

Moenia 18 (2012), 201-215.
ISSN: 1137-2346.

Lo sagrado y lo profano: intertextos bíblicos en la narrativa de Ramón Pérez de Ayala

JOHN MACKLIN
University of Glasgow

RESUMEN: A pesar de la fama que tiene Ramón Pérez de Ayala de antirreligioso, y de anticlerical furibundo, existe en toda su obra una manifestación permanente del sentimiento religioso. En este artículo, se estudia la presencia de la Biblia en la obra narrativa del autor asturiano para demostrar la herencia importante de sus primeras lecturas bíblicas, su amor al lenguaje de la Biblia, y su amplio conocimiento de los más recientes corrientes de los estudios bíblicos. Dentro de los intensos debates ideológico-religiosos de la España de principios del siglo xx, Pérez de Ayala postula una interpretación más liberal de la Biblia, a diferencia del autoritarismo católico de su época. Mantiene un diálogo constante con los textos sagrados, subraya su importancia como mitos de toda la humanidad, como textos seminales de la cultura occidental, y los concibe como símbolo del deseo de la humanidad de imponer sentido a su mundo, lo que constituye la base de toda labor imaginativa.

PALABRAS CLAVE: Ramón Pérez de Ayala, narrativa española, Biblia, religión.

ABSTRACT: Although Ramón Pérez de Ayala has long been regarded as fiercely anti-religious, most often manifested through his anti-Catholicism and anticlericalism, there is throughout his work a concern for the nature of religious experience. While this has been alluded to, no significant study of this aspect of his writing has been undertaken. This article, while not exhaustive, examines one dimension of the religious theme, namely, the presence of the Bible in Pérez de Ayala's narrative. Key themes are the legacy of his early readings of the Bible, his love of the language of the Bible, and his remarkable awareness of the most recent trends in Biblical scholarship. In the context of the intense ideological and religious debates of the Spain of the early twentieth century, Pérez advocates a more liberal, and less literal, interpretation of the Bible in contrast to the more authoritarian approach of Catholic orthodoxy. He maintains a constant dialogue with biblical texts, stresses their importance as myths of value for all humankind, their significance as seminal texts in Western culture, and conceives of them as symbols of humanity's need to impart meaning to the world, a need which is shared by all works of the imagination.

KEYWORDS: Ramón Pérez de Ayala, Spanish narrative, the Bible, Religion.

Tinieblas en las cumbres (1907), la primera novela de Ramón Pérez de Ayala, publicada en 1907 bajo el seudónimo de Plotino Cuevas, contiene una nota que cita a varios estudiosos, entre ellos Ernest Renan, quienes, basándose en el lenguaje del texto, ponen en tela de juicio la fecha aceptada del *Eclesiastés* y así contradicen la opinión promulgada por el Concilio de Trento de que el libro fue compuesto por el

Recibido: 16-1-2011. Aprobado: 23-9-2011.

rey David en el siglo X antes de J. C. (284-5). Pérez de Ayala, mostrándose consciente desde una edad temprana de las corrientes contemporáneas de los estudios bíblicos, parece confirmar, de una forma indirecta, un fenómeno muy preocupante para la Iglesia Católica a finales del siglo XIX: la inadecuada formación del clero español y las limitaciones de los estudios bíblicos en España, reconocidas por León XIII en su Encíclica *Providentissimus Deus* de 1893. Muchos años después, en su novela más famosa, *Belarmino y Apolonio*, se encuentran los comentarios más claros que hace Pérez de Ayala sobre la interpretación histórica del Evangelio. Don Guillén, indiferente a los mandatos de las autoridades eclesiásticas, lee a escritores extranjeros que se dedican a la exégesis bíblica, y concluye que los Evangelios «no poseían valor histórico; no eran testimonios personales de la vida y enseñanza de Jesucristo; habían sido urdidos muchos años después, casi un siglo. Las piedras angulares sobre las que se asentaba la Iglesia, eran otros tantos fraudes» (Pérez de Ayala, 1999: 265).

Aunque las referencias bíblicas en la obra ayalina parecen dispersas, en su conjunto se refieren a las preocupaciones más importantes del entorno político-religioso de la época. Pérez de Ayala tenía la ventaja de tener a su disposición amplias lecturas sobre temas de historia religiosa, entre ellas el libro sobre el Jesús histórico de Ernest Renan, *Vie de Jesus*, mencionado arriba, que seis meses después de su publicación había vendido 50 000 ejemplares y después de un año había sido traducido a seis lenguas. No olvidemos que el dominicano Marie Joseph Legrange, erudito bastante ortodoxo, había fundado en 1890 L'École Pratique des Études Bibliques en Jerusalén y Albert Loisy, teólogo modernista mucho más contravertido, del Institut Catholique, fundó la revista *L'Enseignement Biblique*. Tales estudios revelaron que los libros de la Biblia, lejos de ser una voz única y divina, son producto de muchas voces, que tienen que estudiarse históricamente y teniendo en cuenta no solo los textos denominados canónicos. En otro artículo, he examinado la tensión entre dogma y espiritualidad en la narrativa del autor asturiano como muestra de los debates entre modernistas y tradicionales¹. El presente artículo tiene un fin más modesto, que es estudiar las referencias bíblicas que se encuentran en su obra, en parte bajo el prisma de estos debates teológicos, pero también como aspecto de sus procedimientos narrativos.

El interés que tiene Pérez de Ayala por la Biblia continúa durante toda su vida, y su obra narrativa está repleta de citas y alusiones religiosas. Al contrario de la imagen que se ha conservado de Pérez de Ayala como antirreligioso furibundo, el autor asturiano se nos revela como un espíritu más sensible a la común herencia religiosa de la humanidad de lo que se suele pensar. La valoración negativa de Joaquín de Entrambasaguas es típica: «[...] si en Unamuno el problema de la duda religiosa es fina porcelana, y en Baroja, cerámica popular, en Pérez de Ayala es loza vulgarísima» (Entrambasaguas 1967: 334). Entre todos los escritores españoles de principios del siglo XX, a Ramón Pérez de Ayala se le ha considerado como uno de los más irredentos en sus posturas y diatribas antirreligiosas. Su fama de espíritu anticlerical, e incluso anti-

