

<http://doi.org/10.15446/lthc.v26n1.111357>

Literatura y secularización en Clemente Palma: teología, ficción y moral en *Cuentos malévolos*

José María Martínez Domingo

Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, España

josemaria.martinez@urjc.es

En el contexto de las correlaciones entre literatura y secularización en el Modernismo hispanoamericano, en este trabajo se pretende identificar los principales caminos por los que Clemente Palma cuestiona la moral tradicional en las ficciones de *Cuentos malévolos*. Partiendo en concreto de algunos paratextos del volumen, se identifican cuatro vías principales para esa labor de revisión, la cual se explica a partir de los parámetros positivistas y nietzscheanos que Palma toma como referencia. Al mismo tiempo y como contrapunto, se intentan descubrir algunas de las contradicciones de esa revisión, que se deberían tanto a las limitaciones propias del marco ideológico de Palma como a las exigencias del discurso secularizador, que siempre necesita de lo sagrado para definirse.

Palabras clave: modernismo; secularización; Clemente Palma; *Cuentos malévolos*.

Cómo citar este artículo (MLA): Martínez Domingo, José M. “Literatura y secularización en Clemente Palma: teología, ficción y moral en *Cuentos malévolos*”. *Literatura: teoría, historia, crítica*, vol. 26, núm. 1, 2024, págs. 13-49.

Artículo original. Recibido: 07/02/23; aceptado: 12/09/23. Publicado en línea: 01/01/24.



Literature and Secularization in Clemente Palma: Theology, Fiction and Morality in *Cuentos Malévolos*

In the context of the correlations between literature and secularization in Spanish American Modernism, in this paper I aim to identify the main ways in which Clemente Palma questions traditional morality in *Cuentos Malévolos*. By analyzing first some paratexts of the book, four main ways are identified for the revision of that morality, a rereading that is explained from the positivist and Nietzschean parameters that Palma takes as a reference. At the same time, and as a counterpoint, an attempt is made to discover some of the contradictions of this revision, which are due to both the limitations of Palma's own ideological framework and to the demands of the secularization discourse itself, which always needs the sacred to define itself.

Keywords: Modernism; secularization; Clemente Palma; *Cuentos Malévolos*.

Literatura e secularização em Clemente Palma: teologia, ficção e moral em *Cuentos malévolos*

No contexto das correlações entre literatura e secularização no Modernismo hispano-americano, este artigo pretende identificar os principais modos pelos quais Clemente Palma questiona a moral tradicional nas ficções de *Cuentos malévolos*. Partindo especificamente de alguns dos paratextos do volume, identificam-se quatro vias principais para este trabalho de revisão, uma releitura que se explica a partir dos parâmetros positivistas e nietzschianos que Palma toma como referência. Ao mesmo tempo, e como contraponto, procura-se descobrir algumas das contradições desta revisão, que se devem tanto às limitações do próprio quadro ideológico de Palma como às exigências do discurso da secularização, que precisa sempre do sagrado para se definir.

Palavras-chave: modernismo; secularização; Clemente Palma; *Cuentos malévolos*.

EN UN ESTUDIO YA CLÁSICO, Rafael Gutiérrez Girardot (73-138) llamaba la atención acerca de la necesidad de considerar el proceso de secularización como uno de los contextos más necesarios del Modernismo. Demostraba también que dicho proceso suponía un cambio de cosmovisión, una nueva *Weltanschauung* que abarcaba no sólo contenidos textuales o literarios sino otros de índole diferente, fuera ésta jurídica, psicológica o performativa. Lamentablemente, la crítica posterior no dio mucha continuidad a su propuesta y, en consecuencia, tampoco pudo detallar algunos importantes particulares de la cosmovisión finisecular. Esta omisión es más grave si se tiene en cuenta que el corpus modernista muestra la interacción entre lo sacro y lo profano ya desde los títulos de muchas de sus obras más canónicas, como pueden ser *Prosas profanas* (Rubén Darío), *Místicas* (Amado Nervo) o *El rosario de Eros* (Delmira Agustini).

Ha sido más bien recientemente cuando trabajos como los de Foffani, Risco o Martínez Domingo han ido recuperando esta renovadora interpretación del Modernismo y mostrando también que dicha contextualización es una de las mejores maneras de vincularla a su vocación occidental. Esta nueva lectura permite además recuperar la concepción que los modernistas tuvieron de su propia literatura como un nuevo misticismo (Manuel Díaz 147-152).¹ En este sentido, y además de los títulos ya mencionados, son muchos otros los que también muestran que ese reciclaje de lo religioso o la recíproca sacralización de lo profano son caras de una misma moneda. De hecho, lo más lógico es pensar que ambos fenómenos corroboran tanto la naturaleza dialéctica del proceso secularizador como el mutuo intercambio de capital simbólico entre la esfera sagrada y la esfera profana.

1 De manera indirecta esta dimensión occidental de la literatura hispanoamericana se registraría también en abundante bibliografía sobre las correlaciones entre literatura y secularización que las críticas anglófona y francófona han dedicado al tema. El conjunto de esos trabajos ratifica al proceso secularizador como uno de los contextos vertebradores de la literatura occidental y como una presencia visible tanto a nivel extraliterario —en cuanto cosmovisión— como intraliterario —en su lenguaje o en la configuración de los componentes de sus diégesis—. Como ejemplos de esa bibliografía podrían citarse el trabajo de Jager sobre la configuración del paisaje romántico, el de Sudlow sobre la participación de los escritores creyentes en las polémicas político-religiosas finiseculares, el de Powers sobre la psicología y representación del Mal o el de Pecora sobre la incorporación de motivos o temáticas religiosos en la novela contemporánea. En la crítica hispánica la bibliografía es menos voluminosa, pero empieza a contar con títulos que simplemente confirman la pertinencia y necesidad de dicha hermenéutica (García Donoso, Padilla).

Sin embargo, más interesante que esa densa acumulación de títulos híbridos en el Modernismo es el hecho de que su conjunto equivalga a las diferentes parcelas que definen una cosmovisión epocal, una *Weltanschauung*. En otras palabras y con los matices que sean necesarios, esos títulos representan los paradigmas parciales que conforman el paradigma más general y omnicomprendivo que fue la llamada crisis modernista. Como ejemplos, el prólogo de *Prosas profanas* de Rubén Darío y muchos de sus poemas exponen la fragmentación del sujeto en ese mundo moderno y más o menos atomizado; las *Cuaresmas del Duque Job* de Manuel Gutiérrez Nájera y *Místicas* de Amado Nervo evidencian el reciclaje del lenguaje y la liturgia sagrada en textos profanos; *El rosario de Eros* de Delmira Agustini y *Ritos* de Guillermo Valencia muestran la conversión del eros y del arte en experiencias de lo sublime; *Liberalismo y jacobinismo* de José Enrique Rodó registra las tensiones de algunos modernistas ante las políticas laicistas de sus gobiernos, y *Las fuerzas extrañas* de Leopoldo Lugones se aleja de la cosmogonía judeocristiana y sugiere una nueva y distinta apoyada en los ocultismos del momento. Finalmente, y en lo referido a los *Cuentos malévolos* de Palma (en adelante *CCMM*), queda claro que su título se define en función de una moral asumida más o menos mayoritariamente y que su contenido implica también algún tipo de relectura o inversión de esta.

Los trabajos sobre las correlaciones entre moral y secularización coinciden en señalar que en el siglo XIX esa secularización, es decir, la separación entre moral y religión, se dio ciertamente de manera más marcada que en épocas anteriores. Al mismo tiempo, sin embargo, esa moral secularizada seguía siendo minoritaria, ya que, aunque estuviera propuesta o aceptada por una élite intelectual, la mayoría de la población continuaba manteniendo la moral natural o de ascendencia judeocristiana como principal referencia de su conducta (Chadwick 229-249).² Algunas variedades de esa moral secularizada serían, por ejemplo, la evolucionista de Darwin o Spencer, la política de Marx o la historicista de Comte. Por su parte, Nietzsche habría sido el gran inversor de todo el conjunto, por haber cuestionado las categorías mismas

2 Por razones de espacio, sencillez y eufonía, y a no ser que me interese explícitamente resaltar algún matiz al respecto, cuando me refiera a la moral o a la ética de ascendencia judeocristiana voy a utilizar como sinónimos adjetivos empleados usualmente en este sentido, como pueden ser “tradicional”, “clásica” o “natural”. Aunque esta serie de vocablos pueda necesitar clarificaciones ulteriores, creo también que su empleo no daña realmente el contenido de mi trabajo.

de Bien y Mal. Al mismo tiempo, este cambio de paradigmas morales no ocurre de manera automática o lineal, pues una de las características del proceso secularizador es precisamente su naturaleza dialéctica o pendular en sus diversos niveles de manifestación, sean éstos colectivos o individuales, políticos o culturales, etc. En este sentido, en el caso de Palma y *CCMM* interesa recordar el fenómeno que Charles Taylor denomina “fragilización” o *cross-pressure*, que se refiere a la interacción de esas cosmovisiones diferentes en el interior del propio sujeto y a la consecuente existencia de espacios intermedios en los que pueden gestarse apostasías, conversiones o retornos a la cosmovisión original (135). En cuanto al contexto de esos vaivenes, en el cambio de siglo que habita Palma coincidieron varios factores propios que explicarían la aparición de un nuevo paradigma y unas nuevas valoraciones éticas distanciadas y en tensión con la moral y la teología más tradicional. Entre esos condicionantes se encontraban las mencionadas aportaciones de pensadores como Comte, Marx, Spencer o Nietzsche, que acabaron desligando la moralidad de la idea de una naturaleza humana permanente o esencial. Además, heterodoxias como la teosofía y otros ocultismos desvincularon dicha ética de la tradición judeocristiana, y ámbitos vitales como la urbe o el trabajo industrial fomentaron la fragmentación interior del sujeto y la atención a lo instantáneo, oscureciendo así la dimensión teleológica de la conducta personal. Finalmente, actitudes más bien culturales como el decadentismo o el esteticismo separaron la Belleza sobre el Bien y desvincularon a estas dos entre sí y a ambas del concepto de Verdad.

Con los matices que sean necesarios, puede decirse que el ambiente en Perú durante los años de entresiglos y, en concreto, desde la redacción de las tesis de bachiller y doctorado de Palma (1897) hasta la publicación de la segunda edición de *CCMM* (1913), no era muy diferente. En general, esa situación correspondía a la de un país con paradigmas morales judeocristianos y en el que la mayor parte de la población vivía un catolicismo más o menos auténtico o más o menos rutinario. En cuanto al *establishment* político (la oligarquía de la llamada República Aristocrática), este solía llevar a cabo una pacífica convivencia con la jerarquía católica. A su vez, esta trataba de mejorar la vida espiritual de su grey y de incentivarla para que respondiera con diferentes iniciativas a los embates de un grupo minoritario pero beligerante y que estaba integrado por diversas combinaciones de liberales, masones, anarquistas y protestantes (Klaiber, Armas). En concreto, el autor de *CCMM*

era uno de los integrantes de ese colectivo y estaba vinculado sobre todo al grupo de la Universidad Nacional de San Marcos, liderado por Javier Prado, catedrático de Historia de la Filosofía Moderna, y ubicado principalmente dentro de los parámetros del positivismo cientificista y del evolucionismo social y racista. En lo religioso este grupo se caracterizaba en general por un “elegante escepticismo” (Klaiber 105).

