ANTONIO MACHADO Y EL CRISTO RUSO

LAUREANO BONET

«... los rusos, nuestros semejantes...» (Miguel de Unamuno, «Del sentimiento trágico de la vida», Ensayos, *tomo II, Aguilar, Madrid, 1970[7], p. 1001.)*

La presente ponencia desarrolla una temática que quizá llegue a este simposio con un retraso de veinte y tantos años, dado que hilvana unas ideas, unas reflexiones, que tuvieron notable actualidad política, religiosa e incluso estética en la década de los sesenta, años de abierto –incluso asfixiante– compromiso cívico en la cultura española. Sea como fuere, esta lección –que no conferencia–, despojada en buena parte de un indispensable aparato crítico, tiene como estímulo cardinal el análisis del artículo de Antonio Machado «Sobre una lírica comunista que pudiera venir de Rusia», artículo aparecido, como todos sabemos, en el número 6 de *Octubre* –la famosa revista de Rafael Alberti y María Teresa León–, con fecha de abril de 1934.

Se trata de una prosa glosada desde diversos ángulos por Arturo Serrano Plaja en 1934, José Luis Abellán en 1964 y José María Valverde en 1975, por citar sólo los críticos más notorios.[1] Por el contrario, tal escrito —o, mejor, algún fragmento del mismo— ha sido contemplado con ojos notablemente agresivos por Juan Goytisolo en *Contracorrientes,* libro misceláneo impreso en el 85.[2] Diríase que el novelista barcelonés arremete una vez más, en estas páginas tan ásperas, y al lado de otros literatos actuales, contra el mito progresista de Antonio Machado, mito acuñado por la generación del medio siglo en sus años mozos —fundamentalmente por J. M. Castellet y el propio Goytisolo—. Así, en esta obra, el autor de *Señas de identidad* ataca la idealización machadiana del marxismo soviético, desdeñando en demasía el entorno histórico en que se hallaba nuestro poeta, y de ciertos procesos mentales existen-

1. Arturo Serrano Plaja, «Antonio Machado y el comunismo», *Repertorio Americano* (San José, Costa Rica), 23 de junio 1934, pp. 369-370. José Luis Abellán, «Antonio Machado, "filósofo cristiano"» *La Torre,* año XII, núms. 45-46, enero-junio 1964, pp. 221-239 (ensayo recogido en José Luis Abellán, *Sociología del 98,* Península, Barcelona, 1973, pp. 107-140). Y José María Valverde, *Antonio Machado,* Siglo Veintiuno, Madrid, 1975, pp. 268-270. Véase también —en texto un tanto descriptivo— Jack Weiner, «Machado's Concept of Russia», *Hispania,* vol. XLIX, núm. 1, marzo 1966, pp. 31-35. Agradezco al Prof. Jesús Ferrer la tan cuidadosa transcripción de la cinta en que fue grabada esta conferencia, y a mis alumnos Carmen Sanclemente y Sergio Pallarés sus pesquisas bibliográficas: gracias a ellos mi texto machadiano ha llegado finalmente a buen puerto.

2. Juan Goytisolo, «Modernidad y dogmatismo: Jdanov, Joyce y Machado», en *Contracorrientes,* Montesinos, Barcelona, 1985, pp. 41-48 (artículo publicado inicialmente en *Quimera,* núm. 43, abril 1985, pp. 20-23).

tes en la propia literatura española del primer tercio de nuestro siglo.[3]

Ese trasfondo histórico lo podríamos resumir en los siguientes rasgos: los años treinta fueron tiempos —casi huelga subrayarlo— de intensa guerra ideológica, lucha de clases, crisis del capitalismo, enfrentamiento entre el fascismo y el comunismo, estimulando todo ello un vigoroso deslizamiento en la política por parte del escritor de aquella época. Antonio Machado, como sabemos, no rehúye esa voz comprometida sino que, bien al contrario, su conciencia civil se avivará más y más a medida que va crispándose la sociedad española de su tiempo, hasta desembocar en la guerra fratricida. Veamos, al respecto, un par de muestras documentales alusivas a este tono profundamente politizado, tanto en un sentido europeo como hispánico. George Orwell traza por ejemplo en *Inside the Whale* —ensayo del año 40— una muy reveladora broma, repleta de jugo noticioso, al hablar de dicha conducta *engagée* en la cultura inglesa de los años treinta. Señala que si una década antes la moda intelectual imperante consistió en la conversión al catolicismo —y un T. S. Eliot sería la figura emblemática en ese compromiso religioso—, a partir de 1930, por el contrario, cambiarían los hábitos literarios, imponiéndose la afiliación al partido comunista —o «some rather ill-defined thing called Communism»—: aquí el ejemplo más sobresaliente estaría encarnado por Stephen Spender, converso marxista por algún tiempo.[4]

3. La ácida censura a Machado no impide, sin embargo, a J. Goytisolo una no menos severa autocrítica a su juvenil mitificación de la Rusia soviética: «Sería injusto reprochar al poeta su inocente interpretación de la URSS en unas fechas en que ésta seducía a casi toda la *intelligentsia* europea [...]. Dos décadas después, con mucha menos excusa que él, muchos seguiríamos sus huellas y nos expresaríamos en términos parecidos» (*op. cit.* en nota 2, p. 48).

4. George Orwell, *Inside the Whale and Other Essays,* Penguin Books, Londres, 1964, p. 32.

Observemos ahora cómo esa politización era también corriente en las propias letras españolas —y poco a poco vamos retornando al creador de *Abel Martín*—. Ramón J. Sender, en *Proclamación de la sonrisa* (libro aparecido en el 34), saluda con entusiasmo el brote de una literatura profundamente ideologizada, razonando así:

> «Para que hubiera una literatura revolucionaria era necesario que, en los primeros años 30, hubiera en España una promoción de escritores capaces de incorporar a las ideas generales que importaban los editores en sus traducciones los perfiles de la vida activa española. En estos dos últimos años el fenómeno se ha producido. Hoy se puede asegurar que existe esa promoción; ha reaparecido la novela social; se ha intensificado la atención hacia el teatro y el cinema de avanzada ruso o alemán. Con mucha frecuencia se publican libros de ensayos sobre la indecisa realidad social española. Desde el campo socialista, desde la trinchera comunista o anarquista, esos libros se disparan sobre las multitudes, unos hacen blanco y otros no.»[5]

Nótese en este texto de Sender la vigorosa semasia *bélica* desprendida por algunos grupos léxicos que transparentan sin ambages ese clima tan comprometido de las artes y las letras republicanas. Clima, insisto, que impregna la personalidad del Antonio Machado de 1934: sintagmas tales como «trinchera», «se disparan», «hacen blanco», siluetean firmemente dicha atmósfera de cruzada política en la que se hallaban inmersos los intelectuales españoles de aquellos tiempos.

