



Cuadernos de Ilustración y Romanticismo

Revista Digital del Grupo de Estudios del Siglo XVIII

Universidad de Cádiz / ISSN: 2173-0687

nº 27 (2021)

UNA DENUNCIA DEL FANATISMO RELIGIOSO DESDE UN ENFOQUE ANTIBELICISTA: LA RELIGIÓN GRIEGA COMO ALEGORÍA POLÍTICA EN *EL ANTENOR* (1788), DE PEDRO MONTENGÓN

Javier MUÑOZ DE MORALES GALIANA
(Universidad de Cádiz)

<https://orcid.org/0000-0002-4988-9280>

Recibido: 17-08-2020 / Revisado: 27-06-2021

Aceptado: 15-06-2021 / Publicado: 18-12-2021

RESUMEN: Montengón es uno de los más importantes novelistas españoles del siglo XVIII, autor de novelas tan representativas de ese período como *Eusebio* o *El Rodrigo*. *El Antenor* (1788), narración de carácter mítico, es una de sus novelas menores y no resulta tan destacable desde el punto de vista literario, pero posee gran interés para acotar el pensamiento político de su autor. Sabido es que cuenta con un trasfondo completamente antibelicista, pero aún no se ha estudiado por entero ni se ha concretado del todo en qué consiste dicho pacifismo. En el presente trabajo analizamos cómo en uno de los episodios, relativo a las aventuras del protagonista en el templo de Diana, en Táuride, Montengón logra articular toda una alegoría política mediante la que denuncia el fanatismo religioso por considerarlo un obstáculo importante a la convivencia pacífica entre las personas.

PALABRAS CLAVE: Pedro Montengón, antibelicismo, alegoría política, fanatismo religioso, religión griega.

A COMPLAINT AGAINST RELIGIOUS FANATICISM FROM AN ANTIBELICIST FOCUS: GREEK RELIGION AS POLITICAL ALLEGORY IN PEDRO MONTENGÓN'S *EL ANTENOR* (1788)

ABSTRACT: Montengón is one of the most important Spanish novelists of 18th century, author of novels so representative of that period as *Eusebio* or *El Rodrigo*. *El Antenor* (1788), narration with mythical nature, is one of his minors novels, and it doesn't highlight from a literary point of view, but it belongs so much interest to narrow down political believes of his author. We know that it has an antibelicist background, but so far it has not been fully studied or fully specified what this pacifism consist of. In the present work we analyze how in one of the episodes, relative to the adventures of the protagonist in the temple of Diana, in Tauride, Montengón manages to articulate a political allegory in which complain a religious fanaticism cause he consider it an important obstacle to the pacific coexistence between people.

KEYWORDS: Pedro Montengón, antibelicism, political allegory, religious fanaticism, Greek religion.

INTOLERANCIA Y GUERRAS DE RELIGIÓN DESDE UNA PERSPECTIVA ILUSTRADA

Para el filósofo ilustrado David Hume, la llamada «superstición vulgar» había tenido, tradicionalmente, «perniciosas consecuencias para los negocios públicos», de entre las que sobresalen las «guerras civiles», así como «persecuciones, trastornos en los gobiernos, opresión, esclavitud» (1978: 155-156). Tal problemática suponía, para la Europa dieciochesca, una de las principales cuestiones que debían ser sometidas a un examen crítico a fin de encontrar posibles soluciones, puesto que «las guerras de religión, a partir de la Reforma protestante del siglo xv, plantearán esas diferencias entre pueblos y religiones, seguidos de arduos debates sobre la religión, los sistemas de gobierno y lo que llamaremos posteriormente, en plena ideología burguesa, como la conciencia individual» (Chen Sham, 2012: 176).

En este contexto, Locke había propuesto la tolerancia religiosa y la libertad de cultos como posible vía mediante la que evitar semejantes conflictos, en tanto que no dudó en declarar, explícitamente, que «el adorar a Dios en esta o en aquella postura no hace a los hombres más facciosos o más enemigos de otros hombres, y la forma de rezo no debe ser mirada de modo diferente a como se mira el hecho de que unos se toquen con sombreros y otros con turbantes» (2011: 41). Ello no impidió que ese mismo autor no fuera, a su vez, muy crítico con aquellas religiones que, bajo su criterio, movían de manera sistemática a la enemistad entre las personas; de este modo, consideró que los católicos «no deben disfrutar del beneficio de la tolerancia porque, si tuvieran el poder, pensarían que deben negarles dicho beneficio a los demás» (2011: 46).

Ideas muy semejantes serían compartidas por Voltaire, quien únicamente consideraba el fanatismo como precedente para que a una persona o colectividad se le pudiera arrebatar su derecho a ser tolerada: «Para que un gobierno no tenga derecho a castigar los errores de los hombres es menester que esos errores no sean crímenes; y son crímenes únicamente cuando perturban a la sociedad: perturban a esa sociedad desde el momento en que inspiran el fanatismo; por tanto, es preciso que los hombres empiecen por no ser fanáticos para merecer la tolerancia» (2010: 166-167). Por su parte, Hume también manifestó serias sospechas sobre si la cuestionable religiosidad de una población poco

educada y racional no podría llevar a concebir divinidades para las que la violencia no solo era algo reprobable, sino característico: «Así pues, puede afirmarse, sin temor a errar, que las religiones populares, según el concepto más vulgar de que son susceptibles entre sus devotos, son una especie de demonismo; y cuanto más se exalta a la deidad en poder y conocimiento, más se la disminuye en caridad y benevolencia, cualesquiera sean los epítetos de alabanza que le sean dirigidos por sus aterrados adoradores» (1992: 96). Tal reflexión se dirige, fundamentalmente, al catolicismo, religión especialmente criticada, al igual que ocurría con Locke: «Los sacrificios humanos de los cartagineses, mexicanos y otros pueblos bárbaros apenas exceden las persecuciones inquisitoriales de Roma y de Madrid» (Hume, 1992: 61-62). A su vez, los ilustrados más heterodoxos llevaron a cabo críticas aún más airadas y mucho más explícitas en contra ya no solo del catolicismo, sino de la religión en general, considerada como poco más que un ardid para que el ser humano pueda dar rienda suelta a sus instintos más sanguinarios. Tal es el punto de vista del ateo marqués de Sade en su novela *Juliette*:

Compréndelo, Juliette, todo lo que está continuamente en movimiento es un motor en sí; no tenemos que buscar otro que sea divino. Toda causa que nuestros eruditos maestros expresen en vez de esta simple verdad resulta inevitablemente incomprensible para nosotros, igual que para ellos.

¿Los he llamado maestros? No son más que astutos zorros, que utilizan la religión como un yugo para anular cualquier noble instinto en el ser humano. Examina críticamente sus ridículas teorías respecto al principio de la vida; por ejemplo: el hombre es superior al animal... Esta es la declaración más arrogante e irracional si la contemplamos a la luz razonable de la historia. ¿Puedes indicarme, dulce amor, un solo animal en el mundo entero que haya ideado, organizado y llevado a cabo una atrocidad semejante a la de las cruzadas cristianas? ¡Sed de sangre! Consistieron en el saqueo y pillaje de pobres salvajes supercivilizados, cuyo único pecado consistía en tener sus propias creencias. Ahí tienes la obra de ese apreciado «animal racional»... (1991: 101).

Todos estos autores tienen en común, pese a sus diferencias y matices, que en ellos «se condena la guerra con argumentos que tienen su asidero en el perfeccionamiento de la tolerancia hacia el prójimo y la capacidad para desplegar y valorar el ejercicio de la moral universal» (Chen Sham, 2012: 181). Pero debemos advertir que, en todos los pensadores citados, ninguno de ellos español, el culto más criticado por intolerante y al que más se responsabiliza de las guerras de religión es, sin duda, el catolicismo. Resulta lógico que podamos encontrar tal punto de vista en filósofos ingleses o franceses, dado que en sus respectivos países la Iglesia no poseía tanto poder, influencia y métodos represores como en España. Pero ello no impidió que, aunque minoritariamente, hubiera también intelectuales hispanos que, dotados de un espíritu crítico, pretendieran denunciar estos mismos asuntos pese a la heterodoxia que ello implicaba.

Tal fue el caso de Pedro Montengón, en cuya novela *Eusebio* refleja ideas muy similares a las de los autores citados, en tanto que incide sobre «las dos esferas en las que la guerra (la religión y la política) ha conducido a los seres humanos a su destrucción y a la incompreensión» (Chen Sham, 2014: 73). Su protagonista «observa los estragos y los desmanes de la guerra *in situ*, para que de su experiencia desarrolle Montengón sus implicaciones en el recorrido por un país como Inglaterra, el cual ha vivido estas guerras de religión y donde filósofos como Locke y Hume poseen casos concretos para reafirmar la tolerancia religiosa y pregonar la necesidad de acabar con este tipo de fanatismo» (Chen

Sham, 2014: 74). De este modo, tal escritor pudo ofrecer al público español ideas muy similares a las que por entonces estaban en boga en el resto de Europa.

La heterodoxia de Montengón fue bien reconocida desde un comienzo, tanto por sus contemporáneos, como por la crítica posterior, si bien generalmente se ha valorado sobre todo en su primera novela, *Eusebio* (1786): «El *Eusebio*, por sus ideas contra la ortodoxia y por su carácter polémico, es la única obra de P. Montengón que figura en la *Historia de los heterodoxos españoles* de Marcelino Menéndez y Pelayo. Es la obra que refleja mejor el pensamiento enciclopedista europeo» (Cerezo Magán, 2011: 184). No obstante, podemos encontrar ideas muy similares en otra de sus novelas, *El Antenor* (1788), si bien el mensaje moral, lejos de aparecer de un modo explícito, se nos presenta encubierto mediante una alegoría.

