

Ramón Sender y Dostoyevski: algunas coincidencias

Luis A. Esteve Juárez
I. E. S. Infanta Isabel de Aragón, Barcelona

—¿Te gusta más Stendhal que Dostoyevski?
—Sí, está más cerca de mí. Dostoyevski era un enfermo genial, pero un enfermo. Stendhal era de una gran salud mental.¹

Afirmaba Sender a Marcelino Peñuelas. Y si menciona al novelista ruso otras veces —sea en libros misceláneos² o en alguno de sus artículos—³ es como de pasada dentro de un repertorio de grandes novelistas o a propósito de otro tema, pero rara vez por interés directo. Por todo ello resulta más sorprendente un texto como la *Parábola de Jesús y el Inquisidor*,⁴

¹ Marcelino C. PEÑUELAS, *Conversaciones con Ramón J. Sender*, Madrid, Magisterio Español («Novelas y Cuentos», 59), 1982, 2ª ed., p. 226.

² Ramón J. SENDER, *Álbum de radiografías secretas*, Barcelona, Destino («Áncora y Delfín», 558), 1982, p. 275. O *Tres ejemplos de amor y una teoría*, Madrid, Alianza («Libro de Bolsillo», 171), 1969, p. 182.

³ A título de ejemplo, puede consultarse Charles L. KING, *Ramón J. Sender: An annotated bibliography, 1928-1970*, Metuchen (N. J.), The Scarecrow Press, 1976, donde se reseñan cinco artículos (nº 539, 618, 789, 828, 982) en los que se menciona a Dostoyevski.

⁴ Ramón J. SENDER, *Las gallinas de Cervantes y otras narraciones parabólicas*, México, Ed. Mexicanos Unidos, 1967, pp. 87-117. Citamos por esta edición. También se incluye en *Novelas del*

EL LUGAR DE SENDER

donde dice: «Dostoyevski nos lo cuenta y comenzaré por parafrasear y extraer ese capítulo de *Los hermanos Karamázov* que falta en algunas ediciones antiguas españolas» (87). La historia ocupa el capítulo V del libro V de la parte II. El texto debía de faltar en algunas ediciones españolas, pero no en la que usó Sender: la de su amigo, contertulio y amistoso crítico Rafael Cansinos Assens.⁵ Una simple lectura superficial de ambas lo confirma de inmediato —selección de léxico, sintagmas, etc.— a pesar de que en muchos casos extrae efectivamente el texto original; para muestra, reproducimos dos breves fragmentos:

Pasarán todavía siglos de desordenada y libre razón, de sus ciencias y su antropofagia, porque al proponerse edificar su torre de Babel sin nosotros acabarán en la antropofagia. Pero entonces se llegará a nosotros la Bestia y se pondrá a lamernos los pies y nos los regará con lágrimas de sangre que verterán sus ojos. Y montaremos sobre la bestia y alzaremos un cáliz, y en él estará escrito: «¡Misterio!». Pero entonces, sólo entonces llegará para los hombres el reinado de la paz y la dicha. (213a)

[...] pasarán todavía siglos de desordenada y libre razón, de predominio de sus falsas apariencias y de su... antropofagia, porque al proponerse edificar ellos solos su torre de Babel —es decir, sin nosotros—, acabarán en el canibalismo. Entonces la humanidad será una grande Bestia y se acercará y se pondrá a lamernos los pies y nos los bañará con lágrimas de sangre. Y montaremos nosotros en la bestia y alzaremos un cáliz y en él estará escrito: *misterio*. Pero entonces, sólo entonces, llegará para los hombres el reinado de la paz y de la dicha. (95-96)