5. Texto cit. por José R. Marra López, *Narrativa española fuera de España,* Guadarrama, Madrid, 1963, pp. 41-42.

Mas adentrémonos ya en el artículo «Sobre una lírica comunista que pudiera venir de Rusia»:[6] en él podríamos delimitar cuatro secuencias ideológicas, todas ellas bien trabadas entre sí, siendo su gozne sémico fundamental el lexema «comunista», en el que A. Machado irá perfilando poco a poco sus diversas floraciones connotativas. Tenemos así, por ejemplo, «comunista» en un sentido político, doctrinario; pero también con una función sugeridora de «lo comunitario», «lo fraterno», «lo convivencial», «lo plural»... En el término *comunista,* en suma, nuestro autor va pulsando sabiamente diversas resonancias —nunca contrapuestas en exceso— de orden literario, religioso y político, ajustadas siempre a una contextualidad densa y fluida: un hábil, y ambiguo, juego de fusiones y diferenciaciones que constituye probablemente la clave en la rica semiosis del presente artículo.

En un primer momento podemos hablar, efectivamente, de una secuencia de reflexión estética, que abarcaría el primer párrafo de este pequeño ensayo. Tal secuencia aspira a justificar una poesía —la propia de un Antonio Machado ya maduro— que ha roto por completo, o así lo cree el autor, con viejos usos neorrománticos y modernistas: esto es, una poesía *nocivamente* individualista, segregada por «las múltiples soledades que se cantan y escuchan a sí mismas» (obsérvese un tenue eco léxico, aquí, de *Soledades,* el primer libro de nuestro escritor, dado a la estampa en 1903). Don Antonio, por el contrario, propone una lírica ante todo «cordial»,

6. Antonio Machado, «Sobre una lírica comunista que pudiera venir de Rusia», en *Prosas completas. II* (ed. de Oreste Macrì), Col. «Clásicos Castellanos» (nueva serie), Espasa-Calpe, Madrid, 1989, pp. 1805-1807. Los subrayados pertenecen al autor. A partir de ahora citaré esta ed. de las prosas machadianas con la breviatura *OR.II.*

es decir, «cantada en coro», o «comunista», esgrimiendo aquí en su máxima amplitud las ya citadas connotaciones de esta última voz. Una lírica, en fin, que el propio poeta defendería en los siguientes, tan conocidos, versos:

> No es el yo fundamental
> eso que busca el poeta,
> sino el tú esencial.[7]

A juicio del escritor sevillano —y llegamos ya a la segunda secuencia del artículo, en la que se mezcla lo estético y lo religioso—, esa «lírica comunista» estaba ya «latente» en la literatura rusa anterior a 1917: en este punto crucial brotan las dos imágenes antitéticas de *«Moscú contra Roma»,* en la acepción de que «lo ruso», con su «interpretación exacta del sentido fraterno del cristianismo», entraría en conflicto con el «poder» romano —«pagano» y enemigo del «espíritu evangélico»—, poder que ha tomado del Cristo «lo imprescindible para defenderse de él»: en estas imágenes y en estas agrupaciones de palabras se halla, por cierto, el motivo medular de la presente ponencia.

Dicho de otro modo, A. Machado enfrenta claramente aquí el cristianismo evangélico con un clericalismo vaticanista,[8] cuyo signo más negativo, o escandaloso, para los intelectuales de la época era el jesuitismo, ese jesuitismo —y vamos atando cabos— que Dostoievski, por ejemplo, había ya reprobado en en unas páginas

7. Antonio Machado, *Nuevas canciones. 1917-1930,* en *Poesías completas. I,* ed. cit. en nota 6, p. 633.

8. Comp.: «... ese *vaticanismo* [...] que llamamos Catolicismo...» («Algunas consideraciones sobre libros recientes: *Contra esto y aquello,* de Miguel de Unamuno», *La Lectura,* XIII, III, junio 1913, pp. 260-265; *OR.II,* pp. 1544-1545; subrayado por el autor).

de *El idiota* que analizaremos más adelante.[9] Tal cristianismo «comunista» o comunitario, tan visible en la literatura rusa –el último Tolstoi, el propio Dostoievski, sobre todo–, es la garantía para nuestro poeta de la superación estética por la vía religiosa del hermetismo simbolista del fin de siglo.[10] Efectivamente,

> «El corazón del hombre era [para el escritor eslavo] la mónada fraterna, que por esencia no puede cantar sola, ni bastarse a sí misma, ni afirmarse sin afirmar a su prójimo.»

9. Comp. también con *Los hermanos Karamasov:* «Conoces a los jesuitas, de ellos se habla mal [...]. Ellos no son otra cosa que el ejército de Roma para el futuro universal imperio terreno, con un emperador..., el pontífice romano a la cabeza...: he ahí su ideal...» (F. M. Dostoievski, *Obras completas,* tomo II [traducción de R. Cansinos-Assens], Aguilar, Madrid, 1943, p. 990). A partir de ahora citaré esta ed. con la abreviatura *FD.I* o *FD.II,* según el volumen a que pertenezca la novela.

10. La sólida trabazón entre lo religioso y lo estético en una poesía que supere el individualismo (neo)romántico –y, a la vez, se aleje de la simple comunicabilidad racional, excesivamente hueca en tuétano intuicionista– aparece en numerosas prosas de A. Machado pertenecientes a diversas épocas de su vida. Veamos, al respecto, alguna clave cristológica: «... la gran lucha del hombre para crear el sentimiento de la fraternidad, que culmina en Jesús. [...] ¿a qué vino Cristo al mundo? Él nos reveló valores universales que no son de naturaleza lógica, los nuevos caminos de corazón a corazón...» (carta a Miguel de Unamuno, con fecha de 16 de enero de 1918; *OM.II,* pp. 1600 y 1602). «... no basta la razón, el invento socrático, para crear la convivencia humana; ésta precisa también la comunión cordial...» (*Juan de Mairena* [1934-1936]; *OR.II,* p. 1968). «En los diálogos de Cristo [...] no se buscan razones [...] sino formas y hechos de comunión cordial» («Miscelánea apócrifa. Habla Juan de Mairena a sus alumnos», *Hora de España,* XIV, febrero 1938, pp. 5-10; *OM.II,* p. 2371). Esa comunicabilidad del Cristo evangélico quizá sea –y al lado del diálogo ginerino-institucionista– otra de las raíces formales de la propia prosa «conversacional» de nuestro autor.

A simple vista, la Rusia soviética se habría alejado de esas viejas brasas cristianas —y nos introducimos ahora en la tercera secuencia textual de nuestro artículo, breve pero intensa—: acaso haya «razones [...] para no esperar de la Rusia actual el arte comunista de inspiración cristiana», es decir, la antes mencionada poesía de «comunión cordial». Sin embargo —se abre ya la secuencia cuarta y última—, el autor intenta llevar a cabo una nada fácil síntesis entre el comunismo político y el «comunismo» cristiano, o sea, entre el materialismo dialéctico y una espiritualidad fraterna, llena de temblores emocionales. Casi huelga decir que nuestro poeta se mueve aquí en el terreno de las querencias, unas querencias literarias, utópicas, *románticas,* difíciles de asimilar por los ortodoxos de uno u otro pelaje. Leemos, por ejemplo, que

> «Es posible [...] que ignoremos todavía cuál es la honda y popular interpretación rusa del marxismo.»