LA ALEGORÍA POLÍTICA EN EL SIGLO XVIII

Según Todorov, «alegorista» es el que «habla de un pueblo (extranjero) para debatir sobre alguna cosa distinta a ese pueblo —sobre un problema que concierna al mismo alegorista y a su propia cultura»; uno de los ejemplos que nos proporciona es la mirada que sobre los tahitianos ofrece Diderot en su *Suplemento al viaje de Bougainville*, quien no pretende retratar cómo es realmente el pueblo analizado, sino «denunciar nuestras formas de sexualidad» (Todorov, 2013: 293). Es por completo comprensible que Diderot tuviera que recurrir a este procedimiento para poder abordar con mayor libertad un tema que por entonces era hasta cierto punto tabú. Volviendo al asunto que aquí estamos tratando, el de la tolerancia y las guerras de religión, cabe mencionar que ocurrió algo muy similar con Voltaire; aparte del ya citado *Tratado sobre la tolerancia*, una de sus críticas más feroces al catolicismo en tanto que intolerante lo encontramos en su drama *Mahoma*. En la introducción a una edición reciente de esa obra, Savater comenta que el texto en cuestión fue «un arma ideológica de destrucción masiva, cuyo objetivo no es precisamente el islam sino otra religión fanática que Voltaire tenía mucho más cerca y a la que por tanto consideraba mucho más peligrosa», dado que «no habría podido escribir una pieza titulada “El fanatismo o el Papa de Roma”, ni “El fanatismo el Arzobispo de París”» (2016: 13). No pretende por ello Voltaire hablar del Mahoma real ni del islam como tal, sino utilizar la figura de ese profeta para hablar de un problema que atañía a su época, esto es, el fanatismo religioso por parte, fundamentalmente, del catolicismo.

Si en la Francia dieciochesca los autores tenían que servirse de tales recursos para denunciar la faceta más intolerante del cristianismo, es lógico que en la España de la época sea aún más difícil encontrar ataques más explícitos a eso mismo, ya que la Inquisición, por ejemplo, seguía operando.¹ En el caso concreto de Montengón, las mencionadas ideas de carácter heterodoxo y crítico con respecto a la Iglesia le acarrearón una fuerte censura, como bien explica García Lara (1998), por lo que se vio obligado a proseguirla insistiendo en la moral católica como imprescindible para el desarrollo del individuo. Tiene sentido, por ello, que decidiera servirse de lo alegórico para introducir ideas semejantes en su siguiente novela, *El Antenor* (1788); en concreto, en un pasaje de la primera parte.

¹ Una de las pocas y más famosas excepciones sería *Cornelia Bororquia o la víctima de la Inquisición* de Luis Gutiérrez (1801), que suponía una denuncia explícita a los abusos del Santo Oficio; ese mismo tribunal, de hecho, decretaría la prohibición de esa obra por considerarla calumniosa (Dufour, 2005: 15-19).

EL ANTENOR EN EL CONTEXTO DE LA PRODUCCIÓN NOVELÍSTICA DE MONTENGÓN

Aparte de librepensador y filósofo, Pedro Montengón quizá sea uno de los más reconocidos y admirados novelistas españoles del siglo XVIII; la crítica le ha concedido una relevancia equiparable o mayor incluso a la del padre Isla, prueba de lo cual es la abundante bibliografía que podemos encontrar al respecto. Tres de sus novelas cuentan con ediciones modernas dotadas de introducciones a cargo de especialistas, a saber, la ya mencionada *Eusebio* (1998), *El Rodrigo* (2002) y *Eudoxia* (2004). Estas tres probablemente sean sus novelas más logradas, y en sus respectivas introducciones pueden localizarse aún más referencias bibliográficas que respaldan su interés. Por lo demás, Montengón publicó otras dos que aún no han sido reeditadas en nuestro tiempo: la que aquí nos ocupa (1788) y *El Mirtilo* (1795).

Sea mayor o menor el interés que se le pueda encontrar, no es exagerado afirmar que *El Antenor* es, dentro de la producción de su autor, una de sus novelas menores; ni es la más representativa, ni podemos decir que logre llevar a buen puerto lo que intenta. Partimos de que, por lo general, las novelas de Montengón tiene un interés más moral o filosófico que literario, ya Álvarez Barrientos ponía en duda que «se pueda hablar de renovación de la novela cuando precisamente se sirve el autor de medios narrativos anticuados, a pesar de que intente ser “moderno” en bastantes de sus propuestas morales y políticas» (1991: 236). Esto será aún más exagerado en *El Antenor*, subtitulada «romance épico», que a todas luces sigue el modelo del *Telémaco* de Fenelón en tanto que supone una imitación en prosa de epopeyas grecorromanas; así, esta novela «a pesar de su indudable interés para conocer el pensamiento de Montengón, es sumamente prolija y episódica, como diría un neoclásico» (Carnero, 2002: 63).

No podemos, por tanto, pretender encontrar en *El Antenor* la cohesión que le exigiríamos a cualquier novela moderna. En un claro paralelismo con la *Eneida* de Virgilio,² la obra narra las aventuras del mítico héroe troyano Antenor, hermano de Príamo, desde que huye de Troya hasta que logra fundar la ciudad de Venecia una vez trasladado a la península itálica. La estructura será, por tanto, fundamentalmente episódica; al hilo conductor del viaje homérico se van agregando múltiples aventuras prescindibles o intercambiables, cada una de las cuales encierra su propia enseñanza moral, al tiempo que contribuyen a reforzar el mensaje principal de la novela, fundamentalmente antibelicista en tanto que su finalidad principal es «reprobar la guerra» (Carnero, 2002: 60).

Si nos remitimos a la bibliografía sobre esta novela en concreto, aparte del citado trabajo de Cristóbal (1999), podemos encontrar análisis de pasajes individuales aparecidos en la obra, como el de Contadini (2013) o el de Peris (2018). En ambos casos la atención se centra sobre episodios de la segunda parte; el que aquí analizaremos, en cambio, y como ya hemos adelantado, se ubica en la primera; a saber, la aventura de Antenor en el templo de Diana.

ANTENOR Y EL TEMPLO DE DIANA

Desde el comienzo de la novela, los elementos mitológicos adquieren un evidente carácter simbólico y alegórico. Tal como le ocurría a Odiseo con Poseidón, y a Eneas con Juno, habrá un dios que tratará, por todos los medios, de que Antenor fracase en su viaje; nos referimos a Marte, cuyo rencor hacia el héroe no estará sustentado en motivos argumentales, sino en la mentalidad pacifista de este último, lo que se hace evidente cuando

² Para un estudio comparativo de la influencia de Virgilio sobre esta novela, véase el trabajo de Cristóbal (1999).

dicha divinidad trata de convencer al Aquilón para que detenga la nave de nuestro protagonista: «Marte entonces le dijo así desde el carro: navega por el Ponto el mayor enemigo mío y de mis empresas, protegido de la Paz; él afeminará mis pueblos, y sufocará en ellos los feroces sentimientos que les inspiro, si no perece antes de llegar al Chersoneso» (Montengón, 1788: v. I, 99).³

Montengón, al igual que Fenelón, ambienta su obra en un entorno puramente mitológico, y los dioses, al igual que en las epopeyas clásicas, pueden intervenir activamente en la vida de los personajes. La novedad aquí, en cambio, estará en la dialéctica habida entre la forma de ver el mundo de un Dios en contraposición a la del héroe. A Marte, deidad de la guerra, no le conviene en absoluto que alguien como Antenor viaje por el mundo, ya que, si el pacifismo se extiende demasiado entre las personas, él perdería poder. Se vuelve inevitable, por ello, una confrontación con la divinidad, que a la larga supone una dignificación mayor del personaje. Antenor es pacifista en un mundo en el que existe un dios de la guerra, lo que no lo lleva a cesar en sus motivaciones; tendrá que hacer frente a los obstáculos que el dios pone en su camino, al igual que Odiseo y Eneas, lo que incrementará su carácter heroico.

Pero Marte no estará solo en su propósito; cuenta con la ayuda de otra diosa, «la venganza»: «La venganza entonces, para congraciarse con él, le propuso que pereciera Antenor si naufragaba en la playa taurica junto al templo de Diana, donde eran sacrificados los náufragos que allí llegaban con vida» (99-100).⁴ La sugerencia es bien recibida, y puesta en práctica, por Marte (100). Queda, por tanto, la trampa tendida. Algo que llama la atención, y que más adelante se procurará explicar, es el hecho de que la deidad del templo utilizado por Marte no sea él mismo, sino Diana, diosa de la caza, que, por lo demás, y a diferencia de otras divinidades, no interviene activamente en la novela. Sus sacerdotes, de hecho, obedecen únicamente al dios de la guerra: «Quedaron los semivivos víctimas de la desvelada inhumanidad de los sacerdotes del templo de Diana, que *incitados de Marte*, acudieron como perros hambrientos a la presa. Seis solo sacaron con vida, que medio muertos como estaban, los llevaron al templo para degollarlos en el altar de la Diosa» (100, la cursiva es nuestra).