¹ «Religion and Modernity in Spain: Religious Experience in the Novels of Ramón Pérez de Ayala», *Bulletin of Spanish Studies* 88/7-8 (2011), 183-200.

rreligioso, se debe sobre todo a su novela *A.M.D.G.* (1910) y quizás aún más a la dramatización y puesta en escena de la obra en Madrid en 1931, representación a la cual asistió todo el gobierno de Manuel Azaña, en un momento en que en muchas partes de España se estaban matando a curas y monjas y quemando conventos y casas religiosas. En realidad, Pérez de Ayala escribió otras novelas que son mucho más anticlericales que *A.M.D.G.*, notablemente *Belarmino* y *Apolonio* (1921), y el anticlericalismo es una característica de su visión novelesca durante toda su vida. El autor asturiano lanzó desde sus primeros escritos una serie de ataques muy polémicos contra una cultura católica que durante la Restauración había manifestado una hostilidad fanática a la modernidad, una modernidad que abrazaba precisamente a los intelectuales y a los escritores más destacados del nuevo siglo en España. Como la mayoría de los escritores coetáneos, hijos de la burguesía, que fueron educados en los colegios de las órdenes religiosas, Pérez de Ayala estudió con los jesuitas en Carrión de los Condes y en Gijón, y pasó su juventud en unos momentos de intensa controversia religiosa y conflicto político en España. Hay que insistir, sin embargo, que la herencia jesuítica del autor, no es completamente negativa, ya que inculcó en el joven Pérez de Ayala una mentalidad particular, muy intelectual, un amor a los clásicos, y un interés profundo por la Biblia y por la literatura religiosa, que influyen en la totalidad de su obra y su vida. Sabemos, por ejemplo, que, vuelto a España después del exilio en Argentina, pasó los últimos días de su vida en Madrid repasando el griego y el latín y leyendo varias versiones de la Biblia.

El conocimiento que demuestra Pérez de Ayala de la Biblia tiene que entenderse en el contexto de la poca difusión de la Biblia entre los católicos españoles. La Iglesia española tradicional, opuesta a la libre interpretación de los textos sagrados, disuadía, desde el siglo XVI hasta el siglo XX, a los fieles de leer la Biblia, aunque en el siglo XVI la Península Ibérica llegó a ser el centro más importante del pensamiento y humanismo católicos: la primera parte de la Biblia Políglota se publicó en Alcalá de Henares en 1517 y la primera versión en español de la Biblia, hecha por Casiodoro de Reina, fue publicada en 1569, y revisada después por Cipriano de Valera, años que coinciden con el nacimiento y el auge del protestantismo. En la España del XIX, las sagradas escrituras no existían en ediciones populares al alcance de todos, a pesar de publicarse durante el siglo importantes traducciones de la Biblia al español. Quisieron rectificar esta situación ciertos evangelistas protestantes como George Borrow, quien cuenta sus aventuras en la península en *The Bible in Spain*, que lleva como subtítulo *The Journey, Adventures, and Imprisonment of an Englishman in an Attempt to Circulate the Scriptures in the Peninsula* (1843). La Iglesia prefería por lo general propagar la fe a través del catecismo y de los textos de devoción, entre los cuales el más famoso y vendido fue *Camino recto y seguro para llegar al cielo* del padre Antonio María Claret, publicado por primera vez en castellano en 1846. Este es el contexto en el cual iniciaba el joven Pérez de Ayala su carrera de novelista e intelectual.

Además de este trasfondo ideológico, hay que tener en cuenta que Pérez de Ayala vivió en una época que no estaba tan secularizada como la actual. Su vida abarcó la Restauración, la monarquía de Alfonso XIII, la dictadura de Primo de Rivera, la

II República, la Guerra Civil, y más de dos décadas del franquismo. Dada la relación conflictiva entre catolicismo y liberalismo desde el siglo XIX, es interesante que Pérez de Ayala haga uso de la palabra liberalismo en todo momento. En una conferencia dedicada a Benito Pérez Galdós, pronunciada en Bilbao en 1916, ofrece una definición que equipara el liberalismo con el sentimiento religioso: «¿Qué es la religión en su alcance más íntimo y venerable? El respeto a la obra del Creador. ¿Qué es el sentido común? Otro tanto. ¿Qué es el liberalismo? Lo propio...» (Pérez de Ayala, 1966: 59). Es quizá una respuesta muy directa al libro del padre Félix de Sardá i Salvany, *El liberalismo es pecado*, publicado en Barcelona en 1884. Pérez de Ayala se muestra reacio a aceptar el binomio liberalismo-religión que causó tanta controversia y lucha fraternal en la historia política moderna del país. Muchos críticos, entre ellos, Andrés Amorós (1972), Manuel Fernández Avelló (1973) y Agustín Coletes Blanco (1984), en sus estudios de alcance mucho más amplio, han aludido a las implicaciones más amplias del pensamiento religioso de Pérez de Ayala, sin profundizar en sus manifestaciones específicas ni en su contexto social, político y teológico.

Desde luego, Pérez de Ayala no es el único escritor de la época en cuya obra se puede discernir una práctica semejante. Pensemos tan solo en los casos de Miguel de Unamuno y Gabriel Miró². Además, la Biblia ha sido durante siglos una fuente primaria de muchas de las grandes obras de arte, y las re-narraciones de los textos bíblicos tienen un abolengo importante que remonta a los libros de la Biblia misma y que abarcan muchas literaturas y tradiciones: Dante, John Milton, John Bunyan, Thomas Mann emprendieron reescrituras de la Biblia, práctica que parece haber aumentado en cantidad e intensidad en el siglo XX. Si cada lectura es también un acto de reescribir, entonces cada acto de reescribir es también una nueva lectura. Tales lecturas pueden ser o bien fieles al espíritu original de la Biblia, siendo reflexiones piadosas o intentos de exégesis teológica, o conflictivas, rabiando contra las injusticias de Dios o contra lo absurdo de la versión bíblica de la historia del mundo y de la humanidad. En el caso de Pérez de Ayala existe un diálogo nuevo, unas veces respetuoso y otras veces lúdico entre las dos perspectivas, reflejo de su postura ambivalente contra la religión.