Y es posible —puntualiza el autor, fijándose nuevamente en la índole polisémica del lexema *comunista*— que tenga lugar «una reacuñación cordial del marxismo por el alma rusa, que puede ser cantora lírica y comunista»:[11] en este punto, por cierto, hallamos incrustada una posible traición machadiana al eslavismo cristiano, notablemente antisocialista, de Fiódor Dostoievski.

11. En 1922 A. Machado se nos muestra aún escéptico ante la posibilidad de que pueda darse tal síntesis entre el cristianismo evangélico y el marxismo: «Falta hoy a Rusia metafísica propia, y una de las causas del fracaso de su gran revolución acaso sea el desmedido tributo que las mentalidades directoras de Rusia rinden [...] al determinismo económico de Carlos Marx» («Sobre literatura rusa», discurso pronunciado en la Casa de los Picos de Segovia el 6 de abril de 1922; *OM.II*, p. 1233).

Hasta aquí un rapidísimo comentario del artículo machadiano inserto en *Octubre.* Quisiera ahora precisar dos aspectos que nos servirán para proseguir la andadura de nuestra charla: la tensión existente entre el cristianismo evangélico, fraterno, «comunista» —o comunitario—, y el poder clerical, por una parte, y, por otra, la probable incidencia de varias novelas del propio Dostoievski en ese planteamiento abiertamente eslavófilo. Para apuntalar tales aspectos —profundizando en ellos— seleccionaré diversas prosas escritas por A. Machado a lo largo de su vida, en las que bullen a modo de «temas y variaciones» ecos de algunas obras del autor de *Crimen y castigo:* dicha tensión entre el cristianismo y el clericalismo se encrespará más y más hasta cuajar en el enfrentamiento paradójico de Roma —es decir, un catolicismo paganizado— *versus* el propio Cristo. En la carta a Unamuno escrita en 1913 nuestro autor comenta lo siguiente, en palabras impregnadas de viejos ecos krausistas:

> «El clericalismo español sólo puede indignar seriamente al que tenga un fondo cristiano.»[12]

Muchos años más tarde, en 1938, y en *Hora de España,* Antonio Machado encarnará literariamente así dicho enfrentamiento, ahora con resonancias políticas ya muy abiertas —recuérdese que nos hallamos en plena guerra civil—:

> «Roma es [...] un poder contra el Cristo, que tiene del Cristo lo bastante para defenderse de él. *Similia similibus curantur.* Entre Moscou, profundamente cristiano, y Roma, profundamente pagana, es Roma la que

12. *OR.II,* p. 1536. G. Sobejano define agudamente esta tensión machadiana como «un cristianismo sin Iglesia» (Gonzalo Sobejano, *Nietzsche en España,* Gredos, Madrid, 1967, p. 420).

defiende al Cristo, como quien defiende la ternera para su vacuna. Moscou, en cambio, se inyecta a Carlos Marx. Pero cuando triunfe Moscou [...] habrá triunfado el Cristo.»[13]

El mito de la Unión Soviética —tan visible en la *intelligentsia* española de entreguerras— se intensifica aún más en estas líneas a cause del dramático entorno histórico, desapareciendo, por otra parte, las dudas, las zozobras, los anhelos, de *Octubre.* En este texto de *Hora de España* la trabazón entre cristianismo anticlerical y comunismo es ya plena: no existe en él la más mínima grieta conceptual y diríase que su eje semántico se desliza ya abiertamente por un espacio repleto de signos políticos.

Pero antes de proseguir con otros escritos machadianos estudiemos —a modo de breve paréntesis— las posibles incitaciones de estirpe rusa en dicha cristología literaria, religiosa y política: en este punto —por paradójico que parezca— aún estarían vivas, en el autor de *Nuevas canciones,* algunas viejas semillas modernistas, pues no olvidemos que los años de crecimiento biológico e intelectual de los noventaiochistas —es decir, el fin de siglo— fueron años de notable presencia de las letras eslavas en España. Abundan al respecto los testimonios: veamos, sin apurarla excesivamente, alguna pista brindada por el Galdós de *Nazarín* y *Halma,* las dos novelas «tolstoianas» de 1895. En el segundo libro, por ejemplo, tiene lugar una reunión de periodistas en la que —con resonancias quijotescas— se discute la personalidad tan contradictoria del cura Nazario: para unos contertulios es un loco extravagante, para otros, un místico o un anarquista. Pues bien, uno de los re-

13. «Notas y recuerdos de Juan de Mairena», *Hora de España,* XVI, abril 1938, pp. 5-10; *OM.II,* p. 2381.

porteros confiesa que le preguntó a Nazarín «sobre eso del *rusismo*» –es revelador el término empleado por Galdós–, a lo cual el sacerdote

> «Se mostró sorprendido y [...] dijo que sus actos son la expresión de sus ideas, y éstas le vienen de Dios; que no conoce la literatura rusa más que de oídas...»

Acto seguido surge una discusión entre estos mismos contertulios sobre el misticismo eslavo y su influencia en Nazarín, influencia que algunos afirman y otros niegan. Uno de los personajes comenta con gracejo: «¡Importación mística, cuando [aquí en España] tenemos para surtir a las cinco partes del mundo!»[14] De hecho este sacerdote o «Cristo» galdosiano parece asumir las tesis de Liev N. Tolstói –entonces tan en boga– de que el buen cristiano debiera beber las aguas más puras de los Evangelios, distanciándose así de los jerarcas de la Iglesia, a quienes «lo realmente cristiano les parece herético».[15]

Hasta aquí el testimonio de Galdós sobre ese neoespiritualismo anarquizante y anticlerical de cepa eslava que flotaba en la España del fin de siglo. Veamos ahora, retomando las citas machadianas, posibles noticias retrospectivas de nuestro poeta sobre sus propias lecturas de los literatos rusos anteriores al 17: alguna de estas noticias apunta a dicha atmósfera «rusista» –por em-

14. Benito Pérez Galdós, *Halma,* en *Obras completas,* Aguilar, Madrid, 1950², pp. 1811-1812 para todas estas citas.

15. Cit. por Ossip-Lourié, *La filosofía de Tolstoï* (traducción de U. González Serrano), Victoriano Suárez, Madrid, 1903, p. 102. Recordemos, no obstante, que el Cristo tolstoiano es un Cristo más ético que metafísico, vacío, por lo tanto, de referentes divinos: se trataría, por así decir, de un «cristianismo secularizado» (U. González Serrano, «Goethe y Tolstoi», en *Psicología del amor,* Fernando Fe, Madrid, 1897, p. 287).

plear el término galdosiano— de los años noventa. Así, en el artículo «Sobre la Rusia actual» —del año 37— leemos el siguiente comentario:

> «Los viejos amigos de Rusia, los que conocíamos, antes de su gran Revolución y aun antes de la guerra mundial, algo de su admirable literatura —Dostoievski, Turguénev, Tolstoy—...»

