

NOËL VALIS

REALISMO SAGRADO

Religión e imaginación en la narrativa española moderna

TRADUCCIÓN DE
JOSÉ ANTONIO VILA

CRITERIOS

ENSAYO, 6

2017



CALAMBUR

ÍNDICE

<i>Agradecimientos</i>	II
<i>Introducción</i>	13
1. LAS RELIQUIAS DE LA FE	103
2. EL ABRAZO FILANTRÓPICO	159
3. EL CUERPO CONFESIONAL	245
4. LA POLÍTICA DEL MARTIRIO	313
<i>Epílogo</i>	379
<i>Bibliografía</i>	391
<i>Índice onomástico y de temas</i>	447

INTRODUCCIÓN

POCOS años antes de escribir *La Regenta* (1884-85), su obra maestra realista, el novelista Leopoldo Alas (Clarín) habló acerca del dolor y del sentimiento de pérdida que experimentó después de que la fe de su infancia se viera sacudida por sus convicciones liberales:

De mí te puedo decir que mientras creía en Dios, porque sí, porque *algo inefable* me giraba en el corazón, fui religioso, sincero... pero intermitente. Llegaban esas horas de sequedad de que habla un santo místico en que ni la oración ni la fe bastan para hacer brotar agua de la peña... si escogía por materia de ese vértigo la idea de Dios, el tormento era horrible. ¿Hay Dios?, ¿no hay Dios?, esto me preguntaba, y como el corazón en tales tormentos nada decía, y como *las pruebas de la existencia de Dios* son lugares comunes, *tópicos* de la lógica... [de] un intelectualismo infecundo, no había medio de salir de aquella pena, árida y estéril. [«Cartas de un estudiante»: 1172]¹

La viva sensación de vértigo interior de Alas, su duda radical, es sintomática de una crisis religiosa mayor que dio forma a cómo la vida moderna del siglo XIX fue experimentada en España y en buena parte de la cultura occidental. Su angustia no se expresó simplemente como algo personal sino que, en sus escritos, se amplió hasta abarcar la sociedad de la Restauración, por ser un lugar profundamente conflictivo en el que competían autoridades seculares y espirituales. La creencia religiosa, vista como una serie de prácticas aceptadas de cara al exterior, era en realidad algo inestable y fracturado visto desde el interior, sujeta

1 He empleado el método de utilizar, de manera intercambiable, los nombres de «Alas» y de «Clarín».

a la misma clase de cuestionamiento al que Alas sometía su corazón y su mente.

Que el catolicismo español, que antaño fue consigna de unidad e identidad nacionales, no se veía como una solución sino como un problema para el individuo y para la sociedad es una de las características definitorias de la emergente modernidad en España desde finales del siglo XVIII. Hasta la llegada de la Segunda República en 1931, España fue un estado confesional. La mayor parte de su población estaba aún compuesta por católicos romanos practicantes, aunque, a comienzos del siglo XX, ya habían aparecido síntomas de secularización, una clase obrera descristianizada y un creciente anticlericalismo. En efecto, durante la mayor parte del periodo estudiado, desde finales del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX, España fue indiscutiblemente católica. Pero, de forma persistente, surgían preguntas acerca de cuán católica realmente era, y qué era lo que definía a un católico. ¿Hasta qué punto los españoles creían y comprendían su fe en un mundo dividido en el que la política con frecuencia daba forma a la religión? ¿Podía ser uno al mismo tiempo católico y liberal? ¿Podía ser uno católico y creer en el progreso? ¿Y, a la inversa, podía uno ignorar la penuria social y económica y ser católico? En pocas palabras, ¿podía ser uno católico en el mundo moderno?

Plantear el problema de esta manera implica que la religión y la modernidad son fundamentalmente incompatibles. Esta postura, que tradicionalmente ve en la religión un vestigio premoderno destinado a marchitarse bajo el estado moderno, es una opinión que yo no comparto. Si bien las enormes presiones de la vida moderna sin duda pusieron la fe a prueba, creo que la mayoría de creyentes dirían que siempre ha sido difícil practicar la fe de uno, sin importar la época. En un sermón pronunciado mientras Gran Bretaña estaba en guerra, un sermón que nunca deja de emocionarme, aun siendo una católica bautizada pero ya no practicante, el anglicano C.S. Lewis habló del «peso de la gloria», una expresión con la que se refería a la aspiración cristiana de ser amado por Dios, y que se encuentra en la segunda epístola a los *Corintios* (4, 17). Lewis veía ese deseo como un dolor, un anhelo de que se le franqueara el acceso, para que «la

puerta a la que hemos estado llamando toda nuestra vida se abra al fin» y de ahí a la gloria como luminosidad. En pocas palabras, Lewis entendía que ese anhelo era universal, una necesidad que ninguna civilización moderna podría destruir, pero algo que era intrínsecamente difícil de experimentar en un mundo que es puro extrañamiento: «La sensación de que en este universo somos tratados como extraños, el anhelo de ser reconocidos, de encontrarnos con alguna respuesta, de salvar la enorme brecha que hay entre nosotros y la realidad, es parte de nuestro secreto inconfesable... Se nos puede dejar total y absolutamente *fuera*, rechazados, exiliados, aislados, por último, indeciblemente ignorados. Del otro lado, podemos ser llamados, bienvenidos, recibidos, reconocidos. Caminamos cada día por el filo de la navaja entre esas dos posibilidades increíbles» [15-16].