En otros estudios míos, he comentado los aspectos sincrónicos del modernismo de Pérez de Ayala, sobre todo la importancia de las referencias intertextuales, parte de un esquema más grande que concibe toda narración como re-narración (Macklin 1988 y más específicamente Macklin 1981). La Biblia misma está basada en esta práctica, manifestándose como una red de tradiciones narrativas y formas heterogéneas de escribir. Los diferentes libros de la Biblia, basados en tradiciones orales y escritos a través de más de diez siglos, son desde luego productos de épocas muy diferentes. De esta forma, la supervivencia de la Biblia se encuentra sostenida por una red de imaginaciones creadoras, como la de Pérez de Ayala, que viven en contextos y épocas culturales muy distantes de su propia composición. Son textos que reflejan circunstancias y sociedades muy distintas, por ejemplo, la existencia nómada, regímenes

² En el caso de Unamuno destacan el uso del Nuevo Testamento en *San Manuel Bueno, mártir* y Caín y Abel en *Abel Sánchez*. Otro ejemplo serían las novelas de Oleza de Gabriel Miró.

monárquicos, textos escritos desde el exilio o nacidos de pueblos oprimidos. En otros casos son textos de predicadores carismáticos o más tarde de escritores que aspiraban a remedar el estilo helénico. En los textos de la Biblia encontramos repeticiones y ecos: el nacimiento de Moisés anticipa la Natividad, otra faceta del sincronismo modernista. No sorprende, pues, el uso que nuestro escritor hace de ellos. Tampoco sorprende que reaccione contra interpretaciones autoritarias de la Biblia impuesta por la Iglesia fundadas en una inadecuada formación histórica y hermenéutica. Para Pérez de Ayala, además de ser expresiones de culturas específicas, todas las narrativas son una parte fundamental de nuestro deseo de imponer un sentido al aparente caos de la experiencia. Nos aprovechamos de los mitos e historias tradicionales para entender nuestra experiencia o más bien emprendemos lecturas nuevas de historias más viejas a la luz de nuestra propia experiencia. Las narrativas, bíblicas o no, se pueden interpretar de distintas maneras y Pérez de Ayala es sumamente consciente de que cada nueva lectura representa una nueva interpretación, un acto hermenéutico. Tal proceso se realiza a nivel individual, pero las comunidades (y en este contexto se refiere a las religiones) dan forma a los mensajes e imágenes de la Biblia según su propia cosmovisión y según sus propios objetivos y fines. Esta visión, no hay que decirlo, implica un distanciamiento de las interpretaciones unívocas impuestas por la autoridad del *magisterium* de la Iglesia. El interés de Pérez de Ayala por la Biblia radica tanto en su actitud escéptica hacia la religión como en su concepto de las narrativas literarias, ambos de los cuales se refuerzan mutuamente. Muchos de los errores de los modernistas que condena Pío X se refieren a interpretaciones personales y humanas de los textos sagrados que niegan su origen divino. Harto sabido es que los protestantes animaron a sus co-religionarios a buscar su interpretación individual de las Escrituras, lo que confirió cierta legitimidad a lecturas innovadoras de las narrativas bíblicas, práctica que dista mucho del autoritarismo impuesto por la Iglesia Católica.

Los primeros escritos que conocemos de Pérez de Ayala datan de 1902, publicados en *El Progreso de Asturias*, periódico liberal y republicano, aunque algunos biógrafos hacen referencias a trabajos suyos en revistas satíricas publicadas en *El Correo de Asturias* cuando estudiaba Leyes en la Universidad (Pérez Ferrero 1973 y Solís 1979). Tradujo fragmentos de las pastorales del arzobispo de Burdeos para demostrar que el arzobispo de Oviedo, Martínez Vigil, las había plagiado en sus propias pastorales. No es de extrañar que la burguesía ovetense se escandalizara con la actitud del joven Ayala, quien además paseaba por las calles de su ciudad natal vestido al último estilo modernista de Madrid. La revista conservadora *El Carbayón* le dedicó una serie de sátiras que lanzan unos ataques acerbos contra el joven y polémico escritor (Coletes Blanco 1980). Los blancos del ataque son su indumentaria, su estilo poético y, se supone, algunos escritos juveniles de los que no quedan vestigios. Los críticos hacen referencias a su panteísmo, a su afirmación de la realidad enigmática que nos rodea, y a su insistencia en las erradas interpretaciones de la Biblia por parte de los Santos Padres de la Iglesia y a la falsificación del libro de Moisés, posturas religiosas que, como veremos a continuación, persisten durante toda su carrera literaria, y que se encuentran hasta en sus últimos artículos.

La novela más escandalosa en cuanto a la religión se refiere de Ramón Pérez de Ayala, es *A.M.D.G.*, diatriba feroz contra la educación en los colegios de los jesuitas, basada en su propia experiencia de niño en el Colegio de la Inmaculada Concepción en Gijón. Como hijo de una familia burguesa en el norte de España, Pérez de Ayala asistió como sus coetáneos a un colegio de religiosos. La Restauración condujo a la recuperación económica de la Iglesia después de largos años de pobreza como consecuencia de las desamortizaciones y de ataques políticos por parte de gobiernos liberales. Condujo también a un renacimiento católico, reforzado por el exilio en España de religiosos franceses que habían huido del régimen laico de la tercera república, pero desde luego este renacimiento ocurrió tan sólo en el sentido de un marco constitucional más favorable hacia la Iglesia y limitado a las regiones donde la Iglesia ya tenía fuerza. El número de los miembros de las órdenes religiosas creció y desempeñaron un papel cada vez más importante en la educación. Tuvieron la ventaja de poder contar con profesores (y profesoras) que daban sus clases gratis, en edificios ya existentes, apoyados por los donativos de ricos piadosos. Por consiguiente, la educación se transformó en verdadero campo de batalla entre católicos y liberales, un conflicto entre escuelas y colegios laicos y religiosos. En el fondo, *A.M.D.G.* se interesa más por la pedagogía de los jesuitas que Pérez de Ayala consideró como antinatural. La educación de los religiosos consistía en promover la doctrina católica y no permitía sino una versión e interpretación autorizada de la Biblia.