Dicho grupo se movía también en torno al Ateneo de Lima, presidido por el propio Javier Prado, y editaba *El Ateneo* (1899-1908), una “Revista Trimestral de Literatura” que Palma dirigió durante varios años y en la que publicó varios de los ensayos que acabaron funcionando como el trasfondo filosófico de *CCMM*. En concreto, en 1906 Palma publicó un opúsculo poco conocido hasta ahora y titulado “Breves notas sobre lo serio y lo alegre de la vida” que mencionaba a Herbert Spencer como una de sus principales referencias ideológicas (253). Interesante es también la publicación en *El Ateneo* de “La virtud del egoísmo”, ensayo que, como el anterior, procedía de una conferencia leída por Palma en el Centro Universitario y que presentaba a Nietzsche como uno de sus filósofos de cabecera (110, 118).³ En este ambiente cultural eran también habituales los debates religiosos, como puede deducirse de los recuerdos de Palma acerca de su tesis de doctorado, que incluía un amplio apartado sobre el ateísmo (*Narrativa II* 399-400).⁴ Dicho de otro modo, es lógico suponer que disputas teológicas como esta serían también otro de los contextos en que debió gestarse la composición de *CCMM* y que, por tanto, deben tenerse en cuenta a la hora de interpretar el volumen y de vincularlo al aspecto más propiamente ideológico del proceso secularizador. En otras palabras, lo que se da en *CCMM* es en gran parte una ficcionalización de las ideas filosóficas, teológicas y morales de Palma, ideas que Palma comparte también con un importante sector de la intelectualidad peruana del Novecientos (Adriazola 441-442; Flores 68-71).

Con todas estas notas resulta ya más fácil intuir las líneas temáticas generales de *CCMM* e igualmente algunos de los motivos particulares que salpican

3 Como datos adicionales, “La virtud del egoísmo” iba dedicado “A Francisco García Calderón”, el hermano de Ventura García Calderón, que iba a prologar la segunda edición de *CCMM* y era integrante también de la llamada Generación del Novecientos.

4 En esos mismos recuerdos, a casi cuarenta años de distancia, Palma se inclina más por un Dios spinoziano, es decir, por la fe en una divinidad más bien panteísta y no personal. Como se verá, el Dios de *CCMM* es más bien una figura cercana a la irrelevancia y muy próximo, por tanto, a la propuesta de la llamada “muerte de Dios”.

sus relatos. Entre otros, y como simple introducción al análisis que sigue, pueden mencionarse los intentos de invalidar las distinciones tradicionales entre el Bien y el Mal (“Los canastos”), su vitalismo sensualista (“El último fauno”), el neopaganismo (“Ensueños mitológicos”), los personajes de filiación protestante (“Una historia vulgar”), la confianza en el cientificismo (“Un paseo extraño”), el morbo decadentista (“Los ojos de Lina”), el racismo y el evolucionismo social (“La última Rubia”) o los reparos a la religiosidad popular (“El día trágico”). Sobre todo esto, además, deben añadirse otras notas adicionales como el pesimismo de corte schopenhaueriano (Palma, *Narrativa II* 373), el demonismo que reseñaba ampliamente en su tesis de doctorado (Palma, *Filosofía* 14-21) o, también, la ironía y el distanciamiento que suelen envolver a sus narraciones y que pueden corresponder al citado elegante escepticismo religioso del Novecientos peruano.

Como punto de partida para mi análisis, recurro primero a tres paratextos de *CCMM* que resultan claves, bien por textualizar algunas de las manifestaciones concretas del proceso secularizador o bien por referirse a la identificación de algunas de las estrategias que las ficciones de Palma emplean para elaborar ese discurso secularizador.⁵ En concreto, dicho grupo de paratextos está compuesto por la serie de cartas que Clemente Palma dirige a su padre desde Barcelona en 1903 y que describen la preparación editorial del volumen (Palma, *Narrativa II* 377-381), por los párrafos de “Las mariposas”, el cuento de la segunda edición de *ccmm* que Palma dedica a su “hijita” Edith y en los que opina sobre el contenido de la primera edición (*Narrativa I* 373-374) y, finalmente, por el ya muy comentado prólogo que Unamuno redactó para esa primera edición del libro (*Narrativa I* 163-170).⁶

-
- 5 Sobre la secularización en la obra de Palma, quien más se ha extendido hasta el momento ha sido Díaz Chozza, cuyo trabajo deja claro, por un lado, que este proceso puede ser el principal contexto para entender la génesis y el significado de *CCMM* y, por otro, la necesidad de vincular los textos ensayísticos de Palma con sus textos narrativos. Mi trabajo coincide con el suyo en la selección de algunos de los relatos que mejor ilustran esta dimensión, pero también se aleja de él en su perspectiva, ya que yo he preferido comentar los mecanismos que creo que guían esa ficcionalización de las ideas de Palma y atender más a la presencia explícita o implícita de lo que aquí llamaré “contratextos”.
 - 6 Este paratexto tan clave para entender la recepción de *CCMM* ha sido abordado con más o menos detalle y desde puntos de vista diferentes al mío por trabajos como los de Adriaola, Quiroz o Zavaleta, y a ellos remito desde esta nota. Por mi parte y por razones de linealidad, lo comento más adelante fijándome sobre todo en la presencia en él de lo referido a la naturaleza dialéctica del discurso secularizador.

En cuanto a las cartas que Clemente Palma dirige a su padre, lo más importante es señalar la existencia de alguna variación en el listado o en el orden de los cuentos que integran la primera edición de *CCMM* y también la existencia de varios proyectos que al final quedaron inéditos.⁷ Entre estos proyectos conviene destacar dos de ellos, que son *Ideas nocivas* y *Cosas mías*. El primero, de título claramente análogo al de *CCMM*, iba a componerse de “disertaciones filosóficas y sociológicas” de un “jaez despampanante” (Palma, *Narrativa II* 378). Por su parte, el segundo, un volumen misceláneo, habría incluido tanto ensayos como algunos cuentos que al final acabaron recalando en la segunda edición de *CCMM*.⁸ A la vez, ambos proyectos iban a recoger trabajos cuyos títulos son de gran ayuda para definir y completar la intención ideológica de Palma en esas fechas y algunos de los argumentos y motivos concretos de *CCMM*. Así, en *Cosas mías* habrían aparecido trabajos como “El ateísmo” que era la parte de su “tesis doctoral con algunas correcciones” (Palma, *Narrativa II* 377) o “Patria y Religión (inédito)”; por su parte, para *Ideas nocivas* estaban previstos títulos como “Superioridad del mundo pagano”, “El fracaso del cristianismo”, “La chifladura de Tolstoi” o, también, “Ensueños perversos”, que era seguramente una versión del relato “Ensueños mitológicos” de la segunda edición. Este listado puede completarse también con otro de sus inacabados proyectos cuyo título (*El Perú hace 13000 y tantos años según la Teosofía*) vincula a Palma ya más directamente en el sincretismo religioso y científico de los ocultismos típicos del *fin de siècle*.

Toda esta intención ideológica del libro queda confirmada por las mismas palabras del autor en la cita que sigue. La cita no merece desperdicio por incluir también referencias a dos de los principales “contratextos” del volumen y por mostrar la intención de Palma de conferirle una unidad compositiva y tonal, distinta de la heterogeneidad de proyectos como *Cosas mías* o *Ideas nocivas*.⁹ La cita manifiesta, además, el deseo de Palma de convertir ese

7 En cuanto a *CCMM*, el proyecto inicial incluía el relato “Andrónico”, que al final iba a quedar fuera de ambas ediciones; igualmente presentaba como tercer relato “La última rubia” y no “El último fauno” o titulaba el entonces inédito “Leyenda de haschisch” como “Leyendas de Haschich”. Los proyectos mencionados en la primera de esas cartas, del 16 de enero de 1903, eran *Cosas mías*, *Tía Salomé* (“novelilla”), *Longhino* (“cuento largo”), *Andanzas* (“recuerdos de viaje”), *Excursión literaria* (“segunda serie”) e *Ideas nocivas*, *Arte en Barcelona*, *El Perú hace 13000 y tantos años según la Teosofía* y *Ziriguizarra de moros*.

8 Es el caso de “Mi hermano Feliciano”, “El credo de un borracho”, “El príncipe Alacrán”, “Un paseo extraño”, “El paso de la cena”, “Tengo una gata blanca” y “Las vampiras”.

9 Con el término general “contratextos” me refiero aquí a aquellos textos que sirven como

conjunto de ficciones en vehículos para su filosofía. Como luego se verá, esta intención de Palma va a hacer que algunos de sus cuentos presenten diversas cercanías con el género del ensayo. La importancia de la cita sirve como disculpa de su extensión:

Insistí en ponerle ese título [a *Cuentos malévolos*] y no el de *Páginas malévolas* que me aconsejas, porque la selección que he hecho para este primer librejo es puramente de narraciones que, si bien encierran tesis filosófica, religiosa o social, tienen la forma de cuento, y todos o la mayor parte de ellos desarrollan alguna idea de las que el criterio ortodoxo considera y juzga como impía o inmoral.

Por ejemplo, “Los canastos” es la psicología de un alma dura que no se conmueve con las angustias ajenas y descansa tranquilamente después de una acción malvada en la lógica fría de algún aforismo. “El quinto evangelio” expone la ironía del sacrificio de Jesús, si quijotada inútil, la superioridad de Satán como símbolo opuesto que representa la energía, el hylozoísmo, la actividad, y Jesús es el idealismo inactivo, la triste inercia de un ideal contemplativo y lúgubre. “El hijo pródigo” y la “Parábola”, expresan la moralidad y necesidad del mal. Y así dos o tres más de los cuentos expresan alguna idea que, vista a través del *Catecismo cristiano* o de la *Ética* de Ortiz y Lara [sic] resulta altamente impía e inmoral. Como los protagonistas de esos cuentos realizan una psicología malévola he pensado que conviene el título de *Cuentos malévolos* más que el de *páginas*, que me obligaría a romper la unidad de mi propósito con la inserción de artículos de otro género y que no tendrían forma romancesca. (Palma, *Narrativa II* 379-380)¹⁰

Como se ve, las palabras de Palma identifican claramente dos de los contra-textos indicadores tanto de sus intenciones ideológicas como de la naturaleza teológica o moral de los contenidos de *CCMM*. Como primer contratexto tenemos entonces alguna de las numerosas ediciones del *Catecismo cristiano*, que seguramente es una versión más o menos simplificada del *Catecismo*

refutaciones o cuestionamientos de otros textos, es decir, como estrategias correspondientes aproximadamente a lo que Genette denomina “transposiciones” o “desvalorizaciones” (262-263 y 444-449). En este sentido, *CCMM* se elaboraría partiendo de “contratextos” como la *Ética* de Martí y Lara mencionada en las cartas de Palma a su padre, pero a la vez funcionaría como contratexto del mismo prólogo de Unamuno al volumen.

