Gloeden, de 1895 –figura 3) o en los paninotipos de Frederick Holland Day, de 1898 (figura 4), conservados en Massachussetts y Baltimore).

Ana Recio Mir ha vuelto a referir, en su edición del libro nonato *Bonanza*, en la presencia del Kempis en Juan Ramón Jiménez[9]. Y Francisco Javier Blasco resume diciendo que el poeta venía a coincidir «por la vía del Kempis, con el

[9] Son varios los biógrafos y críticos del poeta que han señalado su temprana lectura del Kempis.

Figura 2

Figura 3

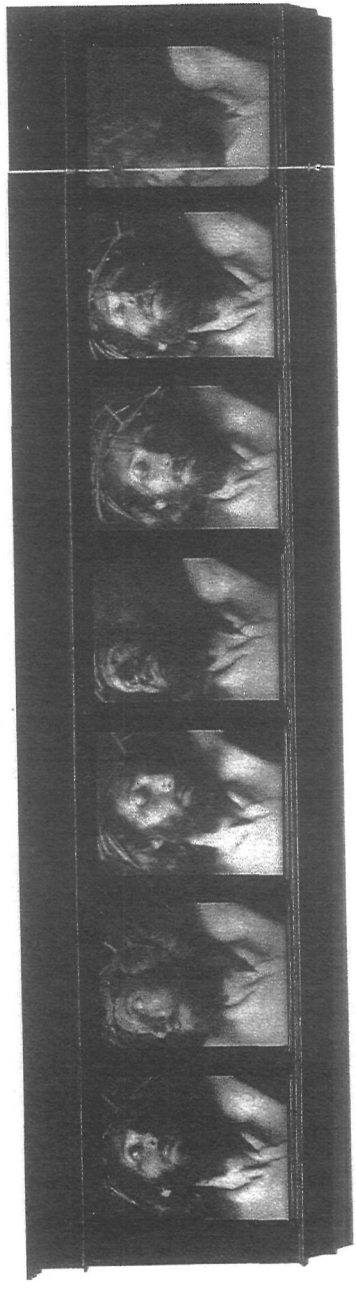

Figura 4

espíritu heterodoxo intimista y personalista del modernismo religioso de la época» (Blasco Pascual 1981, p. 62).

En el libro inédito *Arte menor*, Juan Ramón ya incluyó el poema «El Kempis y Francina» del que Gilbert Azam publicó el manuscrito en su tesis doctoral (Azam 1983):

El Kempis y Francina...
¡Dos cosas tan distintas!
...Pues ellas son mi vida.
.....
Dios, Francina.
La otra vida. Esta vida.
Carne blanca. Alma nítida.

Conviene insistir en que no es Juan Ramón el único que demuestra su interés por la *Imitación de Cristo*. Sin ánimo de ser exhaustivo, Amado Nervo tiene un poema titulado, precisamente, «A Kempis», achacándole la languidez mística que le ha transmitido:

¡Oh, Kempis, antes de leerte, amaba
la luz, las vegas, el mar Océano;
mas tu dijiste que todo acaba,
que todo muere, que todo es vano!

Antes, llevado de mis antojos,
Besé los labios que al beso invitan,
Las rubias trenzas, los grandes ojos,
¡sin acordarme que se marchitan!
.....

¡Oh Kempis, Kempis, asceta yermo,
pálido asceta, qué mal hiciste!
¡Ha muchos años que estoy enfermo,
y es por el libro que tú escribiste! (Nervo, 1978: 203)

Y el menos conocido Gonzalo Morenas de Tejada concluye un poema sobre la soledad en la serenidad de la naturaleza, perteneciente a su libro de 1917 *La cumbre azul* diciendo:

Y en esta paz olvidada,
Con el Kempis en la mano,
Rinde tu orgullo al Arcano
¡Morenas de Tejada!...(Morenas de Tejada, 1978: 203)

Guillermo Diaz-Plaja, en *Modernismo frente a Noventa y ocho*, cita un texto de Ramón del Valle-Inclán en el que éste afirma: «*Si attendis quid apud te sis intus, non curabis quid de te loquantur homines*. Estas palabras de Kempis podrían resumir ni vida y mi obra» (Díaz-Plaja 1966, p. 76).

No se trata de un fenómeno exclusivamente español. Sirva de síntoma que en muchas novelas iniciáticas de la época hay personajes literarios que sienten la necesidad de encontrarse a sí mismos, lo que consiguen por medio del retiro ascético y, en muchos casos, del paso por algún templo. Como en *Camino de perfección*, de Pío Baroja, o en *La voluntad*, de José Martínez Ruiz, el Alejandro Fedorich de *Obyknovennaja Isrorija* (Una historia corriente), novela publicada en 1847 por Iván Gontcharov, acaba diciendo de modo muy similar a Fernando Ossorio o a Antonio Azorín:

> Tardé mucho tiempo en comprender que el dolor purifica el alma, que moldea al hombre, que lo educa. [...] Todo mi pasado se me aparece como un encaminamiento lento y penoso hasta mi vida presente [...]. Y siento en mi alma una serenidad que nunca había experimentado (Gontcharov, 1998: 383).