Mientras *A.M.D.G.* demuestra los resultados de la educación del joven Pérez de Ayala, la novela contiene observaciones igualmente interesantes sobre la Biblia, a veces expuestas por los padres, los cuales eran remedos de los profesores que el escritor conoció durante sus años escolares. Un buen ejemplo lo ofrece el caso del Padre Atienza, uno de los pocos jesuitas que Pérez de Ayala retrata de un modo simpático. Pérez de Ayala, a través del padre Atienza, sostiene que la Biblia fue escrita en el lenguaje de su tiempo, y subraya la importancia del estudio para el entendimiento del alcance y significación de las palabras. Atienza explica que un dogma como la Trinidad, que tiene poco relieve en el Nuevo Testamento y depende sobre todo de la tradición, ha sido adaptado, según el modo de ver del padre Atienza, a través de los siglos a concebirse como una trinidad más moderna y más comprensible, es decir, Jesús, María y José (JMJ, en abreviatura). Además, San José fue elevado por los papas Pío IX y León XIII al rango de Patrono de la Iglesia, por encima incluso de San Pedro y San Pablo. En las palabras del jesuita, remedando otra vez las palabras evangélicas, «Hay que dar a Dios lo que es de Dios, y al vulgo lo que es del vulgo» (Pérez de Ayala 1983: 184). Después de oír tal explicación, tan ajena a las explicaciones sencillas que habían oído desde sus años más tempranos, los colegiales desconcertados son casi incapaces de santiguarse. Además de ofrecer, a través de sus personajes, interpretaciones nuevas de los textos bíblicos, Pérez de Ayala en esta temprana novela utiliza con mucha frecuencia una técnica de parodiar las palabras de la Biblia. Cuando los jesuitas están planeando su nuevo colegio en Regium (Gijón), el autor recuerda el Sermón en el Monte (*Mateo* 6, 26-29) pero con la glosa: «Dios [...] da alimento al pajarillo, y pajarillos al milano» (Pérez de Ayala 1983: 122), invocando así una naturaleza siniestra, incluso darwiniana en la cual las alimañas se alimentan las unas de las otras

(Pérez de Ayala 1983: 205). Dadas las controversias que rodeaban las teorías de la evolución en contraste con los mitos de la creación, Pérez de Ayala una vez más demuestra su conciencia de la potencialidad subversiva de las nuevas ciencias frente a la religión tradicional. Otra característica de la novela es la frecuente combinación de lo sagrado y lo profano, siendo un buen ejemplo la escena en la cual los sermones de los jesuitas están salpicados de citas bíblicas, degradadas simultáneamente y puestas en ridículo por comentarios soeces por parte de los alumnos (1983: 205). Este sostenido uso profano de las Escrituras en la obra de Pérez de Ayala implica una crítica del concepto tradicional de la religión. Se podría decir que en las sociedades religiosas lo numinoso está en todas partes, y hay una clara distinción entre lo sagrado y lo profano: una cena familiar y una misa y comunión son distintas. El uso que hace Pérez de Ayala de la Biblia ubica lo sagrado en contextos indudablemente profanos. En *Tinieblas en las cumbres*, por ejemplo, encontramos yuxtaposiciones irreverentes: la oración y la concupiscencia, sacerdotes acompañados por prostitutas, conventos comparados con burdeles. En *A.M.D.G.*, en un segmento en el cual el padre Sequeros actúa de Director Espiritual de la protestante Ruth, a quien los jesuitas están intentando convertir al catolicismo, sus palabras de amor dirigidas a ella revisten un lenguaje parecido al del *Cantar de los cantares* (Pérez de Ayala 1983: 280). Este procedimiento no tiene nada de original. El *Cantar de los cantares*, de fecha dudosa, es un texto alegórico que reúne los conceptos de Eros y Dios, implícitos en el texto original, cuya significación sexual no da lugar a dudas.

El hecho es que Pérez de Ayala, a diferencia de la Iglesia que insiste en las verdades eternas e inmutables sostenidas por lecturas autoritarias, valora la adaptabilidad de los textos sagrados, su capacidad de responder a épocas y culturas diferentes. La implicación es que el conocimiento científico y la comprensión textual son esenciales para combatir el oscurantismo y los prejuicios, ya que la experiencia religiosa está minada por la aceptación ciega del *magisterium* de la Iglesia frente a la evidencia contraria. De este modo, sus escritos se relacionan muy bien con el debate modernista en la Iglesia que había existido desde el siglo XIX entre los que sostenían la tradición y los que procuraban conciliar la religión y la ciencia. Sus primeras obras coinciden con la publicación de la Encíclica de Pío X *Pascendi Gregis* en 1907 y la condena punto por punto de la herejía modernista en el *Lamentabile sane* del mismo año que contenía una lista de todos los errores de los modernistas. El juramento antimodernista para los clérigos fue introducido en 1910, el año de la publicación de *A.M.D.G.*

De hecho, las alusiones bíblicas más sostenidas en la obra de Pérez de Ayala se encuentran en *Belarmino y Apolonio* (1921) y en *Tigre Juan y El curandero de su honra* (1926), pero están presentes desde sus escritos más tempranos. *Trece dioses*, publicada en 1902, incorpora una versión de la estética neoplatónica que percibe en la poesía una manifestación de lo infinito, lo absoluto y lo divino, claro indicio de las preocupaciones trascendentales del Pérez de Ayala, que no son ajenas a los temas religiosos que se estudian en este artículo. Precisamente, el tema de la religión tiene más resonancia en el último capítulo, en el cual Simeón tiene que abandonar a su «novia» para hacerse cura, mientras ella toma el velo y entra en un convento. Simeón dice

la misa, una de las pocas referencias a la recreación de la última cena en la obra de Pérez de Ayala. Pero no se trata de un sacramento meramente externo, sino de algo profundamente interior, inefable, «el alma de aquel Jesús sublime que predicó el amor humano» (Pérez de Ayala 1989: 116). A esta referencia evangélica se le da más relieve con las palabras «Dios hecho carne» (1989: 116), que se refieren a la doctrina católica de la transubstanciación, pero con un significado muy secular y físico.