10 Las cursivas son mías.

de Trento, publicado por primera vez en 1566 y que fue durante mucho tiempo la principal referencia para otros de carácter más divulgativo y de muy extendida circulación.¹¹ En lo que aquí interesa debe recordarse que estos catecismos solían dividirse en cuatro apartados, que eran los referidos a las creencias (el Credo), a la gracia (los sacramentos), a la moral (los mandamientos) y a la oración (el Padrenuestro). Como se verá en mi análisis, el primero y el tercero de esos apartados fueron los más cuestionados por Palma, que apenas prestó atención a los dos restantes. En cuanto al segundo contratexto, Palma se refiere seguramente a las obras Juan Manuel Ortí y Lara (1826-1904), pensador, pedagogo y periodista español bastante popular y activo en los debates ideológicos del siglo XIX. En concreto, Ortí y Lara fue uno de los principales renovadores y divulgadores del tomismo, perspectiva desde la cual cuestionaba los afanes totalizantes del cientifismo y reivindicaba la libertad de la filosofía y la teología como guías para la ética (Arjona 25-36). Entre sus numerosos trabajos destaca su popular *Ética o principios de filosofía moral* (1853), que es probablemente a la que se refiere Palma, la cual estaba escrita en un estilo claro y contundente y defendía la distinción tomista entre el Bien y el Mal con una orientación práctica y sistemática.¹²

Así pues, desde este punto de vista, la principal intención de los relatos ficcionales de *CCMM* de Palma habría sido la del cuestionamiento de la teología y moral cristianas clásicas, tal como estas se presentaban en sus textos canónicos o más ortodoxos. En otras palabras, sus ficciones serían textos tipológicamente distintos de ensayos como *Filosofía y Arte* o “La virtud del egoísmo”, pero compartirían con ellos sus más o menos abiertas críticas a la moral o la teología clásicas.¹³

11 Entre ellos, algunos de los más próximos a las fechas de *CCMM* son el *Catecismo de la doctrina cristiana explicado*, de Santiago García Mazo (1837), y la *Explicación del catecismo católico y breve*, de Ángel María de Arcos (1900). Un año después de la publicación de *CCMM* apareció también el *Catecismo de san Pío X*.

12 En honor a la justicia, hay que decir que algunas de las propuestas de Ortí y Lara son bastante más sensatas de lo que puedan hacer parecer las palabras de Palma (ver, por ejemplo, las referidas a la educación; Ortí 163).

13 Al respecto hay que decir también que, en un contexto religioso más amplio, esta correlación entre *CCMM* y sus contratextos es también una muestra del conflictivo encuentro del modelo católico tridentino y el paradigma de la modernidad. Según historiadores como G. Weigel, ese modelo religioso se caracterizó por un catolicismo insistente en lo moral y en lo doctrinal e incluso dependiente de sus vinculaciones con instituciones tanto religiosas como seculares. Dicho paradigma habría empezado a cambiar a partir del

La cita de “Las mariposas” es igualmente interesante, tanto por mostrar la importancia del lector intencional de Palma como, consecuentemente, por revelar en esos relatos unas notas ausentes y hasta opuestas a las registradas en las cartas a su padre. Ya que “Las mariposas” es el relato que cierra la segunda edición de *CCMM* y no aparece mencionado en ninguna de las cartas de Palma a su padre, hay que pensar que fue escrito intencionalmente con el fin de rematar la segunda edición del libro y que, por ello, las afirmaciones metaliterarias contenidas en ellas alcanzan un especial relieve. En sus palabras Palma combina un muy humano y familiar tono de disculpa con unas elocuentes valoraciones críticas sobre su propia obra y con una también insistencia en los juicios morales y en la impronta filosófica de sus ficciones. En resumen y en lo que ahora interesa, el cambio de destinatario de estas palabras hace que con ellas quede al descubierto la densa carga emocional propia de la ficción y, como contraste, la evidente menor emotividad de los discursos asertivos:¹⁴

Yo no sé, pequeñina, quién ha inculcado en tu cabecita el embuste de que tu papá hace cuentos y originado así el gracioso capricho de que te cuente uno. [...] Cierto es que he escrito cuentos, pero han sido cuentos para niños grandes, cuentos amargos que si tú los comprendieras sentirías tu pequeña almita desolada y triste al aspirar el vaho deletéreo que desprenden esas floraciones de mi escepticismo desconcertante y de mi bonachona ironía. La belleza en la perversidad, en la tristeza, en la amargura, en los desalientos y fracasos humanos han sido las bellezas que han informado pálidamente mis cuentos [...]. Quede eso para los que, dotados de perspicacias malsanas, desencantados de la eterna ironía de las cosas, desviados por la filosofía del concepto sano de la vida, instigados por curiosidades morbosas y por las intuiciones hermosamente malignas de la neurosis, puedan ver debajo de las tersas y brillantes superficies, en los subsuelos de la vida normal, bellezas recónditas y sutiles, que a ti te parecerían sombras aterradoras y complejidades brutales e incomprensibles de pasiones, instintos y perversidades

pontificado del papa León XIII (1878-1903), a través de su diálogo más o menos asimétrico con una modernidad ya más secularizada. Las mencionadas intenciones de Palma pueden entenderse entonces como una muestra de los momentos más asimétricos de ese diálogo.

14 Esta distinción entre discursos asertivos o informativos y ficcionales o miméticos la tomo principalmente de los diversos trabajos de Oatley (“A Taxonomy”, “Why Fiction”) a los que recurro también más adelante.

antiestéticas. [...] Esos cuentos, inspirados en los bajos fondos del espíritu humano, son los únicos que sé hacer; cuentos de pasiones complicadas y anormales, cuentos de fantasía descarriada, de ironía amarga y resignada, que, si alguna belleza tuvieran, no estaría al alcance de tu graciosa precocidad y de tu pequeño espíritu, que tan bien reproduce el alma noble y hermosa de tu madre. (Palma, *Narrativa I* 373-374)

A lo dicho al introducir la cita pueden añadirse ahora dos ideas que reaparecerán al comentar los cuentos. La primera es la propuesta de Palma de la existencia real de unos “subsuelos de la vida normal” y de unos “bajos fondos del espíritu humano” que se materializan, por ejemplo, en las alcantarillas urbanas que aparecen en cuentos como “Un paseo extraño” o en “el hilito de agua corrosiva que tiene sus fuentes en la carne” mencionado en “El hijo pródigo” (*Narrativa I* 250). Como resulta fácil intuir, estas expresiones que emparejan conceptos abstractos o simbólicos y referencias materiales aluden a esos impulsos subconscientes de la conducta humana que en Palma acaban cristalizando generalmente en una visión determinista de dicha conducta. Según esta concepción, que Palma defendía ya en *El porvenir de las razas* (1897), ese fondo de malicia o de inevitable egoísmo es el que justifica tanto las acciones personales en sí como su concreta moralidad. La segunda idea es su insistencia en el enfoque irónico de sus relatos, una ironía que puede explicar su irreverencia hacia lo sagrado y también vincularse con la ironía nietzscheana y con el escepticismo de ésta en cuanto a la posibilidad del conocimiento de lo real. Esta actitud de distanciamiento frente a los compromisos morales o ideológicos podría explicar también la existencia de esos espacios interiores que liberan a Palma de toda rigidez doctrinal y que permitieron de hecho la evolución ulterior de sus creencias políticas y religiosas.¹⁵

15 Así como en política es sobre todo conocido su cambio de postura respecto a la figura de Augusto Leguía, en religión es evidente también su evolución desde el ateísmo más militante de estos primeros años hasta la postura más conciliatoria o simplemente escéptica de sus años de madurez; sería también una evolución análoga a la de otros intelectuales del Novecientos como la de José de la Riva-Agüero y Osma (1885-1944). Esto es lo que creo que puede desprenderse del texto de Palma titulado “Carta a los manes del Presidente Leguía”, en el cual y aunque ese cambio de postura podría justificarse en parte por el género del propio texto (un elogio fúnebre), quedaría clara también la distancia entre esta carta y los relatos de *CCMM*, tanto en lo referido a sus apreciaciones del cristianismo en general como a su representación concreta del mundo sobrenatural:

Finalmente, el prólogo de Unamuno (*Narrativa I* 163-170), redactado poco antes de que el libro saliera a la venta,¹⁶ se vertebra en torno a tres ideas principales y muy útiles para mi comentario. En primer lugar, el pensador español cuestiona la presunta inmoralidad del libro recurriendo a los trascendentales de la filosofía clásica, es decir, a la idea de que toda nueva moralidad, por muy malévola o perversa que pretenda ser, al final resulta en una nueva manifestación de la categoría metafísica del Bien que, simplemente, se habría ocupado con contenidos diferentes. Según Unamuno, la mayoría de los relatos de Palma “carecen de *moraleja*, o tienen más bien, en vez de ella, *inmoraleja*. Para el caso es lo mismo”.¹⁷ En segundo lugar, las palabras de Unamuno suponen también un reparo a las ideas anticristianas de Palma, pues para Unamuno la ética tradicional, sustentada en las enseñanzas y la vida de Jesucristo, son superiores y más naturales que cualquier otra opción, “digan lo que dijeren el desgraciado Nietzsche y otros de la misma frasca” (165). Según Unamuno, la alternativa propuesta por Palma procede además de “un muy imperfecto conocimiento” del cristianismo cuya superioridad moral queda implícita en la grandeza y en la

“La torpeza de tus enemigos, señor, la inferioridad de sus almas, perturbadas por la brutalidad de un odio feroz, te ha proporcionado una muerte heroica de martirio; y la fuerza de tu alma, grande hasta para sentir con fervor sincero la fe religiosa —hoy que la religión, con otras muchas cosas buenas, es un protocolo de conjugación espiritual de los grupos humanos—, te hizo encontrar en ella renuevos de valor y energía para contemplar con serenidad el insondable misterio. ‘Mártir de la Religión y la Patria’, te llamó un virtuoso sacerdote cristiano en el momento que precedió a tu ingreso en el seno de la madre tierra. Si el alma [...] ha ido a morar en la región divina destinada a los buenos, según la fe cristiana, o al Eliseo de la mitología griega, no te apene, señor, el temor de que tu obra de amor infinito por la Patria pueda ser destruida, que el único dolor que podría conmoverte en la serenidad beatífica de la Gloria” (Palma, *Había* 44).

16 En gran parte, el prólogo se debió a la intercesión de Ricardo Palma ante Unamuno pues, durante su tarea como cónsul *ad honorem* en Barcelona, Clemente no parece haber llevado a cabo una gran actividad cultural (A. Martínez 125-126).