En este punto, podemos hacer una diferencia fundamental entre dos elementos relativos a la religión griega aparecidos aquí; a un lado, tenemos lo estrictamente mitológico, que de ningún modo encuentra equivalente en ninguna clase de realidad histórica; por ejemplo, la existencia de un dios Marte, que interviene activamente en las vidas de los mortales. Por otra parte, sin embargo, sí que tuvo un referente real e histórico el culto a cada una de esas deidades, aunque como tal no existieran; dicho de otro modo, sí que hubo, históricamente hablando, sacerdotes de Diana que pudieron intervenir en mayor o menor medida en la vida de los demás. La trama que a continuación se desarrolla, por tanto, partirá de elementos puramente míticos, pero estos quedarán mezclados con otros en principio reales o históricos.

En cualquier caso, la visión del narrador será, con respecto a estos acontecimientos, por completo subjetiva y parcial, en tanto que, aun antes de entrar en valoraciones morales, ya desde un primer momento se refiere al templo de Diana dotándolo de

³ Todas las citas de *El Antenor* habidas en este trabajo pertenecen a esa misma edición. Ya que únicamente se va a trabajar con pasajes de la primera parte, las páginas que se indican pertenecen a este primer volumen.

⁴ Cabe aquí mencionar que, aunque *El Antenor* sea una obra de trasfondo antibelicista, el tema de la venganza era uno de los que más obsesionaban a Montengón. Ya en *Eusebio*, obra de carácter didáctico, ofrece una enseñanza al comienzo de la novela en contra de ese sentimiento; el maestro del protagonista que da título a la obra, Jorge Hardy, le enseña a Eusebio que no es en modo alguno productivo ceder a los impulsos vengativos. De igual manera, en *El Rodrigo* el conde don Julián erige un altar a la diosa de la venganza, lo que acaba siendo origen de la principal tragedia narrada en esa novela, la famosa «pérdida de España».

connotaciones negativas: «Levantábase sobre un pequeño collado, que sojuzgaba la mar, a quien parecía amedrentar con el aspecto de su *horrible* y *tosca* magnificencia, macizada de *brutescos* peñascos y columnas, que inspiraban el *horror* de la *muerte* y de los *sacrificios de sangre humana* que hacían aquellos *bárbaros* sacerdotes» (101, la cursiva es nuestra). Si atendemos a lo resaltado en cursiva, observaremos que el léxico ha sido empleado deliberadamente para que el lector reciba una impresión negativa de tal edificio, pese a no conocer aún ningún suceso concreto que haya ocurrido allí. El aspecto del lugar ya es de por sí sombrío y desagradable, mientras que los sacerdotes son considerados «bárbaros», en tanto que se nos adelanta su costumbre de llevar a cabo sacrificios de sangre humana.

Pero más allá de estas primeras impresiones, las valoraciones negativas se hacen mucho más explícitas cuando el narrador explica la historia de dicha edificación: «Edificó aquel templo el antiguo Tapsio, e instituyó sus *detestables* ritos y sacrificios, a fin de impedir la entrada en su reino a los forasteros. Hízose el sumo pontífice y cabeza de aquella religión, e instituyó que lo fuesen también sus descendientes y herederos de su corona, cuya *inhumana* dignidad pasó de padres a hijos hasta el rey Ciseo, padre de Teana» (101-102, la cursiva es nuestra). Si los tintes lúgubres con los que se describía el templo habían posibilitado una primera impresión fundamentalmente negativa hasta tocar lo terrorífico, la adjetivación resaltada incidirá en una valoración peor aún, más allá de lo puramente impresionista. El narrador, en este punto, se muestra sensible a lo que está contando y no se priva de introducir matices que vendrían a posicionarlo contra una realidad de la propia novela, esto es, el templo de Diana. Queda todo configurado, por tanto, para predisponer al lector en contra de esta institución; justo después, precisamente, se pasa a relatar lo que a manos de estos sufrieron Antenor y sus compañeros, y el narrador no se priva de aprovechar para arremeter contra semejante religión, acusando a sus sacerdotes de ser «severos», «crueles» e «inhumanos» hasta el punto de referirse a ellos directamente como «fieras» (102-103).

Pero lo verdaderamente espantoso se revela aquí al permitirnos contemplar que semejante despliegue de maldad no se sustenta solo en el fanatismo de unos pocos, sino que está respaldado por «el pueblo de Taurea», quienes no abominan de semejantes rituales, sino que los aceptan «con gran expectación y regocijo» (102). El carácter popular que aquí se le confiere a semejante religión nos remite, necesariamente, a la mencionada idea de Hume sobre que los cultos vulgares practicados por masas poco instruidas tienden a ensalzar el comportamiento sanguinario atribuido a algunas deidades y, de este modo, normalizarlo entre sus fieles. Sin ir más lejos, ese mismo filósofo consideraba en concreto el culto a Diana como uno de los más bárbaros y reprobables de la antigüedad:

En el templo de Diana en Arcia, cerca de Roma, quien asesinaba al sacerdote de turno tenía derecho a ser instalado legalmente como sucesor suyo. ¡Singular institución, ciertamente! Pues ocurre que lo que los laicos les parecen bárbaras y sangrientas supersticiones, a menudo resultan ser prácticas de las que se aprovechan quienes pertenecen a las órdenes sagradas (Hume, 1992: 62).

La novela, por tanto, y al igual que Hume, no tarda en considerar «bárbara» la religión de Diana siguiendo, de hecho, unos criterios muy similares a los del filósofo inglés. No obstante, el hecho de que en cierto momento esos adeptos se vean en la obligación de degollar a un niño (103) despertará en ellos un enfrentamiento interno de otra índole, esto es, entre la sensibilidad y el fanatismo; dialéctica aquí presente, completamente

roussoniana,⁵ contrapone la sensibilidad natural al fanatismo socialmente impuesto en el ser humano. Los sacerdotes, motivados por su cruel religión, en principio no tienen reparo en ejecutar a todos los prisioneros; todo cambia, sin embargo, cuando el rey del lugar, Ciseo, descubre que entre sus víctimas hay un niño. Su propia naturaleza sensible —«sintió aterírsele la sangre», «volviendo a obrar en su ánimo la compasión»— se impone entonces a su fanatismo, y le impide llevar a cabo el planeado sacrificio, lo que de hecho le granjea el desprecio de los sacerdotes, quienes empiezan a cuestionar su autoridad: «Obedecieron aunque de mala gana los sacerdotes, murmurando en su interior de la floja compasión que manifestaba el soberano» (104-105). Del conflicto que aquí tiene lugar entre el que gobierna y el poder religioso se desprenden ideas muy cercanas, de nuevo, a las defendidas por Locke sobre la relación entre el estado y las facciones religiosas:

Por lo tanto, cuando los hombres se agrupan en asociaciones separadas del público y forman con los de su propia confesión o partido una confederación más estrecha que con los otros conciudadanos (no importa que se separen de los demás por razones religiosas o por razones insignificantes, si bien los lazos de la religión son más fuertes y sus pretensiones más atrayentes y propicias para atraer partidos, lo cual hace que las asociaciones religiosas sean más sospechosas y resulte más necesario vigilarlas); cuando, como digo, surge un partido así y se hace tan numeroso que parece ser peligroso para el magistrado y se muestra como visible amenaza para la paz del Estado, el magistrado puede y debe usar todos los medios que estima convenientes, tanto de política como de fuerza, para debilitar, mermar y suprimir dicho partido, a fin de prevenir de este modo posibles daños (Locke, 2011: 40).

Con una actitud que parece marcada por estas ideas de Locke, Ciseo no tiene reparo en usar su poder regio para contradecir a los religiosos, dada la peligrosidad de estos y la amenaza que suponen para la paz, en tanto que están dispuestos incluso a cometer un infanticidio. La sensibilidad de Ciseo, en cualquier caso, actúa como *deus ex machina* que frena las intenciones bárbaras de la facción religiosa, en tanto que supone la salvación de los héroes, en especial cuando se da cuenta de que el niño es de hecho su nieto (105). La resolución a la que el rey llega, tras esto, no puede ser otra que la de perdonar finalmente a quienes estaban a punto de morir, frenando, a la manera dictada por Locke, al poder religioso: «Ministros de Diana, no comprende a mis deudos el sacrificio, ni la diosa puede querer que yo derrame sangre que dimana de la mía» (106-107).

Los habitantes del reino, sin embargo, no reaccionarán de manera unánime, sino disconforme, en función de si prima en ellos el fanatismo o la sensibilidad: «El pueblo comenzó a aplaudir con voces de alegría al rey, acompañándole con ellas hasta la ciudad; pero quedaron escandalizados los bárbaros sacerdotes del proceder del rey, que había quebrantado las leyes de la religión y los ritos del templo» (107). La gente del pueblo, sin una proximidad tan férrea a la religión, acepta de buena gana el perdón de los inocentes; caso muy distinto es el de los sacerdotes, insensibles a la piedad, que únicamente son capaces de reconocer en el acto de Ciseo la violación de unos dogmas sagrados. La insistencia de estos religiosos en continuar pretendiendo el sacrificio de Antenor arrastrará a este último a adoptar una resolución consecuentemente extrema, esto es, convertirse en rey sucediendo a Ciseo, pero ir mucho más allá aboliendo dicho culto:

⁵ Para la influencia de Rousseau en la obra de Montengón, puede consultarse el trabajo de Blanco Martínez (2001).