Belarmino y Apolonio (1921), la obra maestra de Pérez de Ayala en opinión de muchos, se suele considerar como exploración cómica del perspectivismo, del drama y de la filosofía, y de los temas relacionados del conocimiento y el lenguaje. La novela, sin embargo, se encuentra llena de citas bíblicas. El marco temporal de aquella parte de la novela narrada en primera persona lo constituye la Semana de la Pasión, desde Martes Santo hasta el Domingo de Resurrección, tal como se narra en el Nuevo Testamento (Suárez Solís 1974). El uso constante de la Biblia facilita la subversión de parte del autor de las lecturas autorizadas de los textos evangélicos. El control que ejerce la Iglesia sobre la libre circulación de las ideas se hizo evidente en *A.M.D.G.* El libro del Padre Atienza sobre la ciencia evolutiva no fue publicado debido a la oposición de las autoridades eclesiásticas. Este ataque contra la libertad intelectual (eco de la decisión de la Iglesia de no permitir la publicación del libro de Julio Cejador, profesor de Pérez de Ayala en el Colegio de Inmaculada Concepción de Gijón, sobre la filología) es la verdadera secularización del espíritu y un ejemplo de cómo, tal como lo explica Don Guillén en su disquisición sobre la poesía del Breviario, «La iglesia cristiana [...] de potencia espiritual y apostolado de caridad social, se trocó en potencia política» (Pérez de Ayala 1999: 253), proceso que se inició cuando el emperador Constantino adoptó la religión cristiana como la religión oficial del Imperio Romano. A medida que la Iglesia se convierte en poder político, el verdadero mensaje evangélico está sumergido. Bajo esta perspectiva, don Guillén, un clérigo destacado, representa la Iglesia oficial, mientras que su novia, la prostituta Angustias, con quien se había escapado, se asemeja a la iglesia primitiva, y su reunión final simboliza el retorno de la Iglesia oficial a sus raíces cristianas. Hay que notar de paso que la figura femenina en Pérez de Ayala puede muchas veces representar lo vital, e incluso lo espiritual, aunque su posición social con frecuencia la prostituta encaje dentro de la categoría de mujer caída. Es un tema que no se puede profundizar adecuadamente dentro de los límites de este artículo, pero implica una relectura de los arquetipos bíblicos de la mujer como causa de la tragedia humana. En realidad, en los Evangelios Jesús nace de la mujer, sin la intervención de ningún hombre, trata constantemente con mujeres, quienes están presentes en muchas de las escenas del Nuevo Testamento, lo acompañan en el momento de su muerte y, además, se revela a una mujer antes que a nadie después de la Resurrección. En otras palabras, las nuevas lecturas, permitidas por las dispensaciones protestantes que invitaban a la interpretación personal, pueden llegar a nuevas perspectivas que revaloran las narraciones tradicionales.

En *Belarmino y Apolonio* se encuentran muchos ejemplos de los diferentes contextos en los cuales la Biblia provee un marco consistente a la narrativa principal. La fuga de Pedro y Angustias se asemeja a la fuga de los judíos en el *Éxodo* y va

acompañada por referencias al diluvio, en el que su carruaje hace las veces del «arca de salvación». Tal procedimiento imparte a su fuga una dimensión mítica que evoca la destrucción de una humanidad degenerada y la supervivencia de una humanidad ideal, simbolizada en «el arca de la alianza» (Pérez de Ayala 1999: 179) que acompaña su fuga. Pudiera deducirse que Pérez de Ayala se mofa de las pretensiones de sus personajes, pero el asunto es más ambiguo. Durante toda la novela, por ejemplo, se hacen constantes evocaciones de la santidad de Pedro hasta el punto de hacerle semejante al Jesús agonizante del Calvario. Inicialmente, esta caracterización había sido relacionada con la iconografía religiosa popular de aureolas y pies sangrientos, la iconografía degradada de la Contrarreforma. A medida que prosigue la narración, sin embargo, esta caracterización adquiere tonos más dignos y espirituales. La disquisición de Pedro sobre el *Breviario* le permite comentar el papel que desempeñó San Pablo en la difusión, o más bien creación y fundación, del cristianismo, especialmente la importancia que el apóstol concedió al espíritu tal como lo explica en *Corintios II*. En *Belarmino* y *Apolonio* precisamente encontramos las sentencias más claras de Pérez de Ayala sobre la espiritualidad: «El Señor es el espíritu; Dios reside en nuestra alma. Todo el resto, documentos, testimonios, dogmas, es secundario» (Pérez de Ayala 1999: 266) y «Creo en el espíritu y soy continente: todo el resto es secundario» (Pérez de Ayala 1999: 267). Tales concepciones reemplazan versiones maniqueas o la dicotomía entre el Bien y el Mal, entre Dios y Satanás. Se podría decir incluso que el modelo del castigo, el arrepentimiento y la redención ya no se entiende en su forma sobrenatural y vuelve a insertarse dentro de los modos arquetípicos del comportamiento humano, reforzados por alusiones tomadas de la Biblia que Pérez de Ayala reinterpreta a su modo.

Un aspecto destacado del renacimiento católico durante la Restauración fue su puritanismo, una preocupación por los pecados sexuales, manifestada en un interés especial por las «mujeres caídas». Muchos de los personajes femeninos de Pérez de Ayala son prostitutas, y se mofa continuamente del culto de la virginidad. Aquí también la Biblia sirve de punto de referencia en la novela. Angustias, la mujer caída, se concibe en términos de la mujer caída por excelencia, que es María Magdalena, y las relaciones entre ella y Pedro corresponden a una interpretación particular de Jesús y María Magdalena tal como se la retrata en los Evangelios. Tres himnos del *Breviario* sobre María Magdalena —uno compuesto por el Cardenal Belarmino, otro por San Gregorio, retocado por el Cardenal Belarmino, y un tercero por San Odón de Cluny— parecen representar la visión que tiene Pedro de sí mismo y de su amante, creando así una inversión de la narrativa bíblica. Los himnos subrayan el episodio en que María Magdalena lava los pies de Jesús y así se reintegra y se redime, escena que se reproduce hacia finales de la novela (Pérez de Ayala 1999: 279), pero ahora es Pedro quien pide el perdón, y se salva y se redime gracias a ella, la presunta pecadora. Es otro aspecto del tema de la mujer caída que, juntamente con el tema de la espiritualidad, mina concepciones tradicionales de lo que es el pecado. Además, pone en ridículo el énfasis de la Iglesia en los delitos físicos mientras predica constantemente el reino del espíritu.