17 Las cursivas son mías.

Como cabía esperar, el tema del Mal es el más recurrido por la bibliografía sobre *CCMM* y en parte también sobre Palma. En ese corpus, pueden recordarse los estudios volcados con su conceptualización (Viñuales, Mora [*Clemente*], Kason, Basilio), los que atienden a su representación a través de la figura del diablo (Sánchez Franco, Hurtado) o a los recursos para construir esas ficciones (Cea Monsalves, Yúe). Por otro lado, su específica atención a lo moral y a lo teológico sirve para distanciarle de volúmenes a veces propuestos como modelos de *CCMM*, como podrían ser *Contes cruels* de Villiers de L'Isle (1883) y *Hojas de mi álbum* del también peruano José Antonio Román (1903), ya que Palma habría preferido ficcionalizar cuestiones morales y volver los argumentos esteticistas o las sátiras antiburguesas que abundan en esos dos volúmenes.

magnanimidad que se contienen en el perdón, en el hecho de perdonar las ofensas que puedan recibirse.¹⁸ Por último, la filosofía y la teología clásicas se muestran presentes en los juicios de Unamuno cuando este recupera al Dios omnisciente y omnipotente diluido por Palma en “El hijo pródigo” y cuando, a propósito del mismo cuento, recupera también la definición filosófica tradicional de la Nada, igualmente ficcionalizada por Palma de manera interesada y parcial.¹⁹ En cierta manera Unamuno representa entonces a quienes percibían en *CCMM* la intención secularizadora de su propuesta moral, es decir, a los escandalizados o *épatés* que buscaba Palma. Pero, al mismo tiempo, Unamuno estaría señalando al peruano su limitada lectura de la teología y la moral tradicional, las inconsistencias de algunos de sus fundamentos filosóficos y, por tanto, el carácter imperfecto de su propuesta secularizadora. Así, estas limitaciones de las críticas secularistas de Palma resultan análogas a las que T. Kuhn señalaba para los paradigmas científicos, es decir, a las que impregnan a esos paradigmas de su naturaleza dialéctica y ocasionan entonces el continuo dinamismo o desarrollo de este tipo de debates y propuestas cosmovisionales o totalizadoras (Martínez Domingo 249).

Con lo visto hasta aquí, puede adelantarse entonces que la intención secularizadora de *CCMM* se manifiesta tanto al cuestionar ideológicamente los contenidos teológicos y morales de la tradición judeocristiana como en la propia ficcionalización de esos contenidos. A su vez, creo que en los relatos de *CCMM* esas dos estrategias se han concretado a través de cuatro temas o motivos principales. El primero de ellos sería la elaboración de cosmovisiones alternativas a la judeocristiana, el segundo la relectura de las categorías del Bien y del Mal, el tercero la reconfiguración de los personajes de fuerte impronta moral y el cuarto el especial sincretismo entre las religiones históricas y las religiones simbólicas. Como me parece que queda demostrado en las páginas que siguen, esta propuesta sirve además para establecer una clasificación

18 Como se ha recordado con cierta frecuencia, la lectura nietzscheana del cristianismo es más bien limitada, pues en el fondo su conceptualización de aquél como una “moral de esclavos” identifica esta moral con el defecto de la pusilanimidad, un defecto contrario a la virtud clásica y cristiana de la magnanimidad (Marín-Porgueres). Más estridentes son aún algunas apuestas de Nietzsche como la misoginia o la ejemplaridad de la Orden de los Asesinos (Nietzsche 169, 196).

19 En concreto, la Nada clásica no puede ser la antítesis del Ser sino, simplemente, la ausencia de todo tipo de existencia, la pura no-existencia, pues la Nada, argumenta Unamuno, “no puede *volver* a ser porque no ha sido nunca” (*Narrativa I* 166).

de los relatos de *CCMM* tan solvente o incluso más que las ofrecidas hasta ahora, ya que también identifica alguno de los criterios que distinguirían a los cuentos de la primera edición de los añadidos a la segunda.²⁰

Cosmovisiones alternativas

Para comentar el concepto de cosmovisión en los relatos de Palma, recorro principalmente a la útil descripción de Romano Guardini (7-57), que entiende aquella como una instancia de carácter más contemplativo que práctico, más intuitiva que analítica, y previa a la praxis. La cosmovisión es también una propuesta de verdad con afán totalizador y develadora de la organicidad entre lo colectivo y lo particular, entre lo heterogéneo y lo unificador; además, abarca los tres niveles de lo real (el interior y el exterior humanos y lo sagrado). Obviamente, no ha de esperarse que los relatos totalizantes de *CCMM* repliquen exactamente cada una de esas variables, pero sí las más importantes. Esto puede explicarse porque una de las notas claves de las ficciones de Palma es su ya mencionada dependencia de las lecturas y escritos más teóricos de su autor y, también, por el hecho de que, como ejemplifico poco más adelante, dichas narraciones acaben caracterizándose por su cercanía con el género del ensayo, por su tendencia a lo asertivo más que a lo ficcional y a lo expositivo más que a lo propiamente diegético. Igualmente, sus personajes serán más simbólicos que miméticos, la actividad física de los personajes reducida y la trama más volcada con propuesta de cosmovisiones contestarias que con la resolución de conflictos concretos.

20 En concreto, y según mi propuesta, los “cuentos totalizadores” abundan tanto en la primera edición como en los relatos añadidos a la segunda; por el contrario, los vertebrados en torno al binomio “verdugo-víctima” son casi exclusivos de la primera edición. Junto a estos dos grupos existiría un tercero referido a materializaciones concretas de esa cosmovisión. Según estos criterios y con los matices que sean necesarios, la composición de dichos grupos sería la siguiente: 1) cuentos totalizadores: “Parábola”, “El quinto evangelio”, “El hijo pródigo”, “Leyenda de hachisch”, “Tengo una gata blanca”, “Ensueños mitológicos”, “Un paseo extraño”, “El día trágico”; 2) cuentos en torno al binomio verdugo-víctima: “Los canastos”, “Idealismos”, “Una historia vulgar”, “Los ojos de Lina”, “Las vampiras”; y 3) cuentos en torno a motivos particulares: “El último fauno”, “Cuento de *marionetes*”, “La última rubia”, “La granja blanca”, “El príncipe alacrán”, “El nigromante” y “Las mariposas”. Mi clasificación resulta así distinta de la propuesta por Kason, que mezcla criterios de índole diversa y mutuamente incluyentes (10 y 30-97). Sobre este particular ver también Mora (*El cuento* 74-75), Mateo Díaz (70) y Cea Monsalves (42), que a mi juicio tampoco proponen clasificaciones alternativas satisfactorias.

Frente al resto de los relatos de *CCMM*, centrados en una anécdota concreta y con una moraleja o, en palabras de Unamuno, una *inmoraleja* más particular, este grupo de relatos totalizadores se caracteriza sobre todo por una intención omniabarcante, conseguida a través de estrategias como la presencia de voces autoritarias o magisteriales, de exposiciones mediadas por experiencias visionarias, de explicaciones transversales de lo real, del recurso a la universalidad geográfica o del contraste con otras cosmovisiones presentadas como caducas. Obviamente, no todas estas estrategias aparecen en todos y cada uno de esos relatos, pero sí parecen ser las más determinantes de cada uno de ellos. Como ejemplos, y antes de comentar “Parábola”, especialmente ilustrador de esta lectura, queda claro que “Leyenda del haschish” propone un entendimiento particular del funcionamiento de todo lo real (“Venus Syphiliae, *regina urbis*”; *Narrativa I* 281²¹) y que narratológicamente se ha construido a partir de una acción (el consumo de droga) que permite una visión distinta a la de las experiencias cotidianas. De manera semejante, el protagonista de “Un paseo extraño” dispone de una tecnología privilegiada que le permite un acceso exclusivo a los grotescos subterráneos de la ciudad, metonimia del comportamiento moral de sus habitantes.²² Por su parte, “Tengo una gata blanca” es sobre todo un relato ensayístico, con un mínimo de acción y cuyo cuerpo textual principal son las meditaciones del narrador sobre un tema (el Mal) transversal y universal. Finalmente, “El quinto evangelio” y “Ensueños mitológicos” ubican sus narraciones en un momento preciso, único y simbólico, vinculado a la desaparición de la cosmovisión previa tras la derrota del Yahveh judeocristiano y sustituida por una nueva encarnada en la presencia de Don Quijote como el nuevo Redentor y en Venus como la nueva diosa universal. De nuevo, en el caso del segundo, la visión se ha dado a través de un sueño, de una “imaginación libérrima” (Palma, *Narrativa I* 297), que es una experiencia análoga a la ingestión de la droga en “Leyenda del haschish” o la visión de los subterráneos en “Un paseo extraño”, visión posible gracias a la especial escafandra del protagonista.

21 Las cursivas son mías.

22 Garnica Brocos (228-258) realiza una lectura de este cuento en parte diferente a la mía, pues lo vincula sobre todo a la cultura higienista del siglo XIX. Ambas lecturas me parecen compatibles, ya que las dos ven en ese viaje una intención totalizante y en el fondo proponen los subterráneos como metáforas de la vida real de la urbe.

En cuanto a “Parábola”, el mismo título deja claro que es un texto de intención moralizante y, como las parábolas evangélicas, con intención didáctica y de alcance universal. Igualmente, la extensión de la parábola en sí, que ocupa casi el total del relato, indica también que es un cuento-ensayo, es decir, una elaboración más o menos sistemática del pensamiento filosófico o moral del autor y no tanto una diégesis plana o lineal. Técnicamente, a la hora de proponer una nueva cosmovisión, Palma recurre a la voz autorizada de un sabio (el anciano y erudito tío del narrador), a la ambientación libresca o cultural de la exposición (el mundo apartado del convento, su biblioteca, el preámbulo filosófico), el tema teológico-filosófico que se debate (la existencia de Dios) así como a un tipo de personajes específico en el metarrelato del cuento (un ermitaño preocupado por un problema universal). A lo mismo contribuyen los conceptos teológico-morales de alcance global (catolicidad de la Iglesia, la Tierra como ámbito de acción, salvación y condenación), la conversión en símbolos de algunos personajes bíblicos (Judas, Pilatos), la presentación del conjunto de la humanidad como sujeto u objeto de las acciones, la correlación orgánica entre lo general y lo particular (los filósofos y el resto de la humanidad) y, finalmente, la existencia de un fundamento o causalidad concreta —la realidad del pecado— que explica todos los acontecimientos humanos.

Yendo aún más lejos, cabe afirmar que el esquema tripartito de la parábola en sí, es decir, de la existencia de tres problemas (y no más ni menos) como causas inmediatas de la infelicidad de los hombres, resulta análogo al de una multitud de esquemas paralelos de la literatura o el folklore y proporciona una misma sensación de totalidad.²³ En concreto, esos tres problemas (la enfermedad, la miseria y el odio) constituyen la síntesis de la problemática humana posterior a la Caída. Las peticiones que el ermitaño hace a Jesucristo se convierten entonces en la solicitud de eliminar el infierno de la Tierra y de dar fin a ese estado poslapsario para así instaurar el cielo o la felicidad en esta vida, para invertir en cierta manera la dirección de la Redención. Sin embargo, la persistencia final de los hombres en su condenación y el regreso al estado previo a la concesión de los deseos suponen afirmar la inutilidad de

23 Aludo aquí a cuentos populares como “Los tres deseos” de Perrault o literarios como “La pata de mono” de W. W. Jacobs. Esa perfección simbólica del número tres habría servido igualmente a Palma para dar un sentido de narración cerrada y completa a su cuento, para convertirlo en un mundo autoexplicado y en una propuesta definitiva.

la Redención o, dicho de otra manera, reivindicar la naturaleza caída de la Humanidad como algo inevitable o incluso deseable. La justificación final, la *inmoraleja* de Unamuno, se expresa en unas palabras de tono nietzscheano, pero también claramente vinculada al progresismo positivista y al evolucionismo del siglo XIX, a la sustitución de la contemplación por la acción (“suprimiendo la enfermedad, la miseria y la lucha hemos creado, buen anciano, la inercia y el hastío, es decir, el mayor pecado y la mayor condenación”; *Narrativa I* 206). Las últimas palabras de esta cita condensan, además, esa inversión de la cosmovisión cristiana, es decir, la idea de que el estado poslapsario de redención incompleta o innecesaria puede ser más deseable y más perfecto que el estado previo a la Caída o que la bienaventuranza celestial, y que los hombres, en definitiva, han construido un destino mejor que el previsto para ellos por la divinidad.