Mostrábase este [Antenor] muy agradecido a tantas demostraciones y favores de Ciseo, reconociendo en ellos el cumplimiento del oráculo de Apolo, que le pronosticó que se mudaría en trono el cadalso que le esperaba; pues acababa de escapar del ara en que había de ser sacrificado, y no podía dudar que todas las distinciones y honores con que Ciseo le condecoraba llevaban por mira el dejarlo por sucesor de su trono y corona. Hallábase Ciseo sin hijos varones, porque el único que tenía, llamado Tespias, hacía poco tiempo que había muerto en la flor de su edad, de resulta de una herida mortal que recibió en la batalla que ganó de los Yaciges; y por consiguiente la corona recaía en su hija Teana.

Creció por lo mismo la veneración y concepto que concibió Antenor del oráculo de Apolo Elimeo, viendo verificada tan presto y con tan feliz suceso aquella su incomprendible profecía. Mas cuán grande era el aprecio que formó de aquel oráculo, tanto más crecía su horror y aborrecimiento a los inhumanos y detestables ritos del templo de Diana, y a sus bárbaros sacerdotes; y desde entonces resolvió en su interior destruir aquel sangriento culto si llegaba a poseer el cetro (108-109).

Sin demasiado disimulo, Montengón empieza a dejar traslucir algunas de sus opiniones políticas, a saber, que un buen soberano no daría pie al fanatismo religioso. La idea de Locke de que el soberano deba enfrentarse a las diferentes sectas si estas son peligrosas resulta aquí insuficiente, puesto que la actitud de Antenor, a diferencia de la de Ciseo, refleja otro concepto del autor de *Ensayo sobre la tolerancia* al que ya hemos hecho alusión, esto es, que, si una religión es de por sí intolerante y solo promueve la violencia, esta debe ser abolida y no tolerada por el poder político; misma idea que, como vimos, defendía Voltaire. El héroe de la novela Montengón, por tanto, será mucho más radical como soberano que el anterior monarca, en tanto que estará dispuesto a obrar como político guiándose por una mentalidad similar a la de algunos filósofos heterodoxos de la época en la que la novela se publicó. Así, puesto que los sacerdotes se obstinan en mantenerse intolerantes pese a que la causa de Antenor esté legitimada por el oráculo de Apolo, el nuevo soberano pasa a considerar necesaria una intervención política que termine por abolir su culto.

No parece casual que sea precisamente esa divinidad la que legitime la causa de Antenor. Si Apolo tradicionalmente ha sido vinculado con la faceta más equilibrada y racional del ser humano, el apoyo que pueda proporcionarle al héroe implicará un cierto grado de racionalismo en este, al que se opondrá el fanatismo de sus enemigos. Si interpretamos, tal como aquí proponemos, el pasaje en clave alegórica, se presta a ser entendido como una apología a la filosofía racionalista frente a cualquier tipo de dogma defendido por los religiosos. Estos últimos, alejados de la razón, tendrán que recurrir a otra táctica para enfrentarse a Antenor: la superstición, sentimiento que intenta ser avivado en las gentes inocentes del pueblo. Eopas, «principal sacerdote del templo de Diana y furioso defensor de sus ritos», está dotado de un «genio ardiente y fiero», que «le sugirió los medios para tramar aquella maldad» (201-202), lleva entonces a cabo, junto a su hijo Siope, un ardid con el que impulsar la faceta más irracional de los habitantes del reino:

Contribuyó para facilitarla el extraño accidente de presentarse al templo dos mozos con una garza que habían herido en la caza, para pedir explicación al oráculo del prodigio que les había acontecido; porque al tiempo que acudieron a coger la herida garza, esta les dijo con voz humana: *el rey os matará. Atemorizados y atónitos* los mozos de aquel *funesto agüero, que por tal lo tuvieron*, traían consigo la garza al templo para consultar al oráculo, y hacer sus expiaciones, a fin de eludir aquel fatal

pronóstico. Eopas era el interprete del oráculo en aquel año, y su hijo Siope el que introducía los suplicantes, y el que los presentaba al sagrario.

Siope, habiendo oído la petición de los asustados mozos, hácelos detener en el umbral del templo, mientras iba a informar al intérprete de su súplica, para que tuviese tiempo de meditar lo que había de responder, de modo que llevase la respuesta aire de adivinación. El fiero Eopas echa de ver luego, por la relación que le hacía Siope del dicho de la garza, que se le presentaba la ocasión más oportuna para sus intentos. Entretanto que él estudiaba la respuesta que había de dar a los mozos, manda a Siope que se apodere de la garza y que la conserve. Siope lo ejecuta, y después que purificó a los mozos con el agua lustral los introduce en el sagrario de la diosa; y postrados allí en el suelo esperaban la respuesta del oráculo (202-203, la cursiva es nuestra).

De este pasaje sorprende, de entrada, la mezcla discursiva que en él se plantea. La novela, desde el comienzo, y al igual que el *Telémaco* de Fenelón, presta a ser considerada «mitoficción», porque desde «una perspectiva en el fondo científicista, con afán gnoseológico y con una actitud que puede ser o no crítica, aborda el mundo de lo maravilloso, intenta desvelar, mediante la ficción literaria, el universo de la razón mitificante» (Camacho Guizado, 2003: 68). Por ello, en el contexto mitoficcional de la obra, no se muestra como algo sorprendente, por ejemplo, el hecho de que un dios como Marte pueda intervenir en los asuntos humanos, o que el oráculo de Apolo pueda efectuar profecías; en cambio, el citado pasaje se nos muestra ligeramente cercano a lo fantástico, esto es, «situaciones que suponen una transgresión de nuestra concepción de lo real, puesto que tales fenómenos son imposibles, inexplicables según dicha concepción» (Roas, 2006: 10).

Si observamos lo marcado en cursiva, los dos jóvenes reaccionan ante la garza parlante con un asombro no muy habitual en la épica grecorromana, donde los animales dotados de voz no tendrían por qué ser más asombrosos que los dioses interfiriendo en el mundo terrenal. Montengón parece cambiar, quizá deliberadamente, el registro, y posicionar a sus personajes en una óptica racional, que descrea de los fenómenos sobrenaturales, y que por ello se sorprenden al ver hablar a la garza. La sorpresa de los personajes, en cambio, no es compartida precisamente con el narrador, que se muestra ligeramente más escéptico al no dejar claro si lo ocurrido fue realmente un «funesto agüero», sino que «por tal lo tuvieron».

Para poder comprender este episodio es necesario remitirse al concepto de «fantástico-extraño», relativo a las narraciones en las que los acontecimientos «que a lo largo del relato parecen sobrenaturales reciben, finalmente, una explicación racional» (Todorov, 2016: 52). En este caso, tal «explicación racional» finalmente proporcionada vendría ensalzar el triunfo del racionalismo frente a las supersticiones, que quedan criticadas junto al correspondiente fanatismo. A renglón seguido del presunto «suceso sobrenatural», advertimos que todo ha sido un ardid de los sacerdotes para radicalizar a la población en su devoción religiosa:

Eopas, que estaba escondido tras el velo del sagrario, luego que los tuvo largo rato en aquella postura remueve las trevedes, cuyos muelles, comunicándose con otros ocultos instrumentos, hacían un sordo, pero espantoso ruido. Con él preocupaban los sacerdotes las mentes de los crédulos suplicantes, y llenaban sus ánimos de sagrado horror. El estro enardecido, de que se revestía su espíritu con aquel ruido, dando vigor a su voz, hízole proferir estas palabras: «Moriréis cruelmente a manos de Ciseo si no vengáis la ofensa que me hizo. Su sangre sola, derramada por vuestras

manos, os libraré del peligro, y aplicará mi venganza. Mi templo será vuestro asilo; Eopas os instruirá de mi voluntad».

Las mentes y ánimos de los mozos, enajenados antes del ruido, se horrorizan ahora con tal respuesta, quedando allí encorvados del espanto, con las frentes pegadas en el suelo sin tener aliento para deshacer aquella violenta postura. ¿Matar al rey? ¿Ordenarlo la diosa? ¿Cabe tal maldad en los divinos pechos? ¿Pero cómo podían dejar de creerlo, si acababan de oír distintamente la voz salida del tabernáculo, que los remitía a Eopas, para que se informasen de sus intenciones? (203-204).

La explicación racional al presunto suceso sobrenatural queda resuelta prácticamente a renglón seguido; Eopas es quien realmente está detrás de todo, ya que habla a través de un mecanismo oculto, sin que no se pueda conocer a simple vista de dónde vienen sus palabras. Un episodio que bien podría recordar al de la cabeza encantada en *El Quijote*, pero que en este caso adquiere otras connotaciones al estar en un contexto religioso, de un sacerdote procurando engañar a sus fieles.

Esto da pie, una vez más, a la dialéctica entre la sensibilidad y el fanatismo, manifestada en las dudas de estos jóvenes en estilo indirecto libre al final del segundo párrafo. Ellos, en un principio, no ven coherente que una divinidad pueda tener tan maléficas intenciones; sin embargo, no encuentran otra explicación posible al haber estado ante un suceso presuntamente sobrenatural sin tener acceso a su correspondiente explicación lógica. La actitud que estos jóvenes muestran en un principio es racional en la misma medida que lo es la filosofía de Hume al asumir que, si la divinidad es perfecta, de ninguna manera tiene sentido atribuirle ímpetus violentos tales como los que tienen los seres humanos: «¿Dirán, pues, que su deidad es un ser finito y limitado en sus perfecciones; que puede ser vencido por una fuerza mayor; que está sujeto a pasiones, dolores y debilidades humanas; que tiene un principio y que puede tener también un fin? Esto no se atreverán a afirmarlo» (Hume, 1992: 49). Sin embargo, la superstición triunfa a partir del ardid, y en consecuencia ceden al fanatismo; son convencidos, finalmente, de que den muerte a Ciseo, tal como determinan Siope y Eopas (205-206). Se impone, por tanto, la «vulgaridad» de la que Hume acusa a las religiones politeístas, que considera en las antípodas del racionalismo:

El politeísmo o adoración idólatra, al estar fundamentado enteramente sobre tradiciones vulgares, es susceptible de esta grave inconveniencia: que cualesquiera prácticas u opiniones, por salvajes o corrompidas que sean, podrán ser autorizadas por la deidad de turno; y, de esta forma, se le dará a la sinvergonzonería paso franco para imponerse sobre la credulidad, hasta lograr que toda moralidad y sentido humanitario desaparezcan de los sistemas religiosos del género humano (1992: 57).