El relato es una fábula que Iván Karamázov confiesa haber escrito y que, previa justificación de su valor como parábola, narra de viva voz a su hermano Aliosha. En ella se cuenta el retorno a la tierra de Cristo y su encuentro con el Gran Inquisidor de Sevilla, para quien la felicidad del cristiano reside en seguir ciegamente los preceptos de la Iglesia abdicando de su libertad. Según el Inquisidor, Cristo se equivocó al predicar su evangelio, pues los hombres prefieren la seguridad y el pan cotidiano al ejercicio de la libertad, los placeres de la sociedad a los ensueños, la autoridad a la libre iniciativa, y se siente cautivado por el milagro y el misterio como alimentos de la imaginación. «Esta visión del paraíso artificial es premonitoria de cierto tipo de sociedades contemporáneas totalitarias, y en tal sentido —así como en otros más— Dostoyevski puede ser considerado como un profeta», escribía Serrano Poncela.⁶ Sin embargo, Sender, frente

otro jueves, México, Aguilar, 1969. El texto había aparecido por primera vez como colaboración en *Política*, Caracas, 1966.

⁵ Fiodor M. DOSTOYEVSKI, *Obras Completas*, 3 vols., Madrid, Aguilar, 1964, 8ª ed. *Los hermanos Karamasovi* (sic), en vol. III, pp. 7-596. Las citas se harán por esta edición, indicando entre paréntesis página y columna. Por razón de límites nos ceñiremos sólo a esta novela. Para contrastar la exactitud de la traducción de Cansinos, puede consultarse la de Augusto Vidal, Barcelona, Bruguera («Libro Amigo»), 1979.

⁶ S. SERRANO PONCELA, *La literatura occidental*, Caracas, Universidad Central de Venezuela («Ed. de la Biblioteca», 40), 1971, pp. 537-538. Es curioso señalar la coincidencia con el artí-

al beso de Jesús al Inquisidor por toda respuesta, escribe un discurso de réplica, creación propia donde se perciben ecos de la *Meditación sobre Cristo*,⁷ y altera levemente el final.

Esta historia provoca la siguiente reacción del pequeño de los Karamázov: «no puede haber un personaje tan fantástico como tu inquisidor. ¿Qué es eso de tomar sobre sí los pecados de los hombres? ¿Quiénes son esos guardadores de secretos que cargan con esa maldición por la felicidad de las gentes? ¿Cuándo se ha visto eso? Conoces a los jesuitas, de ellos se habla mal, pero ¿son éstos a los que tú te refieres?» (215 a). Lo que nos recuerda de inmediato lo que espeta Ramiro Vallemediano —«lo único respetable es ese pobre hombre de las manos espantosas que nada pide a cambio de recibir y acumular sobre su conciencia las claudicaciones, los terrores nocturnos, los crímenes de todos»— al jesuita padre Anglada en *El verdugo afable*.⁸ En esta conversación —clave a nuestro juicio para la comprensión de la obra— Ramiro censura la violencia e hipocresía de una sociedad que necesita del verdugo para mantener su orden, al tiempo que lo desprecia; mientras que el sacerdote le presenta el mal como algo inevitable e inherente a la naturaleza humana. Tanto los argumentos del padre Anglada como los de Ramiro los hallaremos en la *Parábola de Jesús y el Inquisidor* de Sender, por lo que —excepción hecha de los añadidos senderianos— podemos afirmar que ya están contenidos en *El gran Inquisidor* de Dostoyevski.

Antes de pasar adelante en cuestiones temáticas, me detendré brevemente en este personaje: el padre Anglada S. J. Se trata de un sacerdote anciano, con fama de santo y sabio, que vive en la residencia que tienen los jesuitas en Chamartín de la Rosa, en las afueras de Madrid según la novela, y que apenas recibe en su celda a unos pocos a causa de su enfermedad. El paralelismo con el *stárets* Zósima —guía espiritual de Alexei Karamázov— está servido: anciano y enfermo sacerdote de vida retirada con fama de santo y sabio. Pero hay aún otros detalles que llaman la atención. El primero es la actitud de Zósima ante Dimitri Karamázov y la bendición del padre Anglada a Ramiro. Y cuando Alexei Karamázov inicia el relato de la vida de Zósima y escribe: «Nací en un remoto gobierno del norte, en la ciudad de V[...]» (234a), recuerda el inicio del relato de Ramiro, el verdugo: «dijo que había nacido en una provincia del norte [...]» (30). Por otro lado, según señalaba Rubia Barcia,⁹ parece ser que el padre