Pero en otra parte de este escrito nuestro autor nos ofrece noticia mucho más precisa ya sobre sus lecturas iniciáticas de los eslavos, confesando por ejemplo que

> «Aquellos libros que leíamos siendo niños, y que llegaban a nosotros, trasegados del ruso al alemán, del alemán al francés y del francés al español chapucero de los más baratos traductores de Cataluña, dejaban en nuestras almas, a pesar de tantas torpes decantaciones lingüísticas, una huella muy honda...»

Esta huella, prosigue don Antonio, es el mensaje más puro que «el alma rusa nos envía», alma que «ha hecho suyas las más finas esencias del cristianismo». Y alma —concluye en términos ya familiares para nosotros— que se ha inyectado en la Rusia comunista de 1917. Repárese nuevamente en este mismo artículo en la antítesis oximorónica de *Roma «versus» cristianismo* y *Moscú+cristianismo puro «versus» paganismo occidental:* aludiendo nuestro poeta al enfrentamiento ideológico entre el comunismo y el fascismo, escribe que

> «Roma y Berlín, las dos fortalezas paganas, la germánica y la latina, del cristianismo occidental contra el foco del cristianismo auténtico [esto es, Moscú].»[16]

16. «Sobre la Rusia actual», *Hora de España,* IX, septiembre 1937, pp. 5-11; *OR.II,* pp. 2218-2220 para todas estas citas machadianas.

Hagamos acto seguido un ligerísimo ejercicio de crítica externa con vistas a localizar alguna de las ediciones en lengua castellana de los rusos citados por el poeta, concretamente Fiódor Dostoievski. Así, pongo por caso, La España Moderna trasladará al castellano en 1889 o 1890 *La casa de los muertos* y *La novela del presidio.*[17] La barcelonesa Maucci, por su parte —a la que sin duda se refiere A. Machado en su anterior artículo— publicaría con el nuevo siglo *Crimen y castigo, El jugador, Las noches blancas,* entre otros títulos, en versiones efectivamente «chapuceras» de traductores hoy por entero olvidados como Eusebio Heras, Augusto Riera y Eusebio Sierra. Más tarde, en 1920, tenemos la versión por Pedro Pedraza y Páez de *El príncipe idiota,* impresa por Ramón Sopena: esta traducción, no obstante, había aparecido ya en Buenos Aires en 1914 y circulado generosamente en nuestro país gracias a las prensas de *La Nación.* Otro libro importantísimo, *Los hermanos Karamasov,* será vertido a la lengua española tras la primera guerra mundial gracias a los buenos oficios de la valenciana editorial Sempere. Por último, en los años veinte tuvo lugar la traducción —no excesivamente fiel— de la narrativa de Dostoievski por La Nave, según señala Rafael Cansinos-Assens en el prólogo a su versión castellana —versión sin duda canónica durante mucho tiempo— de las obras completas del escritor editadas por Aguilar en 1935.[18]

Pero ha llegado ya el momento de realizar un breve ejercicio de crítica interna con el fin de definir en lo

17. La prestigiosa revista de esta editorial publicaría, por su parte, algunos relatos de Dostoievski entre 1890 y 1907 (*Índices de materias y autores de «La España Moderna»,* La España Moderna, Madrid, s.a. [1913], p. 254).

18. Traducción, la de La Nave, «correcta, muy distinta de los horrores barceloneses, atildada y a veces hasta demasiado literaria, con lo que, sin querer, falsean el estilo de Dostoyevski...» (*FD.I,* p. LXX).

posible esa huella cristiana, redentorista, populista, de Dostoievski en A. Machado: un ejemplo, entre otros, de la presencia del fermento eslavo en la cultura española y que, paralelamente, podemos atisbar en numerosos escritores de estos últimos cien años: Galdós, Emilia Pardo Bazán, Clarín, U. González Serrano, Baroja, Valle-Inclán, R. Alberti, Benjamín Jarnés, S. Serrano Poncela, Fernando Vela, Mario Verdaguer, R. J. Sender... He seleccionado al respecto tres novelas del autor ruso: para principiar, *El idiota,* del año 1868, libro que nuestro poeta no confiesa haber leído, aun cuando, a mi juicio, hay indudables incrustaciones suyas de índole cristológica, antioccidental y eslavófila –incrustaciones a modo de hipotexto subterráneo que, en algún momento, aflora en imágenes, células semánticas, mucho más precisas y, sobre todo, significativamente recurrentes–.[19] En segundo lugar, *El adolescente* –novela escrita en 1876– incidirá también en el autor sevillano, quien nos da constancia de su lectura en «Sobre la Rusia actual» y en la carta a David Vigodsky, redactada en el 37, donde confiesa por ejemplo que

> «Leyendo hace unos meses *El adolescente* de Dostoïevski –vuestro gran Dostoïevski– encontré algunas páginas, en mi opinión proféticas, que me afirman en la idea que tuve siempre del alma rusa.»[20]

Y por último repasaremos *Los hermanos Karamasov,* libro aparecido en 1879, y que proyecta algunas imágenes, algunos símbolos, algunos conceptos, en los «Apun-

19. Existe no obstante una alusión a esta novela en «Sobre literatura rusa»: «... la obra inmortal de Fedor Dostoieuski *El idiota...*» (*OM.II,* p. 1235).

20. «Carta a David Vigodsky, Leningrado», *Hora de España,* IV, abril 1937, pp. 5-10; *OM.II,* p. 2180. Para el texto de «Sobre la Rusia actual», véase *OM.II,* pp. 2215-2216.

tes y recuerdos de Juan de Mairena», publicados en el número 11 de *Hora de España,* también del año 1937.

Comprobemos en primer lugar la posible incidencia de *El idiota* en Antonio Machado. En la parte cuarta de este libro, su protagonista, el príncipe Leov Nicolaievitch Mishkin, profiere en un momento de crispación psíquica una serie de frases deshilvanadas, a modo de obsesivo monólogo: estos monólogos, por cierto, que tanto fascinaban a A. Machado, dado que su escaso rigor cartesiano, «occidental», permitía capturar las vibraciones más hondas del ser humano[21] —o, en términos de Mijail Bajtin, urdimbre verbal que se procrea a sí misma, se independiza del sujeto emisor, y alcanza una poderosa *amplificatio* retórica, como si se tratara de burbujas sonoras creciendo unas dentro de otras—. Pues bien, este personaje, a lo largo de una «fogosa perorata», fustiga la naturaleza y el papel histórico de la Iglesia católica, considerándola como gran enemiga de la fe cristiana. Pero además, en otro momento de este monólogo, el propio Mishkin —y aquí encontramos un nuevo germen ideológico que enriquecerá futuras meditaciones machadianas— enfrenta con verbo profundamente racial el Cristo ruso contra el catolicismo europeo: conflicto por lo tanto entre un nacionalismo populista, abrupto, sin duda, pero a la vez puro, comunitario, y una civilización —la occidental— en exceso refinada, es decir, falsa, y cuyo símbolo más visi-