La «tradición vulgar» que en este caso permite imponerse a la «sinvergonzonería» es la de la adivinación oracular que, en este caso, se nos muestra fraudulenta, tal como hemos visto, pero que fomenta la credulidad y consiguiente corrupción moral de los dos jóvenes, *a priori* inocentes y sin malicia, pero que pasarán a ser poco más que títeres en manos de sacerdotes. Estos, además, preparan un engaño colectivo a través de la garza, animal que en principio no hablaba *motu proprio*, sino gracias a Eopas, pero cuyo aparato fonador será más adelante adiestrado: «entretanto no quedaba ociosa la garza, que había de hacer el papel más terrible; día y noche le enseñaban a decir: *mátalo, mátalo*» (207).

Todo esto permite preparar la muerte de Ciseo, que finalmente tiene lugar; el primero de los jóvenes «lo comienza a herir impunemente: su compañero, enardecido también

con su ejemplo, lo imita sin poder ser Cieso [sic] socorrido; pues todos sus guardias, los sacerdotes y el pueblo, espantados de aquel prodigio y de la voz de la garza, que creían ser de la diosa, echaron a huir hacia las puertas en que unos a otros se atropellaban» (209-210). El terror, en este caso, uno de los instrumentos mediante el que las religiones imponen sus supersticiones vulgares que corrompen los hábitos de la población, idea también contenida en la filosofía de Hume: «Cierto es que, tanto el temor como la esperanza tienen cabida en la religión, puesto que ambas pasiones, en distintos momentos, agitan el espíritu de los hombres» (1978: 165).

Sin embargo, a pesar de que el rey «se hallaba con dos heridas mortales», en sus últimos estertores «tuvo tiempo para declarar, en presencia de los grandes y de los sacerdotes, por sucesores suyos en el reino a su hija Teana y Antenor» (211). Antenor, de este modo, acaba llegando al poder, lo que le permite «poner en ejecución sus grandes designios, aboliendo enteramente aquel inhumano culto» (222), comportándose así de una manera ejemplar bajo los criterios de Locke y Voltaire. Como soberano, consigue erradicar esa religión, pero su propósito nunca llega a rayar en la irreligiosidad; lo que a continuación decide es «aprovecharse de aquellos magníficos materiales, por su solidez y grandeza, para levantar el templo de la Paz, al cual Cieso había echado los cimientos» (229). No es tampoco casual que la solución sea sustituir una religión por otra mejor en vez de directamente abolirla; al obrar así, Antenor muestra comportarse, de nuevo, conforme a los principios de Locke. Y es que, a diferencia del citado Sade u otros filósofos ateos, el autor de la *Carta sobre la tolerancia* no consideraba que el ateísmo pudiese ser lícito en la sociedad, considerándolo, junto al catolicismo, como la otra doctrina que no tenía en modo alguno derecho a la tolerancia:

En cuarto y último lugar, no deben ser tolerados de ninguna forma quienes niegan la existencia de Dios. Las promesas, convenios y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana, no pueden tener poder sobre un ateo. Pues eliminar a Dios, aunque solo sea en el pensamiento, lo disuelve todo. Además, aquellos que por su ateísmo socavan y destruyen toda religión no pueden pretender que la religión les conceda privilegios de tolerancia (2011: 110).

Según Locke, la credibilidad y la fe se necesitan para el correcto funcionamiento de una sociedad. En la pretendida utopía que Antenor parece inaugurar, el culto a la Paz prolongaría la veneración crédula en la que estaba antes aquella población, si bien sustituiría los valores que alentaban a las masas por otros, desde un enfoque antibelicista, más adecuados para la convivencia entre las personas. Convertir la «paz» en objeto sagrado no solo limitaría la acción de las religiones bélicas o violentas, sino que suprimiría todo instinto de barbarie en los humanos por mandato divino.

FICCIÓN Y REALIDAD

Resulta llamativo advertir que, en conjunto, lo mitoficcional apenas tiene peso en la referida aventura; la intervención del dios Marte, en este caso, se limita únicamente al inicio del episodio, cuando la divinidad consigue hacer al héroe naufragar en ese lugar. Por lo demás, sus enemigos son humanos corrientes, aunque con innegable ingenio para manipular a los demás y distorsionar su percepción de la realidad.

Así, la importancia de la religión griega en este episodio no viene tanto porque uno de sus dioses intervenga en él, sino más bien el culto hacia otra deidad, que acapara mucha mayor importancia. Llegados a este punto, no podemos pasar por alto que la recreación

de personajes míticos, como Marte o el propio Antenor, no tiene por qué implicar una valoración hacia una cultura distinta, dado que ninguna de estas figuras existió realmente. En cambio, sí que hubo, históricamente hablando, un culto a la diosa Diana, lo que nos permite hablar de una mirada, por parte de Montengón, hacia una cultura ajena a la propia: la de los habitantes de la región en la que se desarrolla el pasaje, conocida como Táuride —actual Crimea—, varios siglos antes de Cristo.

Desde un primer momento se ha señalado que la mirada al «otro» aquí es estrictamente alegórica, siguiendo la terminología de Todorov. Montengón, de hecho, en ningún momento pretende dar aquí una visión crítica de cómo fue realmente la cultura de la que está hablando; a diferencia de *El Rodrigo* o *Eudoxia*, *El Antenor* es una novela mitológica, no histórica. Queda así eximido el autor de proporcionar a sus lectores ninguna enseñanza sobre la religión griega real, pero si atendemos a cómo fue realmente el culto a «Diana» —o mejor dicho, a Artemisa—⁶ en la antigua Grecia, observaremos que el pasaje parte de varios hechos reales.

Que los sacerdotes fanáticos veneren a Diana y no a otra diosa es algo que adquiere nuevas connotaciones si advertimos que esta era «la deidad de la caza, precisamente porque esta actividad corresponde al umbral entre lo salvaje y lo civilizado», porque la caza «contrasta con el cultivo de la tierra: la primera pertenece casi totalmente al ámbito salvaje, mientras que el segundo pertenece al mundo civilizado» (Bonavides Mateos, 1996: 214). Rendir culto a Diana implicaría, por tanto, un cierto grado de embrutecimiento, más incluso de lo que supondría venerar a otros dioses del mismo panteón; incluso el respeto a Marte seguiría siendo coherente con la civilización posterior a la agricultura, porque seguiría habiendo guerras. El culto a «Artemisa Táurica» en la región de la Táuride, en concreto, destacó por ser especialmente cruento:

El hecho de que Artemisa encarne la imagen del Otro y sea contraria a las costumbres urbanas explica el que se la considere extranjera. Entre sus diferentes atribuciones, la diosa se representa como Artemisa Táurica, la diosa de la lejana región de la Táuride, y por consiguiente extranjera; esta diosa era salvaje, cruel, sanguinaria y sedienta de sacrificios humanos (Bonavides Mateos, 1996: 215).

Sin necesidad de tener que imaginar por sí mismo demasiado, Montengón pudo encontrar en la Táuride de la Edad Antigua una realidad en la que basarse para este cruento pasaje. Ya Carnero destacaba la «educación clásica» que tuvo nuestro autor, habituado ya no solo a la literatura grecorromana, sino también a la historiografía (2002: 79). Dentro del tono mitoficcional que predomina en su novela, pudo haber considerado coherente introducir una realidad con un mínimo de base histórica, el culto a Artemisa Táurica.⁷ Es cierto, por tanto, que la religión en Táuride pudo suponer en algún momento de la antigüedad sacrificios humanos y ciertos niveles de crueldad inusuales incluso en la veneración a otras divinidades griegas; debemos distinguir, no obstante, que aun así el comportamiento de los sacerdotes en la novela no tiene por qué corresponderse rigurosamente con ningún referente histórico. Advertamos que estos actúan oportunamente guiados por el autor, manifestando una serie de actitudes más propias de los contemporáneos a Montengón que de varios siglos antes de Cristo.

⁶ Entendemos que sigue la nomenclatura romana de las deidades siguiendo a Virgilio, que, como ya se ha dicho, supone una de sus principales fuentes de inspiración.

⁷ La propia literatura clásica ya se había ocupado, de hecho, de mitificar dicha región; pensemos, si no, en la tragedia *Ifigenia en Táuride* de Eurípides.