Clarín expresó metafóricamente en *La Regenta* la sensación de orfandad que se correspondía con ese estado. A pesar de que la protagonista Ana Ozores habita un tejido social y religioso muy detallado, ella está fundamentalmente aislada. Al final, se ve literal y simbólicamente abandonada, «total y absolutamente *fuera*» de todo aquello que le importa, y, de modo especial, de su religión. Al contrario, el contemporáneo de Alas, Benito Pérez Galdós, vincula sus personajes al entramado social de sus vidas en *Fortunata y Jacinta*. Más aún, Galdós hace de esa vinculación un acto de comunión comparable a una especie de Eucaristía narrativa, que es precisamente la conclusión hacia la que Lewis nos dirige. Lewis pide a sus oyentes que también piensen en el peso de la gloria de sus vecinos, porque «después del Santísimo Sacramento, vuestro prójimo es el objeto más sagrado que se presenta a vuestros sentidos» [19]. «No hay gente *corriente*», dice, una afirmación que un novelista como Galdós podría fácilmente suscribir. Emmanuel Levinas saca una conclusión similar en una argumentación simplificada y no teológica: ese «ser-para-el-otro» o «responsabilidad hacia el vecino», que es un extraño, es santidad [ix, 71]².

Al yuxtaponer a modernos como Lewis y Levinas —por no mencionar a Galdós y Clarín— vemos que hay algo fundamental que todos

2 Para los ecos bíblicos de Levinas, véase *Levítico* (19, 34) y *Mateo* (25, 35).

ellos comparten: el perdurable sustento religioso de los lazos de la sociabilidad y por lo tanto el significado moral unido al hecho de ser en el mundo con otros. La novela realista siempre ha entendido esto. *Don Quijote*, la primera novela moderna, subraya ese espíritu vecinal mediante los esfuerzos, torpes pero bienintencionados, de un caballero cristiano determinado a reinventarse y mejorarse, no sólo a sí mismo, sino también al mundo. Esta tarea, hecha de flaqueza humana y optimismo, es «una muy humilde postura cristiana, y Cervantes fue un escritor profundamente cristiano» [González Echevarría 2005: 7]³. La ironía de Cervantes atenúa, inevitablemente, cualquier acción divina en su ficción, pero no nos impide reconocer el fundamento ético sobre el que esta se construye.

Los novelistas realistas del siglo XIX son, sin asomo de duda, los hijos de Cervantes. Pero el mundo había cambiado, y también cambió la escritura de novelas. Lo que no había cambiado era el cimiento sobre el que la novela reposaba: los singulares mundos sociales en los que los seres humanos se hacen hueco unos a otros o no se lo hacen. La relación entre el yo y la comunidad, la idea misma de la comunidad, continuó siendo el impulso de la ficción. Y lo que es más importante, esa primordial inquietud social, que seculariza la forma novelesca —y de

3 Véase también Valbuena Prat: 104. Para los estudios sobre la religión y el *Quijote*, véase: Singleton; Goodwyn; DiSalvo; e Higuera. Américo Castro, que modificó su afirmación primera [1972: 25] acerca de la naturaleza hipócrita y alienada del subterfugio de Don Quijote hacia la ortodoxia religiosa, dijo que la novela de Cervantes era «una forma secularizada de espiritualidad religiosa» [1974: 90]. Otras interpretaciones opinan de que se trata de «literatura estrictamente secular» [Darst: 50], o bien de literatura escéptica e incluso materialista [Graf 2004]. Giles Gunn sugiere que «el genio de Cervantes, incluso su genio religioso, parece derivar de su habilidad para mantener en tensión [...] un deseo de poner en valor el lugar del idealismo religioso y moral mientras que, al mismo tiempo, ridiculiza los extremos a los que puede llegar, y una preocupación por desafiar las afirmaciones de todo materialismo vulgar mientras defiende la integridad sagrada de lo presente y lo cotidiano. El resultado es una novela en la que se da un nuevo sentido, incuestionablemente heterodoxo, a la comprensión cristiana de la vida encarnada» [185].