Otros escritores, sobre todo franceses, sufren un proceso de conversión o reconversión al cristianismo: Verlaine, Huysmans, Brunetière, etc. que parte su obra en dos períodos y que, curiosamente, la crítica francesa apenas destaca, alejándolos así del movimiento misticista europeo. Un articulista británico de la época iniciaba su libro *Misticismo moderno* diciendo que la inspiración mística es el elemento esencial que asegura la inmortalidad de cualquier época porque, de todas las formas que el pensamiento inspirador pueda asumir y que incida en la forma artística, la bella será la más mística (Grierson 1912, p. 7)[10].

No parece necesario referirse aquí por extenso al movimiento de conciencia religioso que agitó en algún momento de finales del siglo XIX y principios del siglo XX distintos países europeos y que se llamó modernismo. Desde Lamenais, al menos, la iglesia francesa y centroeuropea registraban alteraciones en pro de una religión más auténtica o más sentida. Una aventura que, grotescamente, ejemplifica la peripecia de Léo Taxil, tanto en sus ensayos como en su novela. La condena por parte de la Iglesia católica de la obra del Abate Loisy, en 1907, los efectos del decreto *Lamentabili sane exitu* y de la encíclica *Pascendi dominici gregis*, de León XIII han sido estudiados por Émile Poulat (Poulat 1974). Sus influencias en la literatura española las ha visto Gilbert Azam (Azam 1989). Sí resulta preciso insistir en que se trata de una inquietud que atraviesa todo el Simbolismo europeo.

[10] Utilizo la edición portuguesa.

Y no tiene más remedio que atravesarlo porque la expresión de la verdad íntima, personal, profunda y exclusiva del poeta exige la creación de un lenguaje. Un lenguaje de semiosis elaborada para exponer el yo personal. Un creador hablando de sí mismo como creación. El poeta es su voz y su cuerpo. Sólo permanece como verbo. Es el verbo. Se trata de un misticismo en el que la mística cristiana viene a actuar como metáfora y modelo. Fijémonos en que, si admitimos esto, los libros sobre Dios y los poetas simbolistas suelen ser ejemplo de mala lectura. Los que tratan de Dios en Juan Ramón Jiménez, por ejemplo. El único dios de Juan Ramón es él mismo: «La trasparencia, dios, la trasparencia», es decir: mi propia apariencia en la poesía por encima y a través del poema.

Inquietudes nacionalistas han provocado una confusión en la historiografía literaria española, que ilustra la malhadada polémica sobre Noventiocho y Modernismo a todas luces inapropiada. Sin duda, siguiendo a Juan Ramón Jiménez, el Noventiocho no es sino una de las vertientes del Modernismo. Pero éste sólo es la versión hispánica del amplio renovar de la cultura europea, entre la derrota de los franceses en Sedan hasta la primera guerra mundial, que denominamos, con mayor o menor acierto, Simbolismo.

Prácticamente todos los tópicos del final del siglo en Europa se dan en el Modernismo hispánico, aunque no cultivados en idéntica proporción que en Francia, claro es. También las obsesiones. Jon Juaristi se ha referido a cómo la derrota de Sedan provocó una conciencia decadente en Francia y, más aún, un sentimiento de decadencia de la raza latina. Ese sentir que, metafóricamente, llamaríamos noventiochista, lo encontramos, más o menos justificado por motivos nacionales, en Francia y España, pero también en Portugal, Italia, Bélgica o Polonia. El poeta y pensador portugués Antero de Quental, por ejemplo, confiesa que la derrota de Sedan le hizo cambiar su pensamiento político (Urrutia 2001, p. 18). Al fin y al cabo, las tendencias de construcción o de reconstrucción nacional son similares en sus modos intelectuales. Eso asemeja a las nuevas repúblicas americanas con España, pero igualmente a diversos países europeos entre sí. En el mundo germánico tal vez no se diera ese sentimiento de decadencia nacional, pero sí fue evidente la crisis de los valores religiosos, que permitió recuperar la obra de los místicos centroeuropeos –difundida entonces para el mundo románico por el belga Maurice Maeterlinck- o discutir sobre si el neogótico era el estilo arquitectónico del verdadero cristianismo.

José Enrique Rodó, en un ensayo de 1896, «El que vendrá», resumía la aspiración mística de la época y la esperanza de que reapareciera un líder estético o de la ética estética:

> Sólo la esperanza mesiánica, la fe en el que ha de venir, porque tiene por cáliz el alma de todos los tiempos en que recrudecen el dolor y la duda, hace vibrar misteriosamente nuestro espíritu. –Y tal así como en las vísperas desesperadas del hallazgo llegaron hasta los tripulantes sin ánimo y sin fe, cerniéndose sobre la soledad infinita del Océano, aromas y rumores, el ambiente espiritual que respiramos está lleno de presagios, y los vislumbes con que se nos anuncia el porvenir están llenos de promesas... (Rodó 1930, pp. 12-13).