Puesto que el episodio tiene carácter fundamentalmente alegórico, el autor querrá disponerlo todo para poder moralizar al respecto sobre un asunto que atendía más al siglo XVIII, como hemos visto por su vinculación a la filosofía de pensadores contemporáneos, que a una historia crítica de la Tauride. Ya Álvarez Barrientos matizaba que Montengón solía ser «excesivamente moral» (1991: 236), y este episodio es una buena prueba de ello; los acontecimientos, de hecho, parecen de estar dispuestos de modo que pueda ir insertando sus respectivos excursos. Pero el interés de estos otros es superior incluso al de la propia narración, por ser en estos donde podemos apreciar una sibilina crítica al fanatismo religioso que aún perduraba en el XVIII, muy próxima, como hemos visto, a las respectivas que llevaron a cabo Locke, Hume y Voltaire.

LO ALEGÓRICO Y LO MORAL

Apenas se ha iniciado el episodio, el narrador no se priva de introducir una afirmación que incluso parece contradecir los acontecimientos de la propia novela: «Los hombres fueron los que hicieron crueles a los dioses, dando a la divinidad la semejanza de sus pasiones, y haciendo servir el mismo respeto y veneración que le daban de instrumento sus ciegos y crueles antojos y de sus opiniones» (101). Aunque en un principio nos ha mostrado a Marte siendo precisamente quien quiere inspirar crueldad en los seres humanos y no al revés, la afirmación ahí introducida nos lleva a pensar lo contrario, esto es, que a las divinidades se les ha atribuido semejante brutalidad para que las personas puedan justificar, amparándose en lo divino, su propio salvajismo. De nuevo el narrador rompe, quizá deliberadamente, con el tono mitoficcional del relato, en un excurso moral que parece una paráfrasis de las siguientes palabras de Hume: «El absurdo no es menor cuando miramos hacia arriba y transferimos pasiones y debilidades humanas a la deidad, representándonosla como un ser envidioso y vengativo, caprichoso y parcial, y, en breve, como un hombre malvado e insensato en todos y cada uno de sus aspectos, pero con potestad y autoridad supremas» (1992: 19). Se insta al lector, por tanto, a extrapolar las ideas que se desprenden de lo relatado a su propia realidad, y de este modo contemplar la historia de las religiones con una perspectiva similar a la ofrecida por Hume en su *Historia natural de la religión*.

Podría parecer, por tanto, que el narrador se está refiriendo más a su sociedad contemporánea que al universo mitológico en el que se desarrolla la novela, aunque los paralelismos entre ambas realidades saltan a la vista. Si bien Marte interviene activamente en los hechos de los mortales y demuestra en efecto ser cruel, no se puede decir que ocurra lo mismo con Diana, que de hecho no hace acto de presencia en toda la novela; aunque aparecen sacerdotes venerándola, ella como tal no interviene nunca, sino que sus propios religiosos son los que simulan hablar por su boca. En lo tocante a la diosa de la caza, por tanto, no podemos apreciar cómo es en sí misma, sino cómo sus fieles pretenden que sea; ahí ocurre, por tanto, lo que critica Hume, esto es, que los fieles extrapolan a la deidad sus mayores bajezas y en consecuencia las divinizan.

Tampoco se insinúa, no obstante, que dicha diosa pueda no existir en el mundo de la novela; lo único que sabemos es que, por algún motivo indeterminado, evita manifestarse como tal en ese pasaje, lo que posibilita a sus sacerdotes el erigir las leyes que les vengan en gana, de manera por completo arbitraria, atendiendo a sus propios intereses y falseando, de ser necesario, la verdad; una actitud, en definitiva, idéntica a la criticada por Hume; dado que la propia Diana no aparece como tal para desautorizar a sus fieles, estos tienen vía libre para usar su nombre a fin de justificar sus propias atrocidades.

Esto facilita, precisamente, el paralelismo con la Iglesia Católica en la Edad Moderna. Si extrapolamos la situación de la obra a la época de Montengón, veremos que el Dios cristiano, por ejemplo, nunca se manifestó como tal para condenar explícitamente la Inquisición —considerada por Hume, como hemos visto, como el epítome de las brutalidades religiosas que critica—; ello concedía cierto radio de acción a los teólogos para justificar esta y otras crueldades. Nuestro autor precisamente incide sobre esto; considera que la brutalidad nunca ha tenido su origen en las divinidades, sino en los seres humanos.

Si llevamos su afirmación hasta las últimas consecuencias, y si la extrapolamos a cualquier sociedad, podremos apreciar que coincide por completo con Hume en afirmar que cualquier práctica religiosa que implique crueldad quedará por completo desautorizada e imputada no a los dioses, sino a los seres humanos. Esto mismo, aplicado al cristianismo en el XVIII, supondría un descreimiento absoluto hacia múltiples instituciones eclesiásticas, empezando por el Santo Oficio. Y si esta primera afirmación podría habernos hecho pensar en el catolicismo, más adelante el narrador introducirá otro excursu en el que la vinculación con su época contemporánea resulta mucho más descarada:

El celo furioso de una religión falsa *hace* tanto más crueles a sus ministros, cuanto mayor satisfacción y confianza *imprime* en sus ánimos la creencia de que los dioses aprueban, y aún exigen, la crueldad. Esta *toma* entonces el nombre de *piedad*, aunque sea en los hechos más detestables. Oponerse a tan extravagante opinión *es* delito de impiedad y de irreligión, digno de ser aniquilado con la llama y con el hierro, aunque para ello deban armar su mano la traición y la rebeldía (201, la cursiva es nuestra).

Si lo que en un principio mencionaba se prestaba a dudas sobre si hablaba del culto a Diana o del catolicismo, esto último, en cambio, parece ser una crítica no tan disimulada hacia el concepto de «piedad» que había en el XVIII. El narrador se refiere a ese término como virtud en la que se amparan los cultos para justificar sus atrocidades. Parece basarse, en este punto, en la definición ofrecida ese mismo siglo por la Real Academia Española: «PIEDAD s. f. Virtud que mueve e incita a reverenciar, acatar, servir y honrar a Dios nuestro señor, a los padres y a la patria. Es del latino *Pietas*, que significa esto mismo. Nieremb. Obr. Y días, cap. 34. Rigurosamente la virtud de la piedad es la que mira a los padres, por la cual se les debe reverencia, amor obediencia y sustento» (1737: 265). Siguiendo esa acepción, tal término tendría un sentido puramente tautológico, y esto se convierte en el blanco de la crítica llevada a cabo por Montengón, en tanto que cualquier acto llevado a cabo con el fin de servir a la religión, solo por el hecho de serlo, sería «piadoso», lo que daría cabida a la justificación de cualquier crueldad imaginable, como las que tienen lugar en la obra o las que acontecían en la propia época vivida por el novelista.

Es igualmente llamativo, tal como se ha resaltado en cursiva, el hecho de que el autor utilice en todo momento el presente de indicativo. Si solo quisiera referirse estrictamente a los hechos expuestos, tendría más sentido que utilizase el pretérito perfecto; parece, por tanto, que sus afirmaciones van más allá de lo narrado y tienen validez para cualquier tipo de situaciones. De esto quedan aún menos dudas en este otro excursu, en el que parece incluso apelar al lector a que reflexione sobre su situación presente:

El temor forjó a los falsos dioses, y la desvanecida ignorancia de los hombres les dio su semejanza, atribuyendo a los bultos que adoraron sus mismas pasiones y sentimientos. Así los temían y servían en la ceguedad de sus mentes, a proporción de las opiniones más o menos bárbaras y ridículas que engendró en ellos su mayor

o menor rudeza. La de los Chersonesios se resentía del cruel e inhumano culto que daban a la diosa Diana en sus detestables sacrificios, tenidos en suma veneración por los mismos. Contribuyeron para ello los honores y privilegios que concedieron los reyes a los sacerdotes, pues eran ellos mismos los pontífices sumos y cabezas de aquella religión sangrienta.

Las preocupaciones que esta fomenta pervierten los sentimientos de la naturaleza, haciendo reputar piadosas y sagradas las acciones y ritos más bárbaros y crueles, por creerlos aceptos a la misma divinidad. El terror y respeto, nacido de la engañada creencia, envuelve en mayores tinieblas a la razón, y cubre enteramente las luces del entendimiento; ni es posible disipar la oscura niebla del engaño, si no se destruye el principio de donde procede. ¿Mas quién se ha de atrever a poner mano, aunque armada del poder y de la fuerza, en un principio tenido por sacrosanto? (220-221).

La crítica social contenida en este fragmento irá aún más lejos en tanto que ya no solo atañe a las instituciones religiosas, sino también al gobierno como tal. Considera, por tanto, que parte de la culpa en ese caso la tenían ya no solo los sacerdotes, sino también los reyes, por conceder «honores y privilegios» a esa clase de cultos. Extrapolando esto al siglo XVIII, supondría una denuncia, en el espíritu de Locke, al amparo que pudiera recibir el clero por parte de las instituciones, sobre todo si recordamos los juicios del filósofo escocés sobre el control que deberían tener sobre los cultos los soberanos; en estos recaería la responsabilidad de consentir o abolir órganos como el de la Inquisición, tal como el mismo Antenor destruye el culto de Diana para instituir uno nuevo a la «Paz».

De igual modo, este texto también pretende profundizar en las causas, psicológicamente hablando, de por qué las religiones pueden llegar a tales extremos de crueldad. Montengón parece tenerlo muy claro, y sigue de nuevo a Hume al referirse al «temor», a la «ignorancia», al «terror», a la «ceguedad», al «respeto» y al «engaño»; en definitiva, a la escasez de conocimientos habida tanto en el clero como en los feligreses. Ello implicaría, en consecuencia, que la educación y la enseñanza serían una posible vía mediante la que abolir la intolerancia que las religiones habrían traído de manera recurrente; este discurso, hasta cierto punto tópico dentro de la Ilustración, resulta por completo coherente con Montengón, cuya primera novela, *Eusebio*, tenía precisamente una finalidad educativa.