En la novela hay otra referencia clara al papel de la Iglesia en el mundo moderno y a su fracaso en sus intentos de aplicar sus enseñanzas sociales vigentes a pesar de las Encíclicas *Rerum novarum* y *Quadragesimo anno*. La Iglesia y el problema social eran un tema palpitante desde el desarrollo de la sociedad industrial y las condiciones del mundo obrero. Pérez de Ayala aprovecha la oportunidad de expresar sus ideas sobre lo atractivo de la iglesia primitiva (Pérez de Ayala 1999: 272). El magisterio de la Iglesia, basándose en la promesa de la vida eterna que dio San Pablo al pueblo en sus Epístolas, evidentemente imposible en un sentido físico, la transfiere al nivel espiritual con la noción del Paraíso. La meta del hombre es la felicidad eterna, lo cual justifica muchos males en este mundo, pero Guillén continúa insistiendo en el derecho a la felicidad en esta vida. La implicación es que las doctrinas sociales de la Iglesia carecen de utilidad práctica. La reunión de Pedro y Angustias se celebra durante el rito y la historia de la Semana de la Pasión, nueva pasión de sufrimiento y amor, los dos significados de la palabra. El domingo de resurrección y el de Pentecostés (Pérez de Ayala 1999: 195 y 209) son la vida nueva. El narrador se dirige a Angustias el Domingo de Pascua en un remedo de la resurrección. (Pérez de Ayala 1999: 279). La salvación de la mujer caída de la narración bíblica se interpreta en un contexto no sobrenatural, sino totalmente profano, personal y humano. La felicidad tiene que lograrse en esta vida, y no en una vida imaginaria del más allá.

En su última novela, *Tigre Juan* y *El curandero de su honra*, narra el proceso mediante el cual Tigre Juan abandona su visión hostil de la mujer, basada en su entendimiento de la Eva arquetípica, tal como aparece en «la Santa Biblia, dictada por el Eterno» (Pérez de Ayala 1980: 115) y confirmada por su propia experiencia, y adopta una perspectiva más moderada, aunque todavía tradicional. Un tema evangélico que se repite (*Marcos* 8, 18 y *Mateo* 15, 14) y que acompaña este movimiento desde la ignorancia hasta el entendimiento, reflejado en las imágenes de las tinieblas y la luz, es la idea de tener ojos y no ver. Cuando Iluminada le informa a Tigre Juan que Herminia es la persona que se ha negado a casarse con Colás, utiliza las palabras bíblicas de la ceguera espiritual: «Por usted se escribió la sentencia del evangelio, de quienes tienen ojos y no ven [...] Si las cosas tapadas se sacasen a luz, tampoco usted le daría fe» (Pérez de Ayala 1980: 177). Este concepto se encarna luego en la persona de Don Sincerato Gamborena, el sacerdote que dirige la orquesta del colegio de niños. *Tigre Juan* termina con las palabras del cura: «Ojos tienen y no ven; oídos, y no oyen [...] Los que llamáis ciegos son los que mejor ven, porque no han menester luz; sordos y mudos, los que mejor hablan, porque para ellos el silencio es elocuente» (Pérez de Ayala 1980: 235). El mismo motivo se repite, a través del «coro mudo y cabalístico» (1980: 264) en las bodas de Tigre Juan y Herminia.

Para Juan, la mujer es la causa de la caída del hombre, no es de fiar, a diferencia de la «fuerte mujer bíblica» (Pérez de Ayala 1980: 133) descrita en *Proverbios* 31, 10-31. El deseo del hombre por la mujer, que Tigre Juan sigue experimentando, se expresa en términos que aparecen en el Salmo 42: «aún bramas por la mujer, insensato, como ciervo sediento por el manantial» (1980: 134). Doña Iluminada, a quien Juan admira, se representa en su mente con las palabras hagiográficas «virgen y már-

tir» (1980: 109), aunque ella misma pretende ser «una esposa mística [...] no en el claustro, sino en el siglo» (1980: 141). Su condición espiritual se define con las palabras que Jesús dirigió a Pilatos (*Juan* 18, 36): «Mi reino no es de este mundo» (1980: 145). Aunque en otras obras suyas hace una crítica implícita de la tendencia que tienen los españoles de idolatrar a la madre, gran parte de su pensamiento, puesto en boca de Tigre Juan, tiene un sabor marcadamente bíblico: «la elocuencia (y aun grandilocuencia) desabrida y frenética de los profetas bíblicos» (1980: 115). En *El curandero de su honra* una cita tomada de *Apocalipsis* 17, 3, relacionada otra vez con la mujer, adquirirá mucha importancia en el desarrollo de la trama: «Mulier sedet super bestiam» (1980: 245), traducida libre y humorísticamente como imagen de la figura de la Gran Ramera.

En esta, como en tantas instancias de la obra, el peso de la tradición bíblica en la formación del pensamiento occidental, se pone constantemente de relieve. En la escena llena de tensión donde Colás anuncia su decisión de abandonar Pilares para alistarse en la tropa que va a Cuba, el uso de las citas bíblicas crea un contexto solemne. Tigre Juan recuerda cómo aceptó a Colás en su caso, cómo lo apadrinó, remedo de los elementos del Sermón en la Montaña (*Mateo* 6, 26-30). Colás insiste en que no tiene libre albedrío, que no puede elegir, apropiándose las palabras sacadas del Evangelio de *Juan* 19, 30 «Todo se ha consumado» (Pérez de Ayala, 1980: 154), y Tigre Juan usa las palabras de Jesús en la Cruz: «Señor, señor, ¿por qué me has abandonado? ¡Hágase tu voluntad divina!» (1980: 162). En la doble columna, Juan habla en formas que recuerdan los *Salmos* (1980: 294). Hay numerosos ejemplos de este tipo de apropiación, al parecer sacrílega, de los textos sagrados, pero que dan a la experiencia de los personajes un aire trascendental y universal. La vuelta de Colás se asemeja al retorno del hijo pródigo con sus motivos de búsqueda/viaje, pecado/caída, retorno/restauración. Herminia, con sus pies sangrientos, se mueve «con gesto de Dolorosa sobre andas» (1980: 263). Cuando a Herminia la llevan a un prostíbulo, Pérez de Ayala le pone en la boca palabras muy semejantes a las que se le imputan a Santa Teresa: «Nada me espanta» (1980: 307). Iluminada compara a Herminia con Daniel en el pozo de los leones (1980: 340). Tigre Juan espera a Vespasiano con expectación como «los hebreos en el desierto, hambrientos de maná» (1980: 256) en el *Éxodo*. Tigre Juan a los ojos de doña Iluminada tiene parecido con «el cedro de Líbano» (1980: 244), expresión usada con frecuencia en el Antiguo Testamento para significar lo fuerte y lo erguido.