21. Citando de memoria —y de manera fragmentaria— un ensayo de Eugène Melchior de Vogüé comenta Machado así ese escaso rigor cartesiano de los literatos eslavos: «[Hay en ellos] Una falta de coherencia lógica o, si queréis, una lógica extraña al genio de Occidente [...]. Entre los rusos de Dostoieuski esta fuerza [racional] aparece indisciplinada, su pensamiento es como un resorte que [...] procede por saltos bruscos [...]. Y este pensamiento es, además, complicado y sutil [...]; es pensamiento ascético, místico, solitario, no es lógica, sino intuición» («Sobre literatura rusa»; *OM.II,* pp. 1235-1236).

ble sería el poder eclesiástico de Roma, en el que acaso anide el ateísmo... Mas leamos ya varios fragmentos de este monólogo: nuestro príncipe epiléptico declara que

> «... el catolicismo romano [...] predica un Cristo falseado, un Cristo al que calumnia y afrenta, un Cristo que es todo lo contrario de un Cristo. [...] A mi juicio, el catolicismo romano ni siquiera es una creencia, sino, decididamente, la continuación del Imperio romano de Occidente, y en él todo está subordinado a esa idea [...]. El Papa se ha posesionado de la Tierra, de un trono celestial, y ha empuñado la espada; [...] a la espada ha añadido la mentira, la picardía, el engaño, el fanatismo, la superstición, el crimen...»

El novelista ruso perfila claramente aquí unas connotaciones políticas y paganas en la imagen de Roma —rasgo este que renacerá con brío el autor de *Campos de Castilla* conforme hemos visto ya—. En otro momento de su discurso Mishkin lanza, a modo de punzante aforismo, la siguiente frase, en la que nuevamente emerge la contraposición entre un catolicismo oficial, vaticanista, y un cristianismo popular, evangélico, abisal —contraposición, pues, tensada al máximo—:

> «El ateísmo ha salido de la entraña del propio catolicismo romano.»

Mas este juego zigzagueante de antítesis entre Rusia y Occidente, entre el cristianismo eslavo y el clericalismo romano, cuaja también en la siguiente imagen crística, aún más agresiva, si cabe (e imagen en la que, al lado de un vigoroso nacionalismo, brota el antes sugerido antijesuitismo):

> «¡Es menester que refulja, en contraposición al Occidente, nuestro Cristo, que hemos conservado y al cual

> ellos [los occidentales] no conocen! No [seamos] esclavos que se entregan en manos de los jesuitas, sino llevándoles [a los occidentales] nuestra civilización rusa [...] y aun suponiendo que no sepamos hablar y que sus sermones sean más exquisitos...»

En suma, lo que propone Dostoievski es una cristianización rusificadora de Europa —concepto que late asimismo en prosas machadianas ya conocidas por nosotros, especialmente «Sobre una lírica que pudiera venir de Rusia»—. Insiste más adelante el escritor moscovita en este anhelo, esgrimiendo ahora un ardiente redentorismo en el que se mezcla la vivencia mística y el grito nacionalista (es la «rareza eslava» que asombrará a «Europa entera», en mezcla ambigua de orgullo y autoflagelación étnicos que no desagradaría a nuestros noventaiochistas). He ahí un nuevo, y significativo, texto:

> «... revelad al hombre ruso el "mundo" ruso; enviadle a buscar ese oro, ese tesoro, escondido de sus ojos en la tierra; mostradle en lo por venir la renovación de toda la Humanidad y su resurrección, quizá por el solo pensamiento ruso, por un Dios y un Cristo rusos, y veréis qué gigante fuerte y justo, sabio y dulce se desarrolla ante el Universo, atónito y asustado, porque ellos [los occidentales] sólo aguardan de nosotros la espada, la espada y la violencia...»[22]

22. *El idiota,* en *FD.I,* pp. 1965-1967 para todas estas citas. Comp. con «Sobre la Rusia actual»: «... el Cristo viviente en el alma rusa...» (*OM.II,* p. 2220). Véase también *Diario de un escritor:* «... el pueblo ruso, que todo lo hace derivar de Cristo, que en Cristo y en la verdad de Cristo encarna todo su futuro y no puede prescindir de Cristo» (*FD.II,* p. 1726). Edward H. Carr critica esa presunta «inocencia» eslava frente a una civilización occidental degradada por el economicismo en *Dostoievski. 1821-1881. Lectura crítico-biográfica,* Laia, Barcelona, 1973², pp. 246-249.

Existen, empero, otros ejemplos de una posible *disseminatio* dostoievskiana en el pensamiento de Antonio Machado. Situémonos, ahora, en las últimas páginas de *El adolescente,* páginas que contienen razonamientos semejantes a los de *El idiota,* asumidos también por Antonio Machado. Parecida tensión —acaso no tan temblorosa— encontramos aquí entre Rusia y Europa, e idéntico énfasis surge en favor de un cristianismo paneslavista —el verdadero reino de Dios— que «ellos» (los occidentales) sólo alcanzarán a través de «terribles tormentos». Y nada difícil resulta, por último, descubrir una referencia a ese sentimiento de hermandad universal tan propio del pueblo ruso —o de determinados segmentos sociológicos de dicho pueblo— que tanto atraía a nuestro poeta: fraternidad eslava, es decir, el cristianismo en su máxima pureza, libre del sentido espermático y «patriarcal» de la historia que predica el Viejo Testamento, según leemos en el *Juan de Mairena.*[23] De-

23. *OM.II*, p. 1927. Comp. con «Sobre la Rusia actual»: «...Cristo vivo, [...] ladrón de energías...» (*OM.II*, p. 2220). En esta teoría machadiana de un Cristo ascético, fraterno -en un sentido «cordial» nada fisiológico al parecer: contraste notable, por cierto, con el Cristo carnal de Unamuno— parece bullir, en palabras de J. M. Valverde, «una réplica a Nietzsche» (*op. cit.* en nota 1, p. 286). Podría ser apasionante, en efecto, el análisis de la llamemos polémica *interna* que A. Machado mantiene con el filósofo alemán en torno a esa imagen crística: polémica, en algún momento, aflorando con vigor a la superficie del texto (por ejemplo, en el *Juan de Mairena, OR.II,* pp. 2083 y 2108-2109). Sin duda nuestro poeta rechaza frontalmente las ideas antirreligiosas contenidas en *La genealogía de la moral* y *El Anticristo,* pero quizás en algún punto quede impregnado por el lenguaje nietzscheano, incluso por algún símil o metáfora. Por un lado, sin la menor duda, refutación radical del «resentimiento» enfermizo que —según Nietzsche— anida en la «vida ascética» del cristianismo y en su afán instintivo por agostar «la belleza» y «la alegría» (Federico Nietzsche, *La genealogía de la moral,* «Biblioteca Helios», B. Bauzá, Barcelona, s.a., p. 136). Por otro lado, no olvidemos que *El Anticristo* sostiene —desde un flanco por supuesto hostil— que «El cristianismo *niega* la Iglesia» («Das Christentum verneint die Kirche»), definiéndose a Cris-

clara en esta novela el aristócrata Andrei Petrovich Versilov, portador —en palabras de Cansinos-Assens— del «mal ruso»[24]:

> «Entre nosotros han creado los siglos un alto tipo de cultura aún no alcanzado en parte alguna, que en todo el mundo no existe... El tipo del universal sufrimiento por todos. Este... es el tipo ruso...»[25]

Repárese ahora en la reacción machadiana ante dicho texto, demostradora sin duda de una atenta lectura de *El adolescente:* «Nunca olvidaré estas palabras de Dostoievski, leídas recientemente, pero que coinciden con la idea que hace ya muchos años me había yo formado del alma rusa.» Y alma rusa —añade nuestro autor en texto conocido ya fragmentariamente por nosotros— que

> «Ha captado, ha hecho suyas las más finas esencias del cristianismo. Sólo el ruso, a juzgar por su gran literatura, nos parece vivir en cristiano, quiero decir auténticamente inquieto por el mandato del amor fraterno emancipado [...] del afán judaico de perdurar, como rebaño, en el tiempo.»[26]

to como «anarquista» y «delincuente político»: figura «extraña» que parece salir «de una novela rusa» (Federico Nietzche [sic], *El Anticristo,* «Biblioteca de Cultura», B. Bauzá, Barcelona, s.a., pp. 54, 55, 60 y 61; comp. todos estos textos con Friedrich Nietzsche, *Werke,* Verlag Das Bergland-Buch, Salzburgo, s.a., tomo II, pp. 876, 988, 989 y 991). Quizás algunas de estas palabras e imágenes —sin olvidarnos de los contextos en que se hallan enclavadas— fueran absorbidas por el Machado forjador del Cristo «anticlerical», dándole, por supuesto, una vuelta al guante dialéctico...

24. *FD.II,* p. 470.

25. *El adolescente,* en *FD.II,* pp. 748-749 para todas las citas de esta novela.

26. «Sobre la Rusia actual», *OM.II,* pp. 2215-2216 y 2219, respectivamente. A. Machado comenta también esta página de Dostoievski en su «Carta a David Vigodsky», en texto que fragmentariamente he

Un tercer libro de Dostoievski que fecunda nuevas reflexiones en nuestro poeta es, finalmente, *Los hermanos Karamasov* y, muy en particular, su leyenda de «El Gran Inquisidor». A. Machado comentará estas no menos fascinantes páginas en «Miscelánea apócrifa, apuntes y recuerdos de Juan de Mairena», texto escrito para el número 11 de *Hora de España,* en el año 37. Pero antes de ahondar en esa temática voy a ofrecer una brevísima noticia del argumento de «El Gran Inquisidor», el poema que Ivan Karamasov narra a su hermano Aliosha, y poema, por cierto, que tanto perturbaría al Albert Camus de *L'homme révolté.* Cristo, cuenta Iván, reaparece en el siglo XV, en el «ardiente suelo de Sevilla» y en la «época más horrible» de la Inquisición española. El pueblo lo reconoce, se apiña a su alrededor, lo aclama, pero el anciano Inquisidor de «ojos hundidos» lo niega, manda prenderlo y lo conduce a una mazmorra. Tiene lugar ahí un tenso diálogo entre Cristo y el Inquisidor, surgiendo nuevamente el conflicto entre una honda sensibilidad cristiana y el poder *histórico* del catolicismo, esto es, entre un Dios resucitado y el Papa.

Connotaciones metafísicas, existencialistas *avant la lettre,* políticas —en un sentido amplio—, brotan y alcanzan una insospechada densidad a través de una progresiva dramatización en este diálogo entre el Cristo renacido y el viejo cardenal: Cristo encarnaría el espíritu rebelde, inquieto, y dicha rebeldía colisiona con la

citado antes (*OM.II,* pp. 2180-2181). Una posible huella —un tanto temprana— de esas palabras de Versílov se halla en «Sobre literatura rusa»: «... la clase intelectual, nacida casi toda ella en la clase noble, al mirar a su patria, sólo encontró un tema realmente ruso: el dolor» (*OM.II,* p. 1235). Sería utilísimo analizar a fondo estas dos prosas machadianas sobre *El adolescente,* novela que —estima nuestro poeta— nos brinde probablemente la pista de «la más honda raíz» de Rusia (*OM.II,* p. 2216).

dictadura eclesiástica, la cual, no obstante, brinda al pueblo sojuzgado por ella un sosiego pasivo e inerte. Quizás ese gobierno totalitario que aletarga, alimenta y reblandece cualquier astilla de dolor psíquico incida en la tesis unamuniana –tan repleta de «cansancio» autobiográfico– de *San Manuel Bueno, mártir:* el cura consciente del desmoronamiento de su fe debe «teatralizar» ante el pueblo una paz religiosa que él, personalmente, ya no tiene, defendiendo así un papel narcotizador de la Iglesia a fin de que ese pueblo no se despeñe por el lago oscuro del padecimiento metafísico. Pero volvamos a la leyenda de Ivan Karamasov –¿hemos salido de ella?–: exclama el Inquisidor, dirigiéndose a Cristo con una retahíla de palabras que saltan a borbotones de sus labios:

> «¿Por qué has venido a estorbarnos? [...] ¿Es que los rebeldes pueden ser felices? [...] No hay nada más seductor para el hombre que la libertad de su conciencia; pero tampoco nada más doloroso. [...] Acabarán [los hombres] por decir que la verdad no está en Ti, porque sería imposible sumirlos en un estado de agitación y tormento mayores que aquel en que Tú los sumiste, al dejarles tantas preocupaciones y enigmas insolubles. [...] ¿Por qué vienes ahora a estorbarnos? [...] nosotros [...] aceptamos Roma y la espada del César y nos declaramos solamente emperadores de la Tierra [...]. Nosotros aceptamos la espada del César, y, al cogerla, sin duda, te rechazamos a Ti [...]. Con nosotros, todos serán felices y dejarán de ser rebeldes [...]. Nosotros los convenceremos de que sólo serán libres cuando deleguen en nosotros su libertad y se nos sometan.»

Finalmente el Inquisidor culmina este diálogo tan dramático con las siguientes palabras: «... si alguno mereció nuestra hoguera, eres Tú, Cristo.» Este, no obs-

tante, se acerca al anciano y lo besa; el Inquisidor, tembloroso, se dirige a la puerta de la celda, la abre y exclama: «¡Vete y no vengas más...! ¡No vuelvas por acá...! ¡Nunca, nunca!»[27]

En todos estos textos se dibuja ya, o, mejor, se preludia nuevamente la futura dialéctica machadiana de enfrentamiento entre el cristianismo y el poder eclesiástico: el Cristo puro, evangélico, agitado y, a la vez, agitador social, *existencialista,* estará a punto de ser destruido por el imperio de Roma. Unas estremecedoras palabras de don Antonio plasman con fuerza este intento de destrucción de un Cristo «herético» por parte del viejo príncipe de la Iglesia.[28] En 1938, a propósito de Unamuno —y también en *Hora de España—,* señalará que el escritor vasco laboró mucho por desenclavar a Cristo «de esa cruz en que todavía le tiene Roma»: imagen otra vez repleta de encrespamiento paradójico...[29] Como medita un Machado notablemente enigmático, a propósito de la leyenda de «El Gran Inquisidor» —y salta ahora una nueva esquirla semántica en esta tensión paradójica—,

> «Volverá el Cristo a nacer entre nosotros, los escépticos, que guardamos todavía un rescoldo de buena fe.