culo de Sender «Las profecías de Dostoyevski», de la serie *Los libros y los días*, 5 de febrero de 1962. Y en *Tres ejemplos de amor y una teoría*, cit., en n. 2 dice: «es sorprendente la agudeza con que vio en el *Diario de un escritor* el futuro próximo de su patria, incluida la revolución de 1917».

⁷ Fiodor M. DOSTOYEVSKI, *Meditación sobre Cristo*, en *Obras Completas III*, cit., pp. 1628-1630.

⁸ Ramón J. SENDER, *El verdugo afable*, México, Aguilar («Novela Nueva»), 1970, p. 290.

⁹ José RUBIA BARCIA, «Réquiem por Ramón J. Sender», en *Destierros aragoneses, II. El exilio del siglo XIX y la Guerra Civil*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988, p. 127.

EL LUGAR DE SENDER

Anglada tiene un remoto antecedente histórico: el padre Pedro S. de Anglada, agustino del siglo XVII, coetáneo de Miguel de Molinos y que entre otros cargos llegó a desempeñar el de Calificador del Consejo de la Suprema Inquisición. Si añadimos que hacia el final de *El verdugo afable* Ramiro dice a nuestro novelista que el padre Anglada «Tiene más de noventa años» (369) y que el Inquisidor era «un anciano de cerca de noventa años», nos hallaremos ante un número significativo de elementos que confluyen en la creación del personaje, suficientes si tenemos en cuenta los procedimientos constructivos de Sender, que aprovecha y sincretiza toda clase de materiales (biográficos, históricos, lecturas, etc.) haciendo uso de lo que él llama la «memoria selectiva».¹⁰

La presencia de Dostoyevski penetra toda la novela ya que se basa —como hemos apuntado antes— en una semejante consideración del problema de la culpa y de la expiación, que son tema constante e irrenunciable del atormentado novelista ruso. Así, las palabras del padre Anglada «Quizá Dios le había enviado a Ramiro para turbarle y confundirle antes de su muerte, para mostrarle a un hombre inocente en medio de sus crímenes, de unos crímenes que no eran suyos y que, sin embargo, hacía suyos y quería expiar» (296) nos retrotraen a la actitud del *stárets* Zósima al postrarse ante Dimitri Karamázov, el cual mucho más adelante le dirá a Aliosha: «¿Por qué yo tuve en aquella ocasión aquel sueño de la criaturita? ¿Por qué es pobre la criatura? ¡Esta fue para mí una profecía en aquel momento! ¡Por la criatura iré! ¡Porque todos somos culpables para con todos! ¡Para con todas las criaturitas, porque hay niños pequeños y niños grandes! ¡Todos... criaturas! Por todos iré allá, porque es preciso que alguno vaya allá por todos» (459b), repitiendo y resumiendo lo expresado en pasajes anteriores,¹¹ lo que, por otra parte, resuena en las palabras de Jesús al Inquisidor en la *Parábola* senderiana: «tú amas a los hombres y por eso aceptas sobre tu conciencia sus pecados y sus crímenes» (107).