El motivo bíblico más fundamental de la novela, sin embargo, es el del Apocalipsis, usado por primera vez cuando el pasado de Tigre Juan, en la forma material de Isabela Semprún, vuelve a perturbar su presente. Es como un «trompetazo del Juicio Final» (Pérez de Ayala 1980: 182) en el cual Tigre Juan experimenta una revelación, un descubrimiento de la visión errónea que guardaba del pasado: «el derrumbamiento y catástrofe de un mundo, falso, percedero, mundo de apariencias falsas» (1980: 183). Esta revelación conduce a una muerte mítica seguida de una resurrección, como si volviera a nacer: «¡La Apocalipsi! ¡La resurrección de la carne!» (Pérez de Ayala, 1980: 197), concepto que se sostiene como tema escatológico durante el

resto de obra. El tema del Apocalipsis sirve para describir el movimiento de Tigre Juan desde la ignorancia a la ilustración, pero los textos bíblicos, aunque indicativos de una verdad general, se insertan en un contexto totalmente profano. Tigre Juan dice a Nachín de Nacha: «El rayo de la revelación hendió mi carne» (Pérez de Ayala 1980: 334). La tradición cristiana, incluyendo la noción de «revestir el nuevo hombre», vuelve a escribirse en escala menor y se aplica a la experiencia individual. La Biblia provee la encarnación de verdades universales, aunque fuera del contexto de lo sobrenatural. El infierno viene a ser simplemente los tormentos de la propia conciencia. Tigre Juan hace frente a los cuerpos esqueléticos de su pasado y su presente que surgen en una grotesca Danza de la Muerte en el Valle de Josafat. La novela critica implícitamente a los que interpretan la Biblia literalmente. La resurrección ha de interpretarse metafóricamente. Para el catolicismo, en su forma más pura, la revelación significa un compendio de verdades que han sido reveladas por Dios a los apóstoles y a sus sucesores, el papa y los obispos, es decir, se exige la obediencia de los fieles a la autoridad de la Iglesia. En la obra de Pérez de Ayala, la revelación es algo personal, algo interior, que le corresponde a cada cual. Tigre Juan se renueva y su nuevo ser es consecuencia de una revelación personal. De este modo, Pérez de Ayala mina una de las doctrinas fundamentales de la Iglesia, la inmutabilidad de la fe que niega el valor de la experiencia individual. Existe dentro de nosotros mismos el poder de realizar una transformación, de vivir una autenticidad sincera desprovista de todo apoyo religioso institucionalizado. Además de la importancia temática de esta sección de la novela, no se debe olvidar que estas páginas tienen una dimensión lingüística en el sentido en que las palabras tienen un poder generador que crea ecos y reverberaciones a través del texto. Esta técnica es también bíblica: los vocablos se reflejan entre sí y asumen una significación casi autónoma y llena de misterio. A medida que avanza la narrativa, Pérez de Ayala subraya otra tradición, la de la mujer como la perfecta compañera del hombre, tal como la concibe la Biblia: «el Espíritu Santo afirma que la dicha mayor del hombre mortal es la compañía de una esposa amante y perfecta» (Pérez de Ayala 1980: 351), en textos como los de *Proverbios* 31, 10-31 o *Eclesiastés* 26, 1-35. Se nota también aquí la presencia del tratado moral y filosófico de Fray Luis de León, *La perfecta casada* (1583), inspirado en una rica tradición de fuentes griegas y patrísticas.

En este trabajo, he examinado la presencia de la Biblia en algunas de las novelas de Ramón Pérez de Ayala en el contexto de su admiración por la Sagrada Escritura juntamente con su reconocimiento literario de la Biblia como texto seminal, o más bien como una serie de textos, de la civilización occidental. Existen otros textos perezayalinos que manifiestan influencias bíblicas, siendo un caso destacado *Luna de miel, luna de hiel* y *Los trabajos de Urbano y Simona* (1923). Esta novela, aunque carece de citas directas de la Biblia, se basa en el mito de la pérdida de la inocencia y la expulsión del Edén. Por debajo de todas las obras yacen los grandes tropos bíblicos: la Creación, la Caída, el pecado original, el Edén, el Éxodo, la Pasión, junto a los arquetipos de la Sagrada Familia, la Madre, la Virgen, y el Padre. Pérez de Ayala, atraído por la belleza del lenguaje de la Biblia, se muestra consciente de la importancia del texto escrito en las tres grandes religiones monoteístas, el judaísmo, el cristianismo y

el islamismo, cuyos seguidores son llamados frecuentemente los pueblos del libro. Su apropiación de la Biblia abarca cuestiones tales como la religión como comunidad, la espiritualidad, razón y fe, immanencia y trascendencia. Siendo Pérez de Ayala un escritor de obras de índole cómica e irónica, resulta difícil afirmar con seguridad cuáles son sus verdaderas opiniones, ya que se deleita en crear la incertidumbre en el lector, en alejarle de cualquier dogmatismo. Además, las novelas a las que nos referimos son de diferentes períodos de la vida del autor y es probable que sus posturas hayan cambiado con las experiencias de la vida. Queda claro, sin embargo, que reconoce el valor del pensamiento mítico, que subraya la naturaleza esencial del escribir que no es literal sino metafórico. Sugiere, además, que cualquier texto es susceptible de una pluralidad de lecturas posibles. Pérez de Ayala afirma la primacía de la experiencia individual sobre la tradición heredada y así pone en tela de juicio las nociones aceptadas de la verdad y la autoridad en la interpretación bíblica. En algunas de sus novelas los textos religiosos se someten a interpretaciones profanas, con fines humorísticos, pero tal práctica también permite una interpenetración de lo material y lo espiritual. Si lo sagrado está reducido al nivel de lo profano, igualmente lo cotidiano está elevado al nivel de lo trascendente. Las relecturas que hace Pérez de Ayala de la Biblia tienen que insertarse dentro del contexto de los debates religiosos de la época entre tradicionalismo y modernismo, debates que pusieron en tela de juicio muchas de las normas aceptadas de la hermenéutica católica.