Al respecto debe añadirse que estas conclusiones de Palma son también producto de la mecánica de la ficción propia del relato, de su propia justicia poética, pues el narrador opera una clara selección del material al identificar automáticamente ausencia de problemas con inercia o con hastío y no, por ejemplo, con el ocio contemplativo de Aristóteles o con la paz interior de la mística cristiana. En cualquier caso, la cosmovisión resultante en este relato deja bien claro que el Mal, el sufrimiento o el dolor son constituyentes basales del universo palmiano y no sólo simples ingredientes. Son los dinamizadores de la vida de los hombres y, sobre todo, de los privilegiados que son conscientes de ello y que, ficcionalizados, serán los principales protagonistas de sus narraciones. Estos presupuestos nos llevan entonces a comentar las correlaciones entre la secularización y la concepción del Mal, y también entre la secularización y la representación literaria concreta de esos personajes, sean éstos humanos o divinos, naturales o sobrenaturales.

La reconfiguración del Mal

Cuando los *CCMM* proponen el Mal como principio de la moral universal, en un mundo entonces permanentemente poslapsario, están reaccionando al menos en parte a las propuestas de la *Ética* de Ortí y Lara que Palma mencionaba en la carta a su padre. En efecto, y aunque dichas propuestas son comunes a la filosofía clásica (Platón, Aristóteles), fueron principalmente el tomismo y los neotomistas decimonónicos quienes más abundaron en ello.

En concreto Ortí y Lara comenzaba su tratado con unos capítulos dedicados al bien absoluto, Dios, “que es la sustancia del Bien” (14), y al bien moral, que “es la adhesión al bien absoluto que reside en Dios” (15). En cuanto a los deberes hacia el prójimo, se refería Ortí y Lara a diferentes aspectos de este (152-180), entre ellos los deberes de justicia hacia “la persona moral de nuestros semejantes”, y que se manifestaban en los deberes relativos a su dignidad, a su inteligencia, al sentimiento, a su libertad y también a los deberes de gratitud, amistad y caridad. Obviamente, al comparar estos valores con los propuestos en cada uno de los relatos de *CCMM*, lo que se comprueba es una total inversión de estos en función de esa anterior alteración de su fundamento metafísico, de la sustitución del Bien por el Mal.

El texto teórico de Palma que mejor explica esta inversión moral es “La virtud del egoísmo”, la conferencia pronunciada en el Centro Universitario de Lima y publicada en *El Ateneo* en 1908. En ella el nervio principal es la defensa de las propuestas de Nietzsche, sobre todo las referidas al vitalismo, a la afirmación de la voluntad, al darwinismo y al pragmatismo. Aunque Palma no llega tampoco a algunos extremos defendidos por el pensador alemán, lo cierto es que sí coincide con él al cuestionar determinados puntos de la moral cristiana como son la caridad o la compasión, por considerarlas debilitadoras de la voluntad, o los remordimientos, por verlos como impropios de individuos fuertes y determinados (112-120). Como modelos concretos de esa moral y en un arrebató de pragmatismo, Palma opone figuras como Rockefeller o J. P. Morgan, los famosos oligarcas y “filántropos” estadounidenses, a pensadores y pacifistas como Tolstoi. Resulta claro entonces que, tanto en los cuentos comentados en el anterior apartado como en su ensayo sobre el egoísmo, Palma se aleja de la moralidad clásica y su tradicional distinción entre el Bien y el Mal y también de sus manifestaciones más concretas, como lo son las virtudes y vicios correspondientes. Y esto lo estaría llevando Palma a cabo tanto desde planteamientos teóricos o metafísicos como de otros más puramente pragmáticos.

A la hora de aterrizar estos planteamientos en las ficciones de *CCMM* conviene recordar una de las clasificaciones tradicionales del Mal, según la cual debe distinguirse principalmente entre mal físico y mal moral, y entre mal realizado y mal padecido; por encima de todos estos, además, se da el Mal como categoría metafísica. De todos ellos, pero especialmente del mal moral realizado y, recíprocamente, del mal padecido y del Mal como categoría

metafísica, se dan de hecho abundantes muestras en el volumen de Palma. Obviamente esta abundancia tiene mucho que ver con las exigencias de la mimesis literaria, que siempre requiere de caracteres humanos o humanizados para la acción, y también con la intención de Palma a dar un formato más o menos ensayístico a sus ficciones. Así, el tipo de mal más frecuente en sus relatos es el originado en la libertad moral de unos personajes y sufrido por otros que conviven con sus verdugos en esos espacios de libertad; por el contrario, el mal causado por fenómenos naturales y con la posible excepción de “Un día trágico” está prácticamente ausente.

Se trata entonces de comentar una doble dimensión del Mal en estos cuentos. En primer lugar, hay que ver su reelaboración más filosófica o abstracta y lo que, en el contexto de la secularización, supone su distanciamiento de las concepciones tradicionales. En segundo lugar, debe comentarse cómo ese Mal funciona en el nivel propiamente diegético, es decir, cómo se convierte en el móvil de las acciones de algunos personajes (que aquí llamaré “verdugos”) y que se correspondería con el mal moral clásico o malicia, y cómo se convierte también en la experiencia dolorosa de otro grupo de personajes (que aquí llamaré “víctimas”).

Aparte del ya comentado “Parábola”, creo que “El hijo pródigo” es el relato más indicado para repasar la elaboración abstracta del Mal en el libro pues, como aquél, éste se organiza en torno a la extensa exposición de un narrador magisterial y metadieético. Si en “Parábola” la exposición procedía del prior de los Camaldulenses, el anciano tío del protagonista, en “El hijo” su rol lo ocupa un pintor consagrado por el propio narrador mediante los elogios a sus méritos artísticos.²⁴ A través de dicha voz Palma reescribe de nuevo la historia de la Redención y el Apocalipsis mediante unas escenas en las que Jesucristo, los ángeles y los santos solicitan de Dios Padre el perdón de Luzbel, pues éste habría cumplido ya su trabajo como sostén del fundamento de la conducta social. Dicho fundamento no lo constituirían los sistemas religiosos o morales de uno u otro signo sino “la filosofía íntima, [...] la filosofía inconsciente” que desde “allí reina y

24 Este pintor, de nombre Néstor, es seguramente una transfiguración de Néstor Martín-Fernández de la Torre (1887-1938), pintor canario a quien Palma conoció en Madrid en 1902 y en cuyos cuadros abundaban los motivos mitológicos y marinos, también repletos de sensualidad. A esos cuadros puede deberse también la inspiración de “El último fauno”, uno de los relatos de *CCMM*.

domina con todo el imperio de un emperador absoluto, a pesar de la religión y de las doctrinas de los moralistas” (Palma, *Narrativa I* 230-231). Tras esa petición, el relato continúa con el perdón de Luzbel y su incorporación a la corte celestial, “a la Diestra de Dios Padre” (*Narrativa I* 252), y con la reelaboración de la cosmovisión tradicional, ya que el narrador propone una nueva creación, un nuevo sistema de valores en donde la sublimación del Mal con el perdón a Luzbel desemboca en la sublimación del nihilismo que ansiaba Nietzsche:

Y no hubo ya más distinción, ni de forma ni de esencia, entre el Bien y el Mal, entre la Virtud y el Pecado [...]. Y fue el Gran Cataclismo de la Creación: faltando Luzbel en el Universo, el Universo murió: le faltaba el alma [...] Y volvió a ser la Nada. (Palma, *Narrativa I* 253)

Como puede verse, el relato se ha compuesto mediante un cuestionamiento de la metafísica, la teología, la cristología, la demonología y la moral de los clásicos en tonos especialmente nietzscheanos o simplemente heterodoxos. En este cuento rebosan las creencias filosóficas de Palma y también su deseo de contradecir todo el sistema filosófico y simbólico del cristianismo. En él el Ser ya no es el fundamento de lo real, y menos el Ser identificado con el Bien y la Verdad; Dios tampoco es el Padre unido en esencia y en voluntad a Cristo, su Hijo primogénito y sustancial; la providencia divina no es tampoco la fuerza que guía la Historia y, por su lado, el *fomes peccati*, ese fondo casi inconsciente que en la moral clásica era simplemente la atracción por el Mal y un condicionante de la conducta moral, se convierte aquí en la fuerza determinante e insuperable de los comportamientos humanos. Por su parte, el diablo es transformado en Hijo (con mayúscula) y deja de ser una criatura más; es un hijo desterrado pero restituido a su origen y también un hábil estrategia que consigue desarmar los planes de la Providencia. En todo este panorama, y de manera previa a la completa aniquilación, el Mal deviene en el verdadero motor de todas las acciones humanas, a pesar de la omnisciencia y la omnipotencia de Dios Padre y de la Redención de Dios Hijo. Siguiendo el modelo de la parábola evangélica (Colunga, Lc. 15: 11-32), en el relato de Palma el hijo pródigo habría regresado a la casa del padre no solo para desalojar a su padre y a su hermano mayor sino también para destruir toda su hacienda.

Entre todas estas ideas de “El hijo pródigo”, la más útil para comentar la conducta particular de los personajes de *CCMM* es la referida a la existencia de ese Mal en el centro moral del ser humano. En concreto Palma afirmaba que Luzbel, el Mal, “la filosofía inconsciente”, era el “verdadero padre y señor de los cuerpos y de las almas todas” y eso a pesar de que

éstas se cubran con la blanca veste de la milicia cristiana; desde allí imprime en todos los hombres la huella de su formidable garra [...]. En vano la caridad, el ascetismo y la fe, en vano; en vano la pugna del espíritu para escapar a la caricia de esa mano candente: nada, ni los santos escaparon. (Palma, *Narrativa I* 250-251)

Está claro que estas afirmaciones tan tajantes no podían sino desembocar en la galería de narradores o personajes y narradores cínicos y malévolos que relatan o protagonizan la mayoría de las historias de *CCMM*. Con pocas excepciones, son esos personajes principales quienes materializan las ideas de Palma sobre la nueva moral, guiada o determinada por el Mal, bien en su deseo de causar el sufrimiento en los personajes secundarios de los relatos, bien llevando a cabo comportamientos más bien estrafalarios o antisociales. En otras palabras, y recurriendo ahora a las ideas de Peter Lamarque, es en esos personajes principales donde se da una mayor actitud “manipuladora” por parte de Palma, ya que van a ser ellos quienes se presenten como símbolos de la moralidad propuesta y quienes, por tanto, deben estar revestidos de la aureola de autoridad o empatía que el autor pretende para sus propias ideas. En consecuencia y dado que la nueva moralidad es más bien epatante y revolucionaria (y también secularizadora), van a ser necesarias algunas estrategias discursivas que suavicen la inmoralidad de sus conductas o de sus afirmaciones y así lograr que estas sean (solo) un poco más aceptables a los lectores. A la vez la caracterización de los personajes secundarios, sean víctimas o no, estará igualmente sujeta a mecanismos análogos, bien para acentuar su inocencia y así intensificar la crueldad del protagonista, bien para reducir esa inocencia y hacer más llevadera al lector la maldad del personaje principal.