Sabido es que en el retorno de un mesías se apoyan numerosas construcciones culturales. Mitos que permiten sostener tanto comportamientos combativos como conformistas y, en política, levantar sistemas totalitarios. De ahí la importancia sintomática de la utilización de la figura de Cristo en el período previo a la primera gran guerra y las rupturas vanguardistas y revolucionarias.

BIBLIOGRAFÍA

AZAM, Gilbert, 1983. *La obra de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Editora Nacional.

– 1989. «La crisis modernista en España», en *El modernismo desde dentro*, Barcelona, Anthropos.

AZORÍN, 1972. *Artículos olvidados de J. Martínez Ruiz* 1894-1904, Madrid, Narcea. Edición de José María Valverde.

BLASCO PASCUAL, Francisco Javier, 1981. *La poética de Juan Ramón Jiménez*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

BOWMAN, F. P., 1973. *Le Christ romantique*, Paris, Droz.

BRANDAO, Raúl, y TEXEIRA DE PASCOÃES, s/f. *Jesucristo en Lisboa*, Lisboa, Aillaud e Bertrand.

DABEZIES, André, 1988. «Jésus-Christ en littérature», en Pierre BRUNEL (dir.), *Dictionnaire de mythes littéraires*, Paris, Du Rocher.

DÍAZ-PLAJA, Guillermo, 1966. *Modernismo frente a Noventa y ocho*, Madrid, Espasa Calpe (2ª).

DICENTA, José Fernando, 1985. *La santa bohemia*, Madrid, Ediciones del Centro.

EÇA DE QUEIRÓS, *Los Maia*.

– 1983. *La reliquia*, Barcelona, Bruguera.

E.R.A. 80 (Alain GUY, Michel CAMPRUBÍ, Jean COBOS, Lucienne DOMERGUE, Marie LAFFRANQUE, Pierre MALERBE y Mireille ROYER), 1977. *Els anarquistes, educadores del poble. «La revista Blanca» (1898-1905)*, Barcelona, Curial.

FLAUBERT, Gustave, [1872] 1971. *La tentation de Saint Antoine*, Paris, Le livre de poche.

FUENTES, Víctor, 2000. *Poesía bohemia española. Antología de figuras*, Madrid, Celeste ediciones.

GENER, Pompeyo, [1880] 1883. [*La mort et le diable*, Paris, Reinwald], *La muerte y el diablo*, Barcelona, Daniel Cortezo.

GOLOSSOVKER, Jacob, 1995. *Le roman brûlé,* Paris, Seuil.

GÓMES LEAL, [1884] 2000. *O Anti-Cristo*, Lisboa, Assírio&Alvim.

GÓMEZ CARRILLO, Enrique, 1894. *Literatura extranjera*, Paris, Garnier Hermanos.

GONTCHAROV, Ivan, 1998. *Une histoire ordinaire*, Belfort, Circé, 1998.

GRIERSON, Francis, 1912. *O misticismo moderno*, Lisboa, Livraria clasica.

GUIMERÁ, Ángel, s/f. *Jesús que vuelve*, Madrid, Biblioteca Hispania.

HAUPTMANN, Gerhart, 1983. *Emanuel Quint*, Barcelona, Orbis.

HINTERHÄUSER, Hans, 1980. *Fin de siglo. Figuras y mitos*, Madrid, Taurus.

JIMÉNEZ, Juan Ramón, 2000. *Bonanza*, Moguer, Fundación Juan Ramón Jiménez. Edición de Ana Recio Mir.

MAEZTU, Ramiro de, 1977. *Artículos desconocidos 1897-1904,* Madrid, Castalia. Edición de E. Inman Fox.

MORENAS DE TEJADA, Gonzalo, 1978. *Antología poética*, Madrid.

NERVO, Amado, 1978. *Poesías Completas,* Madrid, Biblioteca Nueva.

PÉREZ DE LA DEHESA, Rafael. Véase URALES (1977).

POULAT, Émile, 1974. *La crisis modernista (Historia, dogma y crítica)*, Madrid, Taurus.

RENAN, Ernest, s/f. *Recordações da infância e da juventude*, Lisboa, Gelab.

RENAN, Ernest, 1893. *Vie de Jesús*, Paris, Calmann Lévy (22ª edición, «revista y aumentada»).

– 1909. *O Anti-Cristo*, Porto, Livraria Chardron.

RODÓ, José Enrique, 1930. *El que vendrá*, Barcelona, Cervantes.

URALES, Federico, 1935. *La esposa del cacique*, Barcelona, La Novela Ideal (Publicaciones de *La Revista Blanca*), núm. 476.

– 1977. *La evolución de la filosofía en España,* Barcelona, Laia. Edición de Rafael Pérez de la Dehesa.

URRUTIA, Jorge, 1997. *La verdad convenida. Literatura y comunicación*, Madrid, Biblioteca Nueva.

– 2001. «La conciencia de ser ibérico», *Leer,* núm. 125.