La conclusión evidente a la que llegamos es que el autor asturiano, inspirado por sus lecturas eclécticas de escritores extranjeros, postula una interpretación menos rígida y menos autoritaria de las Escrituras que la promovida por las autoridades eclesíásticas contemporáneas. Al igual que Erasmo, Pérez de Ayala propone una religión basada en una espiritualidad interior y no en las prácticas externas. Lejos de someterse a la religiosidad externa que caracterizaba el renacimiento católico español de finales del siglo XIX, Pérez de Ayala experimenta el mundo divino donde Dios, sea lo que sea, está inmanente en las superficialidades de la realidad cotidiana, sin implicar la existencia de un Dios personal, ni siquiera el deseo de encontrar un Dios personal. Se trata más bien de una exploración de la vida concreta humana, el *hic et nunc*, imbuida por las mitologías sacadas de las Sagradas Escrituras, interpretadas con referencia a otros mitos universales. El supuesto anticlerical rábido demuestra, a través de su interés por la Biblia, que él, como todos, busca un sentido a la vida, y sostiene que la Santa Biblia fomenta una comunidad humana, presente en la iglesia primitiva pero ausente en la iglesia jerarquizada de la contemporaneidad. La Biblia se presta a interpretaciones múltiples y contradictorias, y el amor y la caridad son la piedra de toque de su verdadera interpretación. Podríamos decir incluso que Pérez de Ayala concibe toda escritura imaginativa en términos que podrían considerarse religiosos. Lejos de rechazar la religión, Pérez de Ayala manifiesta un interés, que posiblemente comparte con varios intelectuales de su tiempo, por el lado potencialmente positivo de la experiencia religiosa, frente a la perversión de la misma que se encuentra en la Iglesia oficial de la España de principios del siglo XX. Para Pérez de Ayala, la espiritualidad está en la base de toda creencia religiosa, y la espiritualidad implica la compasión, una superación de los límites del individuo, y un modo de escaparse de la cárcel del aisla-

miento del yo. Dios sería para él una metáfora que representa el sentido que damos a nuestra vida. La Biblia encarna el mito de nuestra existencia más allá del pensamiento racional, y ofrece una narrativa alegórica de la experiencia de la humanidad. Esta perspectiva concuerda con las palabras que escribió, probablemente en los años veinte, y que se reproducen en *Las Máscaras*:

¿Qué es religión? [...] Religión es atar juntamente y bien anudado. Atar ¿qué atar? ¿quién con quién? Atarlo todo: el hombre con Dios; el hombre, con las cosas; el hombre con sus semejantes [...] Catolicismo es palabra griega y significa literalmente universalidad [...] Religión es la ligadura universal. El hombre religioso se esfuerza en ligar entre sí todas las cosas y en ligarse él mismo con ellas. (Pérez de Ayala 1966: 520).

La preocupación que tiene Pérez de Ayala por la religión, según la evidencia que hemos podido extraer de su compromiso con los textos bíblicos, sugiere que la imagen tradicional del autor antirreligioso tiene que matizarse, si no en su totalidad, y al menos someterse a un nuevo interrogatorio basado en un estudio más detallado de los textos de sus obras más destacadas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMORÓS, Andrés (1972): *La novela intelectual de Ramón Pérez de Ayala*. Madrid: Gredos.
- COLETES BLANCO, Agustín (1980): "En torno al Ayala modernista: Tres sátiras del *Carbayón*". *Nueva Conciencia* 20-21, Octubre, 55-67.
- COLETES BLANCO, Agustín (1984): *Gran Bretaña y los Estados Unidos en la vida y obra de Ramón Pérez de Ayala*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos.
- ENTRAMBASAGUAS, Joaquín de (1967): *Las mejores novelas contemporáneas*, VII, Barcelona: Planeta.
- FEENY, Thomas (1985): "More on the Antifeminism of Perez de Ayala". *Hispanic Journal* 7/1, 115-21.
- FERNÁNDEZ AVELLÓ, Manuel (1973): *El anticlericalismo de Ramón Pérez de Ayala*. Oviedo.
- MACKLIN, John (1981): "Pérez de Ayala y la novela modernista", *Cuadernos Hispanoamericanos* 367-368, 21-36.
- MACKLIN, John (1988): *The Window and the Garden. The Modernist Fictions of Ramón Pérez de Ayala*. Boulder, Colorado: Society of Spanish and Spanish-American Studies.
- PÉREZ DE AYALA, Ramón (1964): *Obras completas*. Tomo I. Ed. de José García Mercadal, Madrid: Aguilar.
- PÉREZ DE AYALA, Ramón (1966): *Obras completas*. Tomo III. Ed. de José García Mercadal, Madrid: Aguilar.
- PÉREZ DE AYALA, Ramón (1969): *Luna de miel, luna de hiel. Los trabajos de Urbano y Simona*. Intr. de Andrés Amorós. Madrid: Alianza Editorial.
- PÉREZ DE AYALA, Ramón (1972): *Troteras y danzaderas*. Ed. de Andrés Amorós. Madrid: Castalia.
- PÉREZ DE AYALA, Ramón (1980): *Tigre Juan. El curandero de su honra*. Ed. de Andrés Amorós. Madrid: Castalia.
- PÉREZ DE AYALA, Ramón (1983): *A.M.D.G.* Ed. de Andrés Amorós. Madrid: Cátedra.
- PÉREZ DE AYALA, Ramón (1986): *Tinieblas en las cumbres*. Ed. de Andrés Amorós. Madrid: Castalia.

- PÉREZ DE AYALA, Ramón (1989): *Trece dioses*. Ed. de Geraldine Scanlon. Madrid: Alianza.
- PÉREZ DE AYALA, Ramón (1999): *Belarmino y Apolonio*. Ed. de Andrés Amorós. Madrid: Cátedra, 10ª ed.
- PÉREZ FERRERO, Miguel (1973): *Ramón Pérez de Ayala*. Madrid: Fundación Juan March / Guadarrama.
- SOLÍS, Jesús-Andrés (1979): *Vida de Ramón Pérez de Ayala*. Candás: El Faro.
- SUÁREZ SOLÍS, Sara (1974): *Análisis de 'Belarmino y Apolonio'*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos.
- SUÁREZ SOLÍS, Sara (1980): "El antifeminismo de Pérez de Ayala". *Los Cuadernos del Norte* I, 2, 48-52.