A ninguna religión —tampoco a la católica— le sería lícito utilizar el miedo como forma de expandir su fe. La superstición, de igual manera, debe ser abolida en todas sus facetas; si recordamos los pasajes de los sacerdotes manipulando el sonido o haciendo hablar a los animales, podremos apreciar que para nuestro autor la superstición está en la antesala del fanatismo religioso. El miedo, en esta novela, se vuelve un condicionante de importancia que determina los actos de los personajes; los sucesos entendidos como presuntamente sobrenaturales habrían de incrementar ese terror. Si se pretende acabar con la crueldad religiosa, sería urgente, por tanto, abolir todo tipo de superstición.⁸

Pero es sobre todo en el segundo párrafo del fragmento citado donde vuelve a hacerse explícita la denuncia no solo al culto de Artemisa Táurica, sino también al catolicismo. De nuevo vuelve al uso del presente de indicativo, y en este caso vuelve a plantear la ya mencionada dialéctica roussoniana; así, si naturalmente nunca una persona sería capaz

⁸ En este mismo asunto ya se había detenido Montengón en el primer libro del *Eusebio*, en un pasaje en el que el protagonista logra superar el miedo a los fantasmas gracias a su maestro. El pequeño Eusebio escucha ciertos ruidos que no logra identificar, y llega a pensar que se deben a un espectro. Hardyl, sin embargo, le demuestra que habían sido producidos por su mascota, y le insiste en la importancia de buscar las causas que provocan los efectos antes de caer en las explicaciones más rocambolescas.

de llevar a cabo ciertas acciones, todo cambia desde que llega a la errónea conclusión de tener la legitimación de una divinidad. Lo «sagrado», en este punto, es lo que está eximido de todo reproche, y por ello es especialmente peligroso; al no poder ser sometido a examen crítico, por ser esto último pecaminoso, la religión tiene vía libre para transgredir cuanto quiera con la moral considerada «natural».

El interrogante con el que cierra el excursus moral parece dirigido a sus lectores más agudos, a quienes, al margen de que estuvieran o no familiarizados con los filósofos europeos de la época, no les pasaría por alto la actualidad de la problemática ahí planteada. Es una pregunta que por sus múltiples implicaciones no tenía una respuesta fácil en fecha de 1788. En la realidad mitoficcional desarrollada en la novela, es factible la aparición de un héroe mítico como Antenor, que logre cumplir la profecía de Apolo y liquidar la existencia de un culto bárbaro; semejante *deus ex machina* es inviable históricamente hablando.

Un planteamiento hasta cierto punto similar es el del barón Holbach al afirmar, refiriéndose a la religión, que «no hay nada sin duda que pida un examen más serio por nuestra parte» (2017: 51). Ese comentario aparece en *El cristianismo desenmascarado* (1766), una obra destinada precisamente a hacer un análisis crítico y desprejuiciado del cristianismo, pero que ni siquiera se atrevió a publicar bajo su propio nombre, sino firmando con el de un amigo muerto, Boulanger (Izquierdo, 2017: 9). Montengón, por el contrario, no llega tan lejos, sino que se acerca más a la mentalidad de un Locke que dicta intolerancia para los ateos como Holbach; no decide cuestionarse explícitamente los dogmas del cristianismo, ni mucho menos abolirlo, pero sí reformarlo, si bien parece insinuar, a un mismo tiempo, tanto la necesidad de llevar esto a cabo como la dificultad que dicha empresa tendría.

Aunque en esta novela Antenor logre solucionar tal problema, el autor explicita que ni siquiera una mano «armada del poder y de la fuerza» podría atreverse a cuestionar ningún dogma de fe. Si lo sagrado está exento de examen crítico, será muy difícil que nadie se atreva a ello; podría temer o bien el castigo de la divinidad por pecar, o bien el de las instituciones religiosas dispuestas a cargar contra las voluntades más escépticas.

Pero desde el gobierno, como ocurre en esta narración, y como Locke recomendaba, todo parece ser más sencillo; un soberano como Antenor, capaz incluso de oponerse a la religión, quedará colmado de gloria y será un ejemplo a seguir: «Podía de hecho lisonjearse Antenor de haber echado los cimientos a la sólida gloria y grandeza de su pueblo en la labranza, comercio, navegación, industria y talento, y hasta en el culto mismo y religión, después de haber destruido el de la Paz y de la Humanidad» (324).

Al no pretenderse Montengón en ningún momento irreligioso, Antenor no se contenta con abolir el culto existente, sino que también decide implantar uno nuevo, destinado no ya a venerar a otra divinidad olímpica, sino a conceptos abstractos como la «Paz» y a la «Humanidad». El trasfondo antibelicista no puede ser más explícito; sin entrar en debates teológicos, el autor está viniendo a decir que la religión siempre será provechosa a los pueblos en tanto que promueva la paz entre las personas. Aunque no se diga explícitamente, los ateos, siguiendo tal lógica, podrían considerarse, como ocurría en la *Carta sobre la tolerancia*, un peligro para el estado, en tanto que no tendrían por qué tomarse en serio la paz si la han desacralizado.

Por consiguiente, el «culto a Diana» —o, mejor dicho, la faceta más fanática e intolerante de las religiones— se opondrá al pacifismo, en tanto que la crueldad legitimada por dogmas de fe habrá de motivar un conflicto constante entre las personas. En la Edad Antigua, mucho antes de que el cristianismo llegase a aparecer, la cultura politeísta hacía verosímil el sustituir una religión por otra; en una sociedad católica y monoteísta como

la España del XVIII, en cambio, el equivalente a esto lo sería el reformismo dentro de la Iglesia.

Si la defensa del pacifismo resultaba por completo inviable en el culto a Artemisa Táurica, no ocurrirá lo mismo en un contexto cristiano; la Iglesia, según las propuestas morales de esta novela, debería priorizar el conseguir la paz entre las personas por encima del respeto fanático y supersticioso. Que Antenor se sirva de la religión para afianzar en la Táuride el antibelicismo bien puede entenderse como una llamada a utilizar también la religión para respaldar esos ideales, que por sí solos quizá no tendrían tanto influjo social.

Trece años después, en *Cornelia Bororquia* de Luis Gutiérrez (1801) veríamos un punto de vista muy similar encarnado en el personaje de Vargas, que no llega a ser en ningún momento irreligioso, pero que considera necesaria una reforma en la Iglesia actual (Ferrerías, 1973: 75); según Rodrigo Mancho, ese mismo punto de vista es el que pretende defender el autor en la novela (2018: 42). Montengón se anticiparía en este punto a Gutiérrez por resultar del todo similar, si bien su discurso es menos directo en tanto que se sirve de la alegoría; por lo demás, también habría aquí una particular insistencia en plantear el pacifismo como forma de evitar toda radicalización fanática.

LAS MOTIVACIONES DE UN JESUITA RENEGADO

Tras el análisis que acabamos de llevar a cabo, la enseñanza moral que subyace al episodio puede parecer hasta cierto punto evidente, si bien el hecho de que este relato apareciera inserto en una novela de carácter mítico pudo diluir en buena medida el mensaje, hasta pasar por alto a algunos de sus lectores y en especial a la censura. Pero el propio Montengón no siempre había sido tan disimulado. Al comienzo de *Eusebio* pretendió ofrecer, sin tapujos, un mensaje que habría de llamar a la tolerancia religiosa y a la libertad de cultos:

Católico, la tuya es sola la verdadera, sublime y divina; mas tú no eres solo en la tierra y el *Eusebio* está escrito para que sea útil a todos. El impío, el libertino, el disoluto, no se mueven por objetos de que hacen burla, ni se dejan convencer de razones que desprecian; y aquellos mismo que desde el trono de su altanera filosofía, querrán tal vez dignarse a poner los ojos en el *Eusebio*, lejos de aprovecharse de su lectura, le volverían con desdén el rostro después de haberle arrojado de sus manos, si en vez de la doctrina del filósofo gentil Epicteto, vieran la de Kempis, o la de otro católico semejante. Tal es la extravagancia de la mente y de la depravación del corazón humano. Deja, pues, que estos tales vean la virtud moral desnuda y sin los adornos de la cristiana, para que reconociéndola después ataviada con ellos, puedan tributarle mejor sus sinceras adoraciones (Montengón, 1998: 84-85).

Aunque en el citado texto parte del supuesto de que el catolicismo es la religión verdadera, entiende también que el católico «no está solo»; tiene, por tanto, consideración hacia las personas que no comparten esa fe, y en consecuencia pretende articular un nuevo tipo de moral laica que no dependa de la creencia en Cristo para ser aceptada. Por ello, el protagonista del *Eusebio* comienza siendo educado no con base en la doctrina cristiana, sino «siguiendo la filosofía de Locke y descartando la escolástica», preferencia basada en el desdén que sentía ante la preferencia que consideraba había en España con respecto a sistemas de pensamiento que juzgaba obsoletos (Marguet, 2020).⁹ Sin llegar a explicitar

⁹ No se indica la página en la que puede encontrarse la cita exacta dado que hemos utilizado una versión electró-

aún el pacifismo que caracterizaría al *Antenor*, Montengón hace en su novela previa una apuesta por la tolerancia, que tan poco soluble sería con el fanatismo religioso; ello lo llevó, no obstante, a sufrir de primera mano el fanatismo religioso que él mismo criticaría en *El Antenor* en tanto que el *Eusebio*, como ya comentamos, sufrió censura y el autor quedó obligado a proseguir la obra introduciendo un mensaje religioso.