A este respecto resulta útil comentar “Los canastos”, el relato que significativamente abre *CCMM*, “Idealismos”, que ocupa el segundo lugar, y “Una historia vulgar”, por los interesantes cruces morales que se dan entre

narrador, protagonista y víctima. Como en “Parábola”, la primera de estas tres ficciones se construye en dos partes, la primera siendo un preámbulo más o menos filosófico y la segunda una anécdota-ejemplo que sirve para ilustrar ese preámbulo. Como se postulaba en la filosofía de “El hijo pródigo”, el narrador-personaje es de ésos que tienen una superficie bondadosa pero también —y contado en tono exculpatorio— un “fuego de malos instintos” que va a explicar y a justificar la maldad de sus acciones. Por el contrario, Vassielich, la víctima, es un pobre carretero sordo, “un buen hombre que jamás me había hecho daño alguno” y cuya familia, a consecuencia del incidente, “sufiría miserias espantosas” (Palma, *Narrativa I* 179-182). En la caracterización del narrador-protagonista, Palma dibuja una trayectoria moral o interna en cierta manera vacilante, en el sentido de que esas actitudes contienen tanto la morbosa intención de causar y disfrutar del sufrimiento de la víctima como las justificaciones y los razonamientos para suavizar la percepción de la conducta del verdugo por parte del lector. No es, en este sentido, una copia de los miembros de la Orden de los Asesinos que Nietzsche ponía como modelos de quienes viven más allá del Bien y del Mal, pero tampoco es en absoluto un personaje altruista o ejemplar. Es más bien malévolo, como reza el título del libro, pero no maligno o diabólico en el sentido que lo pueden ser otros personajes de *CCMM*, ya que en él sigue apareciendo algún tipo de remordimiento o de lucha interior en la que el Bien pervive y, aunque al final sea derrotado, continúa actuando en su conciencia. Lo interesante en ese sentido y en el contexto de la secularización es que el propio Palma elabora, a través del narrador, una serie de justificaciones para esa acción, es decir, una serie de marcos morales muy distintos de la virtud clásica de la caridad y, por ello, presentados también como sus sustitutos secularizados o inmanentes. Es lo que puede decirse, por ejemplo, de “Idealismos” y “Una historia vulgar”, dos relatos del mismo grupo que “Los canastos”.

Así, ambos se organizan en torno al binomio “víctima-verdugo” tanto en lo referido a la caracterización de éstos como a los vaivenes del narrador o protagonista. De una manera u otra y con esperables matices, en todos ellos el argumento se vertebra en torno al binomio “verdugo-víctima” y los personajes se caracterizan en función de ese rol y en función también del simbolismo moral que les asigna Palma. Por ceñirme a “Idealismos” (Palma, *Narrativa I* 183-189), Luty, la moribunda novia del protagonista,

tiene unos “hermosos” y “grandes ojos azules”, una “amplia cabellera de color champaña” y es alguien “sin malicia, sumida en la ignorancia más profunda de las miserias e ignominias del amor”(185). Por su parte, el narrador cuenta igualmente sus luchas interiores contra la tentación de pervertir o dañar a Luty pero, sobre todo, concluye con una justificación semejante a la de “Los canastos” que está explícitamente dirigida a la clase burguesa y a su acomodaticia moralidad, que serían como el contratexto del cuento. A los lectores burgueses advierte que “desear y cooperar en la muerte de una novia joven, bella, inocente, amada y amante, no es, en ciertos casos, una paradoja espeluznante, ni mucho menos una crueldad espantosa, sino un acto de amor, de nobleza y de honradez”(189). Obviamente, lo llamativo en esta justificación que, como en “Canastos”, también acaba cerrando el cuento, es tanto su contratexto burgués como la paradójica inversión de valores morales contenida en esas palabras. Dicha inversión puede calificarse de paradójica porque, aunque se propone una reescritura de la moral clásica, la conversión de esa maldad en una especie de nueva bondad no hace sino reivindicar el Bien como condición metafísica trascendental, inevitable. Dicho de otra manera, el cierre de este relato acaba revelando la falacia nietzscheana, es decir, la imposibilidad de ir más allá del Bien y del Mal, de trascender ambas categorías metafísicas. El Mal o el nuevo Bien propuesto por Palma (o la *inmoraleja* de Unamuno) sería simplemente imposible, dado que ese Mal palmiano supone el regreso a la categoría clásica del Bien, que simplemente se habría llenado con un contenido distinto. En cualquier caso, lo que sí se da sería la secularización de esos conceptos, ya autónomos y desvinculados de sus referencias religiosas.

Relecturas de los personajes-símbolo

Para comentar las dos siguientes series de cuentos conviene recordar los mecanismos propios de la ficción con respecto a discursos asertivos como el filosófico o el histórico, que están guiados por una teleología distinta. Como han mostrado Oatley (“A Taxonomy”, “Why Fiction”) y Lamarque, ficción, incluso la más realista, siempre supone y necesita de estrategias narrativas que le permitan construir un mundo y unos personajes autónomos e internamente coherentes y que den la impresión final de realidad. Entre estas estrategias —voluntarias o inevitables— se encuentran algunas como

la abstracción, la sublimación, el recurso a la memoria, la simplificación o la selección. Dichas estrategias acaban haciendo del narrador o del autor una especie de demiurgo o manipulador de su diégesis, diégesis que siempre poseería una teleología interna propia. Una de las principales estrategias es entonces la de la creación de unos personajes —el elemento ficcional más cercano al lector— sobre los que el autor volcaría sus empatías o distanciamientos y que así se convierten en el mejor vehículo para provocar el mismo tipo de empatía o distanciamiento en los lectores.

En este sentido, en un artículo como el presente resulta inevitable comentar la representación de los personajes y sistemas que encarnan las ideas del Bien y del Mal en las referencias y contextos de Palma y que, obviamente, son Jesucristo y Satanás.²⁵ En cuanto al primero, aparece en un primer plano en relatos como “Parábola” y “El quinto evangelio” o como personaje secundario en “El hijo pródigo”. En “El quinto evangelio” (*Narrativa I* 234-238) la historia se cuenta —y esto me parece bastante significativo— sin esos narradores intermedios a los que suele recurrir Palma y que suelen servir para atenuar el grado de identificación entre el narrador y el mensaje de la historia. Así, frente a su contratexto (la narración bíblica en este caso), Palma recrea su versión de la agonía de Cristo con algunos matices que ficcionalizan la esterilidad del sufrimiento de este y su situación de soledad y desamparo. En ese trance se presenta Satanás que va a sermonear a Jesús, más que para tentarle, para insistir en la inutilidad de su sacrificio y mostrarle la pervivencia del pecado y el escaso eco de sus enseñanzas. En la caracterización de Jesús aparecen algunos tópicos nietzscheanos o satanistas (Palma, *Filosofía* 14-21) dirigidos tanto a su persona (“¡Pobre visionario!”, “desventurado mártir”, “iluso profeta”(Palma, *Narrativa I* 235)) como a su mensaje (“la salvación que ofreces tú es la muerte y la Humanidad quiere vivir, y la vida es mi aliento. La vida es hermosa”(Palma, *Narrativa I* 235)). Por el contrario, Palma hace que Satanás se autocaracterice con expresiones mucho menos negativas y procedentes del discurso propiamente secularizador del siglo XIX. Afirma el diablo que “yo soy la Carne, que yo soy el Deseo, que yo soy la Ciencia,

25 Aunque a continuación voy a referirme sólo a las narraciones de *CCMM*, hay que recordar también que Palma recurre a estas dos figuras, juntas o por separado y con algunos matices distintos a los de sus representaciones en *CCMM*, en otros relatos suyos como *Longhino*, una novela inconclusa redactada entre 1902 y 1904, y “El hombre del cigarrillo”, uno de los cuentos de *Historias malignas* (1924).

que yo soy la Pasión, que yo soy la Curiosidad, que yo soy todas las energías y estímulos de la naturaleza viva, que yo soy todo lo que invita al hombre a vivir” (Palma, *Narrativa I* 235). El cuento concluye con lo que a Unamuno le llamó más la atención, es decir, con la aparición de Don Quijote como símbolo que se añade a los dos anteriores y que es también sustitutorio de los propuestos por el cristianismo.²⁶

Sin duda alguna, lo más interesante en este relato es la interacción entre el narrador y sus personajes, pues la ficción construida en él consiste en una base intertextual evangélica y una serie de aportaciones propias y asunciones filosóficas e ideológicas típicas del siglo XIX. En concreto, el narrador se presenta como dueño de la ambientación, de la caracterización de Cristo y del diablo y de las visiones últimas de Jesús. Dichas visiones son funcionalmente idénticas a las mostradas en “Parábola” o “El hijo pródigo” y se resumirían en las ideas de la inutilidad del sacrificio redentor de Cristo, de la consecuente persistencia del Mal y de la decimonónica presentación del cristianismo como un credo apagado y oscurantista. Por el contrario, Satanás es presentado como la voz magisterial. Él es quien guía las acciones de Jesucristo, quien le contrapuntea y supera dialécticamente, quien le acaba cerrando los ojos y quien explica la visión final. Al mismo tiempo y a pesar de alguna caracterización más o menos grotesca de Jesús (“ojos claros desmesuradamente abiertos”), para construir esta antítesis moral, el narrador no puede prescindir de los calificativos que históricamente han caracterizado al Mesías (“Nazareno”, “Maestro”, “Salvador”, “divina víctima”). En este caso me parece que importa poco la ironía que pueda haber en esos apelativos, ya que esa misma ironía verbal siempre se acaba construyendo sobre el significado literal de los vocablos y, por ello, en este caso, reivindicando en último término tanto su secularización como su referencialidad genuina o sagrada. Es, dicho de otro modo, la dialéctica propia de la secularización, que sólo puede construirse dependiendo de lo sagrado o integrándolo de una u otra manera en su propio discurso.

Queda claro entonces que este tratamiento de los dos personajes principales del relato invierte los roles o jerarquías de sus contratextos. Así Satanás es

26 De todos modos, hay que puntualizar también que esta especie de nuevo mesianismo no era una novedad en Palma, pues ya en *Excursión literaria* (1895) había identificado a Don Quijote con un idealismo filosófico opuesto al materialismo y al pragmatismo de Sancho Panza (Basilio 124-125).

quien, guiado por el narrador, comanda el diálogo entre él y Jesucristo, que solo interviene en una ocasión y es rebatido por el primero en un largo párrafo de tono ensayístico y un planteamiento totalizador semejante al de “El Hijo pródigo”. En relación con la cristología clásica, nos encontramos aquí con una serie de licencias encaminadas a privilegiar la voz del demonio (la del propio narrador) sobre la voz de Cristo. Como en “El hijo pródigo” aquí también es una figura a la que el narrador otorga una posición o autoridad privilegiada.²⁷ Si en “El Hijo pródigo” el narrador se servía de la voz de un pintor prestigiado y de la absolución del diablo por parte de los habitantes del Cielo, ahora será el narrador quien ejecute directamente esa sublimación del demonio mediante la adjudicación de una sabiduría superior a la del Logos cristiano, de una actualidad mayor de sus valores y de una refutación de las enseñanzas de ese Logos con hechos que ratifican la primacía del Mal. En ambos relatos, además, Satanás tiene la palabra final o el narrador cierra la ficción con la confirmación de lo expuesto o defendido por él. En cualquier caso, lo que queda claro es que el diablo de este relato, al modo de los de Baudelaire o Carducci —que Palma seguramente conoció— ha dejado de ser el representante de valores o realidades excluidos socialmente y ha pasado más bien a simbolizar otro —el Mal— que, dada su inevitable necesidad y su carácter de dinamizador social, no debe sino ser restaurado cara a la nueva etapa histórica. Según la ficción de Palma, Jesús pierde entonces el rol de Señor de la Historia que le asigna la cristología clásica y Satanás pasa a ocupar ahora la plaza del Ser en sí, de Dios, obviando también su carácter de ser totalmente mimético y absolutamente dependiente (Girard 182-184).