Por su parte Ramiro se indigna ante la propuesta del padre Anglada de quedarse en el convento porque le parece «un buen negocio en condiciones fraudulentas. Como si me dijera: “no seas tonto, yo conozco un truco magnífico. Sálvate como me he salvado yo”» (287). Y añade: «La felicidad terrena y, si es posible, la otra, la celestial. Por de pronto, la inmediata, que no falla. Hay en ustedes [...] una satisfacción de sí mismos demasiado sospechosa» (288), palabras que transmiten una reprobación semejante a la del cínico y borracho Fiodor Karamázov: «Ustedes se refugian aquí a comer coles y se creen justos. Gobios comen, un gobio diario, y piensan con gobios comprar a Dios» (75b). Y añade un poco más adelante: «Padres frailes, ¿por qué ayunan ustedes? ¿Porque esperan por ello una recom-

¹⁰ Marcelino PEÑUELAS, *Conversaciones...*, cit., p. 104.

¹¹ Nos referimos especialmente a pasajes de la parte II, libro VIII, cap. VI, y libro IX, cap. VIII (el sueño de Mítia).

pensa en los cielos? ¡Porque por semejante recompensa también ayunaría yo! No, santo monje, condúctete bien en la vida, sé útil a la sociedad en vez de encerrarte en un monasterio, donde tienes el pan seguro, y sin aguardar recompensa allá arriba... Eso ya es más difícil» (87a).

Si volvemos a la *Parábola*, hallaremos que Jesús en su respuesta al Inquisidor explicita y define la idea de *la esfera* como concepto metafísico y moral, lo que nos remonta de inmediato a una de las obras consideradas clave en el desarrollo del pensamiento senderiano, *La esfera*. Las recurrencias sobre la dicotomía temática «Culpa/Inocencia» son muy abundantes y podrían buscarse nuevos paralelismos al respecto. Pero prefiero señalar un pequeño detalle que, por más concreto, apunta más directamente a los *Karamázov*. Se trata de un pasaje del capítulo II de *Proverbio de la muerte*¹² suprimido en las versiones posteriores. En él, Federico Sailsa, partiendo de esta afirmación: «Nuestros ganglios son capaces de aprobar la antropofagia sin escándalo...» (56), construye un discurso en el que parece querer responder al planteamiento de Iván Karamázov de que «la inmoralidad absoluta es el resultado ineluctable de la ausencia de la fe religiosa tradicional», según Palley.¹³ Si hemos señalado el punto de partida del discurso de Sailsa, es porque se trata del momento álgido de la retórica de Iván: «si hay y hubo antes de ahora amor en la tierra, no es debido a ninguna ley natural, sino tan sólo a que los hombres creen en la otra vida. [...] hasta el punto de que si extirpáis al género humano su fe en la inmortalidad, [...], todo estará permitido, hasta la antropofagia». En síntesis, «No hay buenas acciones si no hay inmortalidad» (71b-72a). Porque, como afirma Palley, «un vago sentimiento de culpa y el complejo expiatorio de Dostoyevski, son veneros que corren a lo largo de las páginas a veces oscuras de *La esfera*» (92), a lo que suma un cierto paralelismo entre el viaje expiatorio de Dimitri Karamázov y Grushenka con la escena final de la novela, en la que Sailsa y Christel se alejan hacia el bosque.

Ese mismo venero que recorre *La esfera* por entero subyace también como uno de los componentes ideológicos de *El rey y la reina*¹⁴ transferidos a sus personajes centrales. Así, mientras escucha a Rómulo, la duquesa reflexiona: «Es un criminal, pero hay en él cierta inocencia. Soy yo tan culpable como él de la muerte del duque. Y, sin embargo, soy al mismo tiempo inocente también. Pero si todos somos inocentes, ¿de dónde viene el crimen? ¿Quién lo fragua y dónde y para qué?» (97; el subrayado es nuestro), donde

¹² Ramón J. SENDER, *Proverbio de la muerte*, México, Quetzal, 1939. Reelaborada considerablemente, se reedita ya como *La esfera*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1947. Y con nuevos retoques, Madrid, Aguilar, 1969.

¹³ Julián PALLEY, *El laberinto y la esfera*, Madrid, Insula, 1978, cap. IV: «Vuelta a *La esfera*, de Sender», p. 91. Trad. de F. CARRASQUER.