Por otra parte, nuestro autor conocía también de primera mano el funcionamiento de algunas órdenes religiosas. Él mismo había sido formado como jesuita hasta el momento de la expulsión de estos; el hecho de ser por aquel entonces tan solo un novicio no lo privó de ser también expulsado de España, si bien es cierto que se sirvió de «la ambigüedad de su condición ante las autoridades no eclesiásticas», y más adelante, en 1769, «se secularizó» (Carnero, 2002: 22). Es importante advertir también que nunca tuvo realmente vocación religiosa ni devoción por esa orden en concreto: «La decisión de hacerlo entrar en religión fue iniciativa de sus padres, que no halló con los años vocación que lo confirmase» (Carnero, 2002: 12-13).

Montengón pudo, por tanto, conocer ampliamente el dogma jesuítico sin necesidad de simpatizar precisamente con ello; le tenía que ser muy familiar, por ejemplo, la tendencia de esta orden a moralizar en favor de la fe con base en el temor al infierno, práctica completamente criticable desde la óptica de Hume. El hecho de que en esta novela denuncie explícitamente el miedo como vía mediante la que las religiones puedan obtener poder pone de manifiesto hasta qué punto discrepaba de las actitudes habituales en su antiguo orden, manteniéndose más próximo a la filosofía europea de su época.

El pasaje, por ello, se presta a ser interpretado en clave anticlerical y antijesuítica, pero sin llegar a la irreligiosidad; se considera que solo el fanatismo religioso puede ser entendido como un obstáculo para la paz, y en consecuencia el autor manifiesta el deber que considera deben tener los gobernantes de cohibir en sus dominios la radicalización del clero a fin de permitir la mejor convivencia pacífica entre las personas.

Tales ideas hubieran suscitado mayor controversia de haberse manifestado más explícitamente, pero entonces el autor podría haber tenido problemas similares a los que le supuso la publicación de *Eusebio*. Debemos reconocerle, por ello, mayor astucia en este caso, lo que por sí solo no modifica el hecho de que *El Antenor* en sí, en su conjunto y con toda su extensión, no haya generado tanto interés entre la crítica como otras obras suyas. El análisis de este pasaje, en cualquier caso, nos permite al menos concretar en mayor medida el perfil ideológico de Montengón y sus ideas sobre hasta qué punto puede interferir la religión con el pacifismo.

Si el novelista alicantino había podido sufrir la censura en su primera novela hasta el punto de modificarla y dotarla de un trasfondo más ortodoxo del que originalmente tenía en mente, estaba aún muy lejos de arrepentirse sinceramente y cambiar su forma de pensar con respecto a estos asuntos. El disimulo con el que pudo introducir este pasaje de *El Antenor* difícilmente tuvo que pasar desapercibido a quienes conocieran las filosofías de Locke y Hume, lectores que pudieron interpretar tal episodio como una apología a las ideas de estos dos pensadores. De este modo, una novela como esta pudo alzarse, en una España aún azotada por el terror inquisitorial, como vehículo de transmisión de ideas proscritas.

nica del documento, disponible en línea [consulta el 23/06/2021]. Con relación al problema de la filosofía escolástica en España, cabe también mencionar el caso de otro novelista dieciochesco que clamó contra ella; nos referimos, en concreto, al padre Centeno y su obra *Don Quijote el Escolástico*, que ha sido analizada por Sánchez Sánchez (2001).

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ BARRIENTOS, Joaquín (1991), *La novela del siglo XVIII*, Madrid, Júcar.
- BLANCO MARTÍNEZ, Rogelio (2001), *Pedro Montengón y Paret (1745-1824). Un ilustrado entre la utopía y la realidad*, Valencia, Universidad Politécnica.
- BONAVIDES MATEOS, Enrique (1996), *Artemisa/Diana o el enigma de los límites*, Acta poética, 17 (1-2), pp. 211-222.
- CAMACHO GUIZADO, Eduardo (2003), «Acercas de los géneros de lo fantástico, lo maravilloso y la mitoficción», *Literatura: teoría, historia, crítica*, 5, pp. 61-77.
- CARNERO, Guillermo (2002), «Introducción y notas», en Pedro Montengón, *El Rodrigo*, Madrid, Cátedra.
- CEREZO MAGÁN, Manuel (2011), «Pedro Montengón, jesuita y literato alicantino del siglo XVIII: su impronta clásica», *Nova tellus*, 29 (1), pp. 175-225.
- CHEN SHAM, Jorge (2012), «Las guerras de religión y la tolerancia en textos filosóficos: hacia una ética universal», en Juan Ramón Cirici Narváez y Alberto Ramos Santana (coords.), *La furia de Marte. Ideología, pensamiento y representación*, Cádiz, Universidad, pp. 175-181.
- (2014), «De las guerras de religión a las políticas en el *Eusebio* de Montengón: la tolerancia y el humanitarismo», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, LIII (137), 65-76.
- CONTADINI, LUIGI (2013), «Estado y utopía en el *Antenor* de Pedro Montengón», en Fernando Durán López (coord.), *Hacia 1812 desde el siglo ilustrado: actas del V congreso internacional de la Sociedad Española de Estudios del Siglo XVIII*, Gijón, Trea.
- CRISTÓBAL, Vicente, (1999), «El *Antenor* de Pedro Montengón, una novela virgiliana», en Ignasi-Xavier Adiego (ed.), *Actes del XIII Simposi de la Secció Catalana de la SEEC*, Tortosa, Ayuntamiento, pp.133-136.
- DUFOUR, Gérard (2005), «Introducción y notas», en Luis Gutiérrez, *Cornelia Bororquia o La víctima de la inquisición*, Madrid, Cátedra.
- EURÍPIDES (2005), *Tragedias* (3 vols.), edición de Juan Antonio López Férez, Madrid, Cátedra.
- FERRERAS, Juan Ignacio (1973), *Los orígenes de la novela decimonónica 1800-1830*, Madrid, Taurus.
- GUTIÉRREZ, Luis (2005), *Cornelia Bororquia o La víctima de la Inquisición*, edición de Gérard Dufour, Madrid, Cátedra.
- GARCÍA LARA, Fernando (1998), «Introducción y notas», en Pedro Montengón, *Eusebio*, Madrid, Cátedra.
- LOCKE, John (2011), *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Alianza Editorial.
- HOLBACH, Barón de (2017), *El cristianismo desenmascarado o examen de los principios y efectos de la religión cristiana*, Madrid, Valdemar.
- HUME, David (1978), *Diálogos sobre religión natural*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1992), *Historia natural de la religión*, edición de Carlos Mellizo, Madrid, Tecnos.
- IZQUIERDO, Agustín (2017), «Prólogo», en Barón de Holbach, *El cristianismo desenmascarado o examen de los principios y efectos de la religión cristiana*, Madrid, Valdemar.
- MARGUET, Christine (2020), «La secularización desde la ficción. Épica y novela: El *Antenor* y *Eusebio* de Pedro Montengón», en Françoise Crémoux y Danièle Bussy Genevois (dirs.), *Secularización en España (1700-1845)*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 51-61.
- MONTENGÓN, Pedro (1788), *El Antenor* (2 vols.), Madrid, Antonio Sancha.
- (1795), *El Mirtilo, o los pastores trashumantes*, Madrid, Imprenta de Sancha.
- (1998), *Eusebio*, edición de Fernando García Lara, Madrid, Cátedra.
- (2002), *El Rodrigo*, edición de Guillermo Carnero, Madrid, Cátedra.
- (2004), *Eudoxia, hija de Belisario*, edición prologada por Rogelio Blanco, Valencia, Consell Valencià de Cultura.

- PERIS, Josep L. Teodoro (2018), «Antenor en Ítaca o la venganza de la razón. Un episodio de la segunda parte de *El Antenor*», *Cuadernos de filología clásica. Estudios latinos*, 38 (2), pp. 329-345.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1737), *Diccionario de la lengua castellana. Tomo quinto. Que contiene las letras O. P. Q. R.*, Madrid, Imprenta de la Real Academia Española.
- ROAS, David (2006), *De la maravilla al horror. Los inicios de lo fantástico en la cultura española (1750-1860)*, Mirabel Editorial, Pontevedra.
- RODRIGO MANCHO, Ricardo (2018), «Luis Gutiérrez ante el espejo de la escritura epistolar», *Dieciocho*, 41, pp. 23-48.
- SADE, Marqués de (1991), *Juliette*, Madrid, Babilonia.
- SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Manuel Ambrosio (2001), «Locura y sátira en las “novelas” quijotescas del siglo XVIII. Don Quijote el Escolástico», en Cinta Canterla (coord.), *La cara oculta de la razón: locura, creencia y utopía*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- SAVATER, Fernando (2016), «Prefacio», en Voltaire (François-Marie Arouet), *El fanatismo o Mahoma el profeta*, Oviedo, KRK Ediciones, pp. 11-21
- TODOROV, Tzvetan (2013), *Nosotros y los otros*, Madrid, Siglo XXI.
- (2016), *Introducción a la literatura fantástica*, México, Coyoacán.
- VOLTAIRE (François-Marie Arouet) (2010), *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Diario Público.
- (2016) *El fanatismo o Mahoma el profeta*, edición de Eladio de Pablo, Oviedo, KRK Ediciones.