27. *Los hermanos Karamasov,* en *FD.II,* pp. 981-989 para todas las citas de «El Gran Inquisidor».

28. El Inquisidor define al Cristo resucitado como «el peor de los herejes» (*FD.II,* p. 982).

29. «Miscelánea apócrifa. Sigue Mairena...», *Hora de España,* XX, agosto 1938, pp. 5-12; *OM.II,* p. 2392. Varias líneas más abajo puede haber, creo, una breve —pero intensa— huella de «La Leyenda del Gran Inquisidor», asumiendo Machado *heréticamente* al Cristo resucitado: «... después de San Pablo ha sido difícil que el Cristo vuelva a asentar sus plantas sobre la tierra, como quisiéramos los herejes, reacios al culto del Cristo Crucificado» (*ibíd.,* p. 2392).

Todo lo demás, es ceniza: no sirve ya para la nueva hoguera.»[30]

Confesión, esta última, hermosa, compleja, aparecida asimismo en *Hora de España* —con fecha de 1937— y que, en más de un rasgo, recuerda la no menos dramática confidencia encerrada en la carta a Unamuno de 1913, sin bien flota en ella una serenidad, una paz interior —amén de una cierta fatiga vital— inexistentes en aquella epístola aún juvenil.

A modo ya de conclusión dibujaré en pocas palabras el itinerario seguido para el desarrollo de esta ponencia. Inicialmente hemos hablado del ambiente histórico —los años treinta— que enmarca algunas de las reflexiones machadianas; reflexiones de índole estética, religiosa, política, y todas ellas notablemente radicalizadas: son años, no lo olvidemos, de guerra ideológica, en los que impera en Europa el mito de la revolución soviética. Nuestra lectura, en segundo lugar, se ha detenido en el artículo «Sobre una lírica comunista que pudiera venir de Rusia», subrayando en él, especialmente, el antagonismo oximorónico entre un Cristo «comunista», comunitario, fraterno, y el poder clerical de Roma. En tercer lugar, hemos rastreado tal contraposición en diversos escritos de Antonio Machado, alguno de ellos juvenil, otros, por el contrario, pertenecientes a la última etapa creativa del poeta: en todos, sin embargo, bullen unos mismos conceptos, unas imágenes parecidas, si bien observamos, con el paso de los años, una progresiva decantación semántica por lo político, fruto lógico del clima bélico que asolaba a la España de entonces.

30. «Miscelánea apócrifa. Apuntes y recuerdos de Juan de Mairena», *Hora de España,* XI, noviembre 1937, pp. 5-9; *OM.II,* pp. 2350-2351.

Al mismo tiempo –y como cuarto punto de esta charla– he intentado localizar alguna incitación de las letras rusas en estos complejos *topoi,* manejando al respecto una página testimonial del Galdós de 1895: el propio A. Machado confesaría mucho tiempo más tarde sus lecturas juveniles –él dice «infantiles»– de Dostoievski, Tolstoi, Turgueniev, al filo del nuevo siglo, ya en pleno *rusismo* espiritualista. Singular paradoja en este hecho y que sugiere la imposibilidad de trocear la carrera literaria de un autor en rodajas incomunicables: el *rusismo,* así, podría ser considerado como un fermento modernista cálido y bullicioso en el Antonio Machado de la II República que cree haber roto con el subjetivismo neorromántico del fin de siglo, en cierto modo con su propia obra juvenil. En quinto lugar hemos realizado un ligerísimo ejercicio de crítica externa, intentando localizar algunas de las primeras ediciones en lengua castellana de las novelas de Dostoievski, que probablemente nuestro poeta leyera en diversos momentos de su vida, conforme reconoce en algún texto rememorativo.

Finalmente, y en sexto lugar, he desarrollado una no menos escueta experiencia intertextualizadora, seleccionando un puñado de páginas del autor de *Crimen y castigo* que fecundarán en buena parte –y, ello, al lado de una tradición krausista, liberal, que sería, también, útil analizar–[31] el pensamiento cristológico de Machado en sus diversas dimensiones metafísicas, religiosas y estéticas, pensamiento que, cabe insistir de nuevo, se radicalizará notablemente a causa del tan dramático

31. Consúltese en este sentido el artículo de Ivan Lissorgues –tan lleno de matices–, «Heterodoxia y religiosidad: Clarín, Unamuno y Machado», *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 440-441, febrero-marzo 1987, pp. 237-250. Algún texto de Fernando de Castro citado en este trabajo podría considerarse antecedente del «cristianismo sin Iglesia» machadiano.

clima político de los años treinta. En suma, como comenta nuestro poeta –acaso una apostilla a *El adolescente*–,

> «... lo ruso, lo específicamente ruso, era la interpretación exacta del sentido fraterno del cristianismo, que es a su vez lo específicamente cristiano.»[32]

No obstante –y he aludido a ello al comienzo de mi charla–, podemos advertir una cierta «traición» machadiana a las tesis de Dostoievski, por lo menos en su vertiente más política. En el escritor moscovita, el cristianismo eslavófilo colisiona con el socialismo que, de modo parecido a la Iglesia católica –y así se percibe en *El idiota*–, pretende también alcanzar sus fines mediante la «espada y la violencia».[33] Y no olvidemos, además, que en la figura del Inquisidor es fácil descubrir alguna connotación socialista, como fuera ya sugerido en su momento por Nikolái Berdiáiev: el viejo cardenal, en su discurso, parece oponer la felicidad del «pan de la Tierra», que brinda la Iglesia, a la libertad individual de Cristo, llena de azares y dolores.[34]

Sería sugestivo –antes de cerrar definitivamente esta disertación– emplazar el pensamiento cristológico de A. Machado en el propio tejido cultural hispánico de nuestro siglo. Veríamos cómo estas palabras, estas imáge-

32. Texto de «Sobre una lírica comunista que pudiera venir de Rusia», cit. fragmentariamente más arriba (*OM.II*, pp. 1805-1806).

33. «... también el socialismo es fruto del catolicismo y de esencia católica. También él [...] nació de la desesperación [...] para ocupar el puesto del perdido poder moral de la religión, para apagar la sed espiritual de la Humanidad [...]. ¡Es otra [...] unión mediante la lanza y la sangre!» (*FD.I*, p. 1966).