¹⁴ Ramón J. SENDER, *El rey y la reina*, Buenos Aires, Jackson, 1949. Cito por Barcelona, Destino («Áncora y Delfín», 341), 1994, 4ª ed.

EL LUGAR DE SENDER

se plantea que nadie puede juzgar a otro sin ser consciente de que quizá es más culpable por ese mismo crimen.¹⁵

Sin embargo, no se agotan las posibilidades de relación en el tratamiento de la dicotomía Culpa/Inocencia ni en el *complejo expiatorio*. Ramiro Vallemediano, como consecuencia de su trato con los anarquistas, reflexiona así:

En cuanto a las doctrinas anarquistas, le parecían hermanas de las de Jesús, con la diferencia de que los cristianos tenían una filosofía más completa, una verdadera metafísica, y los anarquistas eran en cambio más generosos porque no esperaban premio alguno en la otra vida. Las dos doctrinas habían proclamado la fraternidad universal y habían sembrado el camino de su fraternidad de víctimas inocentes. (166)

La idea de la semejanza entre el anarquismo y el cristianismo también la hallamos en la anécdota que cuenta Miúsov a propósito de lo que le confió un policía político parisino: no temen a los socialistas ni a los anarquistas, pero hay entre ellos «unos cuantos individuos particulares. Éstos creen en Dios y son cristianos y, al mismo tiempo, socialistas. Pues éstos son los que más temor nos inspiran: ¡son una gente terrible! El socialista cristiano es más tremendo que el socialista ateo» (69b). Esto, que parecería reforzar el pensamiento de Ramiro, es, sin embargo, contundentemente rebatido por Iván Karamázov: «el liberalismo europeo y hasta nuestro diletantismo liberal ruso, con frecuencia y desde hace ya tiempo, viene confundiendo los fines concretos del socialismo con los del cristianismo. Esta extravagante conclusión es, sin duda, un rasgo característico. Por lo demás, socialismo y cristianismo los confunden, por lo visto, no sólo los liberales y los diletantí, sino también los gendarmes» (71a). Aquel pensamiento de Ramiro nace de su paso por los ambientes anarquistas de Madrid, los mismos que se recrean en *Siete domingos rojos*,¹⁶ donde también hallamos alguna referencia a la relación anarquismo/religión.¹⁷ Pero es que hacia el final de la novela acompañamos a Samar en una amarga reflexión sobre la libertad. Ésta sólo es accesible a quien, resueltas las incógnitas de lo eterno, es un esclavo alienado y carente de responsabilidad. Si además le proporcionan el alimento y lo embriagan de ilusión y de esperanza de vida eterna, es el único que puede sentirse libre porque ya no padece angustia. Y añade: «Es admirable la actitud de los arzobispos, de los cardenales, de los papas que sostienen la fe y que, naturalmente, no creen en Dios. [...] Y la

¹⁵ Fiodor M. DOSTOYEVSKI, *Los hermanos Karamázovi*, en *Obras Completas III*, cit., parte II, libro VI, cap. III: «De la plática y doctrina del *stárets* Zósima», p. 260b.

¹⁶ Ramón J. SENDER, *Siete domingos rojos*, Barcelona, Balagué, 1932. Cito por esta edición y no por la 2ª ed., corregida, Buenos Aires, Proyección, 1970, en cuyo «Prólogo» ya dice el autor que «si alguien quiere acordarse de mí en el futuro, sean estas últimas ediciones las que tome en consideración. Pero si no es así, estará en su derecho y a mí no me importa gran cosa».