Finalmente, el contraste entre ambas figuras se percibe con claridad en las interesadas caracterizaciones que de ellos realiza el narrador. Así, mientras las del diablo siguen en parte el modelo tradicional (“una risa que parecía el aullido de una hiena hambrienta”, “un aliento corrosivo”, “una voz burlona”, una “sonrisa burlona e irónico acento”, una “oprobiosa mano”, “rebotaba como una pelota de goma”(Palma, *Narrativa I* 234-238)), las de Cristo suelen tener unas connotaciones más bien desmitificadoras o al menos muy alejadas de la sobriedad de los relatos evangélicos o de la

27 Esta estrategia de inversión semántica es todavía más evidente si se contrasta el relato con las escenas bíblicas en las que Cristo realiza exorcismos de diversa entidad o en las que sus mandatos o su autoridad no pueden ser rebatidos por los demonios (Colunga, Mt 8: 28-34; Mc 9: 14-29 y Lc 8-27-39).

solemnidad litúrgica. En el cuento, Cristo tiene unas “carnes enflaquecidas”, un vientre formado por “oquedades espasmódicas”, un rostro “desencajado y angustioso” y no puede “responder con una enérgica negativa” a las argumentaciones de Satanás (Palma, *Narrativa I* 234-236). En consecuencia, lo que se da al final es el recurso a la representación tradicional del diablo, la reconfiguración plástica y conceptual del personaje-símbolo del Bien y, por ello, la alteración de su contenido y del valor o utilidad social de ambos. Pero lo más interesante en el contexto de la dialéctica propia de la secularización, que exige la permanente convivencia de lo sacro y lo profano, es que tanto esas representaciones invertidas del diablo y de Cristo descansan sobre unos modelos ya consagrados por la Historia, y son sobre los que en este cuento releen Palma, Unamuno y también el resto de los lectores. Lo que simplemente ha hecho Palma ha sido aplicar las estrategias narrativas necesarias para alterar esa percepción, para secularizar o desmitificar el símbolo del Bien a través de la ficción, tanto en su diégesis como en sus protagonistas.

Religiones míticas y religiones históricas²⁸

En cuanto a la ficcionalización de las interacciones entre las religiones míticas y las religiones históricas, o lo que otros comentaristas del Modernismo en general y de Palma en particular han llamado neopaganismo o sincretismo religioso, los dos relatos más útiles son “El último fauno” y “Ensueños mitológicos” (*Narrativa I* 190-198 y 297-301). Como en el apartado interior, la interesada configuración de los personajes es otro de los recursos claves para explicar su dimensión secularizadora.

El primero de ellos (*Narrativa I* 190-198) comienza con una descripción parcial de la sustitución del paganismo por el cristianismo, bien sea mediante la denominación de éste como “mitología” o como un repugnante “nuevo espiritualismo” (190-191), o mediante la caracterización de los dioses griegos como víctimas merecedoras de compasión. Entre esas víctimas y

28 Aunque sea una distinción debatible, decido emplearla porque confirma bien uno de los mecanismos narratológicos de la secularización, como es la nivelación de sistemas religioso-simbólicos de diferente entidad. En resumen, esta distinción separa las religiones de las mitologías y las religiones históricas de las simbólicas no únicamente a causa de la historicidad de sus fieles, sino también en función de la historicidad empírica de sus fundadores o de sus figuras representativas (Ashley).

en esta especie de Apocalipsis invertido destaca el “faunillo” que pasa a ser el protagonista del relato, un protagonista al que la nueva religión ha impedido vivir según su naturaleza y que acaba recluyéndose a vivir junto a otras figuras mitológicas. Como novedad, el narrador de este relato acerca la ficción al lector a través de vocativos y otras apelaciones extradiagéticas. (“¿No conocéis?”, “Figuraos”(Palma, *Narrativa I* 191)). Junto a esta mitológica introducción, la segunda parte se inicia con unas referencias a la orden religiosa de las ursulinas, es decir, a realidades históricas verificables y quizá vinculadas a la vida religiosa de Perú (Klaiber 143-332). Igualmente, el narrador selecciona y va preparando el encuentro de una de ellas con el fauno mediante alusiones a la juventud de aquellas, a la sensualidad de sus cuerpos, con comparaciones con el mundo romano de tono decadente y neopagano (las monjas como vestales) y la presentación privilegiada de la novicia coprotagonista. El momento del rapto y su descripción no deja de tener tampoco su interés, pues el fauno aparece ante sor Ágata como “un Cristo marino”(Palma, *Narrativa I* 195) que elimina los temores de la joven y le devuelve la vida que le habría negado la clausura del convento. Como señaló Unamuno, el diálogo entre el faunillo y la novicia es el momento clave de la nueva simbiosis entre paganismo y cristianismo que aquí propone Palma. Por ello, el acuerdo de las negociaciones entre sor Ágata y el fauno es rematado simbólicamente por el narrador con un toque de difuntos en el campanario del convento.

El final de la historia es, si cabe, más revelador, pues la simbólica pareja muere a causa de los caprichos y la frivolidad del mundo burgués representado en los viajeros del transatlántico y entre los que se encuentran “Sarah Bernhart, una compañía de saltimbanquis, seis sacerdotes y una pareja de recién casados”(Palma, *Narrativa I* 197). Lo interesante aquí es la presentación caricaturesca que hace Palma de este grupo y que contrasta con la pareja fauno-novicia ya armónicamente conciliada. En otras palabras, parece como si ese sincretismo religioso ideal se quisiera enfrentar a los valores del mundo burgués al que en otros relatos de *CCMM* Palma ha querido *épater*, como si en el fondo esos valores materialistas y chatos fueran el común enemigo de la simbiosis idealizada por Palma en la singular pareja de amantes. De todos modos, también es claro que en la forma de representar la figura de sor Ágata se ha producido una selección paradigmática clara, para encajarla en sintonía con el faunillo que vertebraba la narración. En otras palabras, el

mundo pagano sigue siendo el centro gravitatorio del relato, en parte por el título y en parte también por el *incipit*. Así el *incipit* del cuento consiste sobre todo en un paganismo atenuado en este caso por la presencia de un coprotagonista cristiano al que se ha hecho más simpático mediante una atenuación de su identidad más típica.

En “Ensueños mitológicos” (*Narrativa* I 297-301), Palma vuelve al tópico del “regreso de los dioses paganos” y presenta como epígrafe una cita de la “Plegaria sobre el Acrópolis” de Renan, otro de los pensadores claves en la secularización propia del *fin de siècle*. El narrador presenta el relato como un sueño —otra estrategia atenuadora— y a la vez reivindica, en un tono entre exculpatorio y subversivo, el poder y las capacidades de la imaginación. Seguidamente describe una especie de lucha apocalíptica —es decir regeneradora— en la que se enfrentan las figuras y personajes de la mitología helénica con las de la religión cristiana. En este caso, la estrategia narrativa es al menos análoga a la de “El último fauno”, pues lo que Palma está representando interesadamente tanto las figuras de ambos bandos como algunos de los momentos climáticos del argumento, que al final se resuelve a favor de los dioses paganos. En efecto, tras una batalla entre binomios de contrincantes, cuyo emparejamiento puede sugerir también una especie de relativismo religioso (Hércules y Sansón, Apolo y Cristo, Zeus y Yahveh, el águila de Júpiter y la Paloma-Espíritu Santo), aparece Satanás, que “había sido quien puso en libertad a los antiguos dioses” y hace estallar una bomba fabricada con los “pecados, vicios y pasiones de la Humanidad” que acaba destruyendo el mundo. Sobre ese vacío surge luego una nueva Humanidad, “sana, fresca y viril” que deja atrás las “iglesias, sinagogas, pagodas y mezquitas” que, en una ensoñación de tonos nietzscheanos, son sustituidas por los —y me interesa marcar el carácter intencional del adjetivo, que subrayo— “*eurítmicos* templos a Venus”. La narración concluye en una especie de coda retrofuturista, con un irónico cuestionamiento de la creencia cristiana en la maternidad virginal de María pronunciado desde una perspectiva científico-racionalista.

En resumen, en estos dos relatos lo que se ve es una nivelación entre religiones simbólicas y religiones históricas, principalmente entre helenismo y cristianismo. Lo más interesante en esta nivelación no es tanto su burla del cristianismo —otra forma de secularización—, sino su propuesta de un nuevo sistema vital, encarnada, por un lado, en Venus y, por otro, en ese

cientifismo-racionalismo donde no caben creencias ajenas a esta fuente de conocimiento. En otras palabras y ya para terminar, el relato, que habría comenzado con la secularización del mundo simbólico propio del cristianismo, ha concluido cuestionando también el recurso a la fe o a la revelación como fuentes de conocimiento, con una invalidación —secularización— de sus fundamentos gnoseológicos.

Conclusiones

Con todo lo expuesto puede afirmarse que la narrativa breve de Palma es un corpus muy apropiado para ilustrar los caminos y estrategias por los que la ficción registra las correlaciones entre literatura y secularización. Como otros textos asertivos análogos, los textos ficcionales se construyen también intertextualmente, es decir, tomando como referencia escritos explícitamente religiosos o confesionales sobre los que luego construyen unas diégesis que tratan de matizar o desmentir los postulados de aquéllos para así construir unas cosmovisiones alternativas.

En el caso de Palma, su educación, sus contactos con el mundo intelectual del Novecientos y su espíritu irónico y más o menos irreverente le llevan a una relectura de los textos sagrados a través principalmente de la moral de Nietzsche, del positivismo científico y de actitudes finiseculares típicas como pueden ser el neopaganismo o el decadentismo. Todas ellas le sirven como referencias para construir unos relatos en los que la propuesta de una nueva cosmovisión y de una relectura del Mal va a ser la principal línea directriz. Esto ocurre en un grado en el que es posible afirmar que, al contrario de otros modernistas como Darío, Rodó o Nervo y análogamente al de otros como Lugones, el anticristianismo de Palma de esos años es una postura más bien militante, que será atemperada con el paso del tiempo y estará siempre mediatizada por su visión escéptica de la vida.