34. «...la Leyenda del Gran Inquisidor [...] va dirigida igualmente contra el socialismo y el catolicismo» (Nicolás Berdiaeff, *El credo de Dostoyevsky*, Apolo, Barcelona, 1935, p. 154). Comp. con *Los hermanos Karamasov*, en *FD.II*, pp. 984-985.

nes, no están flotando en el vacío sino que, muy al contrario, las podemos detectar en otros escritores e, incluso, descubrir en el lenguaje político y periodístico de la época: Gerald Brenan ha hablado al respecto en *The Spanish Labyrinth* de la «rabia» o resentimiento religiosos de nuestro anarquismo hacia las sucesivas traiciones éticas de la Iglesia católica.[35] Y aquí podríamos advertir una posible clave –inserta en la propia tierra sociológica española– de esas figuras crísticas imantadas con resonancias políticas y anticlericales que esboza el autor de *Campos de Castilla,* al lado de otros literatos radicales de nuestro siglo. Así, por ejemplo, en algún periódico libertario de principios de siglo aparece en forma de poema o canción de protesta social esa figura del Cristo revolucionario arremetiendo contra una Iglesia corrompida por los intereses de clase, conforme ha documentado Lily Litvak.[36]

Pero observemos, en un plano ya literario, una posible secuencia histórica en la creación –y maduración– de ese mesianismo repleto de «semas» ácratas o socializantes. José Martínez Ruiz, pongo por caso, escribirá en *La Campaña* –y con fecha del 5 de enero de 1898– el artículo titulado «El Cristo nuevo». Esta silueta crística inspirada en unas páginas de Renan –nuevo dato a tener en cuenta– desciende de su cruz, y dirigiéndose a un creyente que ora ante él declara:

> «Si ser anarquista es ser partidario del amor universal, destructor de todo poder, perseguidor de toda ley, declaro que fui anarquista.»[37]

35. Gerald Brenan, *El laberinto español,* Ruedo Ibérico, París, 1962, p. 149.

36. Véase, efectivamente, algunos textos en lenguas castellana y catalana en Lily Litvak, *Musa libertaria,* Antoni Bosch, Barcelona, 1981, pp. 41-42.

37. J. Martínez Ruiz, «El Cristo nuevo», *La Campaña* (París), año 1, núm. 1, 5 enero 1898.

Un nuevo ejemplo en dicha secuencia literaria: Clarín insertaría en *La Publicidad*, en noviembre de 1900, y pocos meses antes de su muerte, una hermosa «Revista mínima» en la que narra su visita al Centro Obrero Ovetense, donde él y otros catedráticos de la universidad asturiana ofrecían conferencias de muy diversas temáticas. Pues bien, en dicho escrito —sobrecogedora pieza de autocrítica personal, a la par que notable testamento político— Alas hilvana una curiosísima fusión idealizadora entre esas gentes proletarias que luchan por su dignidad civil y el carácter «protestante», fideísta, *eclesial* —en el sentido menos curialesco, aquí, de la palabra—, del primitivo, y más puro, cristianismo: «... estos socialistas parecen fieles de un nuevo culto...»[38]

En tercer lugar, las tensiones entre Roma y un Cristo abiertamente «marxista» aparecen sin rodeos en el Valle-Inclán de *Luces de bohemia,* en una fecha —1920— en la que comenzaba a cuajar el mito de la revolución soviética en la sociedad literaria hispánica. Recordemos un conocidísimo diálogo que tiene lugar en la segunda escena de dicha obra, entre varios contertulios reunidos en la «cueva de Zaratustra»: Max Estrella comenta, por ejemplo, que «los demagogos de la extrema izquierda» acaso sean los «nuevos cristianos», pero «todavía sin saberlo». A lo cual don Gay apostilla: debemos «Hacer la Revolución Cristiana, con todas las exageraciones del Evangelio»; exageraciones que, a juicio de otro interlocutor —don Latino—, son superiores a «las del compañero Lenin». Y discusión rematada así por el propio Max, en palabras bien reveladoras de esa síntesis religiosa y comunista: «Hay que resucitar a Cristo.»[39]

38. Clarín, «Revista mínima», *La Publicidad,* núm. 7.965, 25 noviembre 1900 (ed. mañana).

39. Ramón del Valle-Inclán, *Luces de bohemia* (ed. de A. Zamora Vicente), Col. «Clásicos Castellanos», núm. 180, Espasa-Calpe, Ma-

Unos veinte años más tarde –en 1943– Max Aub nos brinda en *Campo cerrado* un diálogo entre el protagonista, Rafael Serrador, y un viejo militante libertario, mientras los dos personajes contemplan, desde una terraza, el incendio «purificador» de las iglesias de Barcelona, al inicio de la guerra civil: será este antiguo discípulo del «santo» Ferrer Guardia quien sugiera –a lo largo de una violentísima diatriba anticlerical– una cierta relación simpática entre la destrucción regeneradora de la ciudad burguesa y un cristianismo interiorizado, «inconsciente» (diríamos con Valle-Inclán), al tiempo que otro interlocutor nombra, significativamente, a Liev Tolstói.[40] Y no olvidemos, por último, *Mosén Millán,* de Ramón J. Sender, cuya primera edición data de 1953: en una de sus secuencias de dramaticidad más contenida, Paco el del Molino acompaña al cura –su «padre espiritual»– a llevar la extremaunción a un campesino agonizante en una covacha: contemplando el muchacho los pies del labrador –secos y agrietados como madera– tendrá lugar en su imaginación un cruce metafórico con los «crucifijos rotos y abandonados» en el desván de la iglesia. Deslumbrante metáfora en la que nuevamente anida la simbología de un Cristo proletario, rebelde, y, en cierto modo, expulsado del seno de la Iglesia, es decir, *herético.* Será entonces –a partir de esta experiencia epifánica– cuando comience la ruptura psicológica de Paco con el sacerdote y el súbito pro-

drid, 1973, p. 19. Véase también alguna nueva connotación religiosa en dicho lenguaje político en la escena sexta, especialmente p. 67 de la misma ed.

40. Max Aub, *Campo cerrado,* Alfaguara, Madrid, 1978, pp. 242-244.

ceso de maduración vital, en último término, políticas, de este joven labrador anarquista.[41]

Hemos visto, en suma, y un poco al vuelo –lo reconozco–, cómo esa imagen crística compuesta por Antonio Machado no es solitaria, no está excesivamente hinchada de lexías personalizadoras. Constituye, por el contrario, un curiosísimo *topos* literario –de raíces sociológicas muy precisas, cabe no olvidarlo– que se desarrolla, madura, vive, se ramifica, en líneas no dispares pero sí matizadas, en la conciencia cultural hispánica de índole progresista: sería ciertamente útil un estudio de los posibles antecedentes de tal imagen (la tradición krausista e institucionista, Renan, Nietzsche, Tolstói, Dostoievski, un cierto «modernismo» católico...) y, a la par, una profundización en sus diversos pliegues semánticos. Valgan las presentes líneas –desordenadas y con escasa trabazón erudita– como una primera toma de contacto con un tema de insospechadas aristas ideológicas y una no menor belleza plástica, a pesar de su difícil encaje en la atmósfera posmoderna, alegre y confiada, de 1989.

41. Ramón J. Sender, *Mosén Millán* (ed. de R. M. Duncan), D. C. Heath, Nueva York, 1964, p. 23. Consúltese, sobre este punto, Laureano Bonet, «Ramón J. Sender, la neblina y el paisaje sangriento: una lectura de *Mosén Millán*», *Ínsula,* año XXXVII, núm. 424, marzo 1982, pp. 1, 10-11.