¹⁷ Pueden verse algunos comentarios en las pp. 135, 162 y 167.

alta Iglesia que no cree en Dios da la felicidad en el nombre de Dios a millones de seres libres, auténticamente libres» (412-413). Cuando Samar dice que no creen en Dios, no hace sino repetir el juicio de Alexei Karamázov sobre *El gran Inquisidor*: «¡Tu inquisidor no cree en Dios: ése es todo su secreto!» (215b). Lo que no es de extrañar, porque en esas páginas Sender ya resume uno de los temas centrales del cuento dostoyevskiano y nos anticipa un embrión de lo que será muchos años más tarde la segunda parte de la *Parábola de Jesús y el Inquisidor*: la irrelevancia del hecho histórico del Gólgota, pues se puede levantar una doctrina tomando como base cualquier otro sacrificio. Y más adelante en una secuencia onírica Lucas Samar se dirigirá a unas masas amorfas para decir: «Os odio a todos. Os odio y os desprecio. Por la imbecilidad de vuestra mirada, por la insuficiencia de vuestras pasiones, por vuestras dudas y por vuestras convicciones. Pero sabría haceros felices como nadie, imbéciles» (468). Por otra parte el discurso discontinuo de Lucas Samar acerca de la libertad como sentimiento y no como idea viene a coincidir también en sus grandes líneas con el discurso dostoyevskiano de Iván Karamázov, al señalar que no es concebible fuera de los credos religiosos: «La religión me da la libertad al decirme que nada hay perfecto en el ser humano, [...] Dios, la perfección suma y la suma clemencia, ha de juzgarme no con su rigor sino con su sabiduría y dar la libertad y la felicidad eterna a mi alma. Y los que me lo dicen y me convencen no creen en Dios» (414). Como el Inquisidor que, sin creer en Dios, absuelve a su rebaño y le da libertad y normas para conducirse y, si peca, le perdona en nombre de un Dios en el que no cree. Las coincidencias podemos rastrearlas en *Siete domingos rojos* también referidas a temas como el asesinato: «el que mata ya ha perdido el reposo, el equilibrio interior. Irá muriendo también en las sombras y el asco de sí mismo le cerrará, al final los ojos» (407-408), como pierde el equilibrio y se consume «El visitante misterioso» (245-253) que visita al *stárets* Zósima y que muere consumido por la contemplación de su propio crimen. Y aún podríamos añadir la relación con el Raskolnikov de *Crimen y castigo*, como sugería Cansinos Assens en la serie de artículos que dedicó a la «novela social» con motivo de la aparición de *Siete domingos rojos*.¹⁸

Tras esta enumeración de coincidencias tomando como base una sola obra de Dostoyevski y sólo unas pocas de Sender, creemos poder afirmar que la presencia de aquél en el pensamiento literario senderiano es un hecho digno de consideración tanto por la importancia de los temas como por la persistencia temporal de la misma (de 1932, *Siete domingos rojos*, a 1966, *Parábola de Jesús y el Inquisidor*). No es mi pretensión en tan breve espacio abordar esta cuestión en toda su amplitud y profundidad, sino

¹⁸ Rafael CANSINOS ASSENS, «Ramón J. Sender y la novela social», en *Ramón J. Sender In memoriam. Antología crítica*, Zaragoza, Diputación General de Aragón et al., 1983, pp. 37-56. Se trata de una serie de seis artículos aparecidos en *La Libertad* en enero-febrero de 1933, de muy interesante lectura.

plantear la necesidad de una más detenida revisión de la influencia de Dostoyevski en Sender, aspecto que hasta ahora —según mi información— no se ha tratado más que tangencialmente. El hecho de que Sender hable de Dostoyevski de pasada y hasta con cierta ligereza no es indicio de nada, pues parece ser hábito arraigado en nuestro escritor el juego de despistar a lectores y críticos en torno a preferencias, afinidades y fuentes, llegando en algunos casos a negar graciosamente la evidencia,¹⁹ en una especie de ocultación gracianesca, o quizá responda a la resolución que se daba en las tertulias de los años treinta al problema de la originalidad y que tan donosamente recogía Eduardo Dieste: «El robo en literatura no es delito si va seguido de asesinato».²⁰