Para esta ficcionalización de sus ideas más generales, que de todos modos no impide que muchos de sus relatos mantengan un tono ensayístico o asertivo, Palma va a desplegar una serie de recursos que se extienden a otras obras semejantes en su distanciamiento secularizador de los textos primigenios. Entre estos recursos pueden notarse los propios de la mimesis más realista y otros en los que la ironía, la creación de narradores intermedios, la imaginación, el tono legendario, la subjetiva fabricación de personajes

y ambientes o la simple reescritura de textos religiosos canónicos sirven para todas esas intenciones ideológicas. Como han mostrado también los paratextos de *CCMM* comentados en este artículo, el propio Palma era muy consciente de esos poderes de la ficción y de su superioridad emotiva sobre los discursos más propiamente asertivos.

Por otro lado, su propuesta moral es en parte contradictoria, pues si en unos cuentos defiende casi un determinismo guiado por el Mal, en otros parece postular la existencia de una utopía hedonista al modo del nihilismo de Nietzsche. En ambos casos, además, parece haberse alejado —secularizado— de una moral cristiana que, a mi juicio y como ya vio Unamuno, Palma ha entendido de modo más bien limitado. Así, en cuanto al Mal, Palma parece absolutizar lo que dicha moral identifica simplemente como concupiscencia o *fomes peccati*, es decir, como la atracción universal por el pecado que, sin embargo, no llega a anular la existencia del libre albedrío. Por otro lado, lo que él llama nietzscheanamente la “virtud del egoísmo”, en sus ensayos y en sus cuentos parece coincidir más bien con lo que la moral clásica denomina “magnanimidad”. Finalmente, el voluntarismo y hedonismo palmianos, también de ascendencia nietzscheana, se sitúan teóricamente más allá del Bien y del Mal, pero, de hecho, tampoco consiguen trascender dichas categorías metafísicas.

En esta tarea de secularización, Palma se ve obligado también a reescribir dos de las figuras referenciales del mundo moral occidental, la de Cristo y la del diablo. En cuanto a la del primero, Palma le despoja de algunas de sus caracterizaciones bíblicas o litúrgicas para ofrecer al final una figura más bien anodina o ingenua y, en general, carente del atractivo o la fuerza del Cristo de los evangelios. En cuanto al segundo, y siguiendo en parte cierta tradición literaria romántica o decadentista, el diablo aparece como una figura ahora perdonada o autorredimida, con una fuerza que en varios de sus relatos es la encargada de guiar la nueva cosmovisión y en los que la ficción se ocupa de anular algunas de las imposibilidades metafísicas de la demonología clásica.

En cualquier caso, y es lo que principalmente ha guiado mi trabajo, algunos de los mecanismos narrativos de *CCMM* pueden ya convertirse en una referencia para explicar las correlaciones entre secularización y ficción en general, entre secularización y literatura modernista en particular, y entre el binomio formado por textos religiosos más o menos canónicos y sus

lecturas profanas más o menos deconstruitoras. Este tipo de correlaciones no hacen sino conformar lo que suele ser esencial en el proceso secularizador, es decir, su naturaleza dialógica, su consistir en una conversación constante y más o menos tensa entre lo sacro y lo profano y en un continuo trasvase entre todo tipo de discursos, sean estos asertivos o ficcionales, literarios o extraliterarios. Otra de las ventajas de esta aproximación a la narrativa de Palma ha sido, además, la de poder establecer una nueva clasificación para los cuentos de *CCMM* y la de identificar algún probable criterio para la organización de las dos ediciones preparadas por su autor. Igualmente, y ya en otro orden de reivindicaciones, esta tarea nos ha llevado a la identificación de dos contratextos claves del volumen (la *Ética* de Ortí y Lara, y el *Catecismo*), de la probable fuente de uno de sus cuentos más populares (“El último fauno”), y a la recuperación de uno de los textos prácticamente desconocidos y que más claramente vinculan a Palma con las doctrinas del evolucionismo social del siglo XIX (“Breves notas”).

Obras citadas

- Adriazola, Juan. “Clemente Palma en el afecto y la malquerencia de José de la Riva Agüero y Osma”. *Aula Palma*, núm. 19, 2020, págs. 439-480.
- Arjona Colomo, Miguel. “Ortí y Lara, filósofo y político giennense”. *Boletín del Instituto de Estudios giennenses*, núm. 11, 1957, págs. 9-44.
- Armas Asín, Fernando. *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica de Perú, 1998.
- Ashley, Benedict. *Choosing a Worldview and Value System. An Ecumenical Apologetics*. Nueva York, Society of Saint Paul, 2000.
- Basilio Ventura, Wilmer. *El pensamiento estético de Clemente Palma en dos ensayos: Excursión Literaria y Filosofía y Arte*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2014. Tesis de Licenciatura.
- Cea Monsalves, Gonzalo. *Clemente Palma: el mal, la reescritura, la herejía*. Concepción: Universidad de Concepción, 2015. Tesis doctoral.
- Chadwick, Owen. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge, Cambridge up, 1975.
- Colunga, Alberto y Lorenzo Turrado, editores. *Biblia Vulgata*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.

- Díaz Choza, Mateo. *La secularización en los ensayos y narrativa de Clemente Palma*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2015. Tesis de licenciatura.
- Díaz Rodríguez, Manuel. “Paréntesis modernista o ligero ensayo sobre el modernismo”. Lily Litvak. *El Modernismo*. Madrid, Taurus, 1975, págs. 145-156.
- Flores Soria, Carlos. “La República Aristocrática. Entre el positivismo y el historicismo”. *Surandino. Revista de Humanidades y Cultura*, vol. 1, núm. 1, 2020, págs. 63-82.
- Foffani, Enrique, editor. *Controversias de lo moderno. La secularización en la historia cultural latinoamericana*. Buenos Aires, Katatay, 2010.
- García-Donoso, Daniel. *Escrituras postseculares. Sedimentos de la religión en la narrativa española (1950-2010)*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2018.
- Garnica Brocos, Helen F. *El discurso de lo mórbido en Cuentos malévolos, de Clemente Palma: entre las excretas y la sífilis*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019. Tesis de maestría.
- Genette, Gerard. *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Madrid, Taurus, 1989.
- Girard, René. *I See Satan Fall Like Lightning*. Nueva York, Gracewind Publishing, 2001.
- Guardini, Romano. *La esencia de la concepción católica del mundo*. Ciudad de México, UNAM, 1957.
- Gutiérrez Girardot, Rafael. *Modernismo. Supuestos históricos y culturales*. Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Hurtado Lazo, Alex. “Los Cuentos malévolos de Clemente Palma: pertinencia de su adscripción a lo fantástico mediante el análisis del personaje Satán”. *Entre caníbales*, vol. 1, núm. 4, 2017, págs. 83-90.
- Jager, Colin. *The Book of God. Secularization and Design in the Romantic Era*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007.
- Kason, Nancy. *Breaking Traditions: The Fiction of Clemente Palma*. Londres, Associated University Press, 1988.
- Klaiber, Jeffrey. *La Iglesia en el Perú*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1988.
- Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

- Lamarque, Peter. "On the Distance Between Literary Narratives and Real-Life Narratives". *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 2007, págs. 117-132.
- Marín-Porqueres, Francisco. "En torno a la virtud de la magnanimidad. La magnanimidad según Santo Tomás en la Summa Theologiae". *Studia Moralia*, vol. 45, núm. 2, 2007, págs. 295-318.
- Martínez Domingo, José María. "Ciencia y secularización en *Las fuerzas extrañas*, de Leopoldo Lugones". *Neophilologus*, núm. 106, 2022, págs. 247-266.
- Martínez Riaza, Ascensión. "Agentes culturales y hombres prácticos. Clemente Palma y José Gálvez Barrenechea en el consulado de Perú en Barcelona (1900-1919)". Pilar Cagliao Vila. *Donde la política no alcanza. El reto de diplomáticos, cónsules y agentes culturales en la renovación de las relaciones entre España y América, 1880-1939*. Madrid, Iberoamericana, 2018, págs. 111-158.
- Mora, Gabriela. *Clemente Palma. El modernismo en su vertiente decadente y gótica*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2000.
- . *El cuento modernista hispanoamericano*. Lima, Latinoamericana Editores, 1996.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid, Tecnos, 2003.
- Oatley, Keith. "A Taxonomy of the Emotions of Literary Response and a Theory of Identification in Fictional Narrative". *Poetics*, vol. 23, 1994, págs. 53-74.
- . "Why Fiction May Be Twice as True as Fact: Fiction as Cognitive and Emotional Simulation". *Review of General Psychology*, vol. 3, núm. 2, 1999, págs. 101-117.
- Ortí y Lara, Juan Manuel. *Ética o Principios de filosofía moral*. Madrid, Establecimiento Tipográfico de D. Nicolás de Castro Palomino, 1853.
- Padilla Chasing, Iván Vicente. *Jorge Isaacs y María ante el proceso de secularización en Colombia (1850-1886)*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, 2016.
- Palma, Clemente. *Filosofía y arte*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1897.
- . "Breves notas sobre lo serio y lo alegre de la vida". *El Ateneo*, vol. VII, núm. 41, 1906, págs. 241-253.
- . "La virtud del egoísmo". *El Ateneo*, 1908, págs. 109-124.
- . *Había una vez un hombre (Artículos políticos)*. Lima, s. e., 1935.

- . *Narrativa Completa*. Ed. Ricardo Sumalavia. 2 vols. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006.
- Pecora, Vincent. *Secularization Without End. Beckett, Mann, Coetze*. South Bend, Notre Dame UP, 2015.
- Powers, Scott M. *Confronting Evil. The Psychology of Secularization in Modern French Literature*. Lafayette, Purdue University Press, 2016.
- Quiroz, Ávila, Rubén. *La razón racial. Clemente Palma y el racismo a fines del siglo XIX*. Lima, Universidad Científica del Sur, 2010.
- Risco, Ana María. “Particularidades de la secularización modernista y elementos de la tradición clásica. La constitución contradictoria de una legitimidad intelectual”. *Praesentia*, núm. 13, 2012, págs. 1-27.
- Sánchez Franco, Moisés. *Historia del mal. Representación de los personajes en Historias malignas, de Clemente Palma*. Lima, Agalma, 2016.
- Sudlow, Brian. *Catholic Literature and Secularisation in France and England, 1880-1914*. Manchester, Manchester University Press, 2011.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, The Bellknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Viñuales Guillén, Pedro P. “Clemente Palma: la malicia del contador”. *Anales de Literatura Hispanoamericana*, vol. 20, 1991, págs. 103-118.
- Weigel, George. “This Catholic Moment”. Octubre del 2019. *First Things*.
- Yue, Glaucomar. “La metadiégesis en los cuentos de Clemente Palma”. *Cuadernos Literarios*, vol. 9, 2011, págs. 103-112.
- Zavaleta, Carlos E. *El gozo de las letras, ensayos y artículos, 1956-1997*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia, 1997.

Sobre el autor

José María Martínez Domingo es catedrático de Literatura Hispanoamericana en la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid, España. Anteriormente fue también catedrático en la Universidad de Texas. Es autor de numerosos libros y artículos sobre el Modernismo Hispanoamericano y sobre algunos de sus autores más representativos (Rubén Darío, Leopoldo Lugones, Amado Nervo, etc.). Sus otras líneas de investigación y publicaciones se refieren a la literatura fantástica y a las correlaciones entre literatura y secularización. Actualmente, y aparte de alguna incursión en *El Lazarillo*, prepara una monografía sobre la específica manifestación de esas correlaciones en el Modernismo hispanoamericano, proyecto al que pertenece el presente artículo.