Por otro lado al tratarse de dos escritores con profundas preocupaciones morales, metafísicas y religiosas, las coincidencias temáticas y el aprovechamiento de otros elementos por parte de Sender no debe sorprender en absoluto. Este estudio se convertiría a su vez en una nueva vía de asedio a algunos problemas centrales de nuestro escritor, comenzando por la dicotomía temática ya reseñada —culpa/inocencia—, que se extiende a lo largo y ancho de su producción como se extiende también a toda la obra de Dostoyevski. Pero hay también otros, como el problema de la libertad. O la temática religiosa abordada desde una doble vertiente: la religión como vivencia y lo que representa la Iglesia en relación con la sociedad humana. Sin olvidar el aprovechamiento de elementos constructivos.

Pero además se trata de una componente que contribuye a situar a Sender dentro de las corrientes del «pensamiento literario» de su época, más concretamente dentro de lo que Albérès denomina la novela de la «condición humana», donde la fórmula permanece «dostoyevskiana»; puesto que no hay ningún cambio en la estructura más superficial de la novela, sino un profundo cambio en la visión del hombre, concebido sobre todo como un animal metafísico,²¹ que es lo que hallamos en *La esfera*, novela existencial de raíz schopenhaueriana.²²

Para terminar quisiera dejar claro que la búsqueda de las fuentes y el establecimiento de coincidencias temáticas y formales es un intento de clarificar cuáles son las vías del pensamiento y del arte literario seguidas por Sender al abordar idénticos temas y problemas, lo cual en su caso des-

¹⁹ Es característica en este sentido la negación del uso de *Vida de Pedro Saputo* como falsilla inicial en la construcción de *El verdugo afable*. V. Gemma MAÑÁ y Luis A. ESTEVE, «Vida de Pedro Saputo, de Braulio Foz, y la construcción de *El verdugo afable*, de R. J. Sender», en *Homenaje a José Manuel Blecua*, Huesca, IEA, 1986, pp. 93-120.

²⁰ Eduardo DIESTE, *Obra selecta. Cuentos, Teatro y Teoría estética*, Barcelona, Anthropos («Memoria Rota», 10), 1987, p. 119. Prólogos de C. GURMÉNDEZ y Rafael DIESTE.

²¹ R.-M. ALBÉRÈS, *Historia de la novela moderna*, México, UTEHA («Biblioteca de Síntesis Histórica», 143), 1966, trad. y apéndice «La novela hispanoamericana» por Fernando ALEGRIA, p. 203.

²² V. Shermann E. EOFF, *El pensamiento moderno y la novela española*, Barcelona, Seix Barral («Biblioteca Breve», 206), 1965, p. 249.

pierta un mayor interés por esa socarrona actitud de ocultamiento antes comentada. Cuando, sin embargo, afirmaba sin ambages: «Yo tengo, eso sí, una memoria selectiva bastante buena. Cuando tú me oyes contar alguna cosa del día anterior, o hace un año, o en la infancia, ¿verdad?... cuando hablamos, ¿no?, tú verás que la cuento con gran eficacia [...]. Una memoria selectiva un poco más fuerte de lo ordinario que organiza los materiales de la experiencia vital de uno, y los organiza de un modo instintivo, pero con una intención muy concreta y frecuentemente negativa».²³ Pero al enfrentarnos con su obra nos inclinamos a pensar que esa «experiencia vital» no son sólo acontecimientos externos, sino que sus lecturas se incorporan a esa experiencia vital como lo cuenta en *Crónica del alba*: «Otra cosa extraña hice en la cárcel: leí teología mística y teosofía. En la biblioteca había toda clase de libros menos los de Marx o Bakunin. La teología y la teosofía me dieron la impresión de ser algo así como la anarquía de lo absoluto. Era más que divertido. Era orgiástico, especialmente los días de viento en el alero».²⁴ Sus lecturas no son simple formación intelectual académica o autodidacta, sino una gozosa experiencia vital que como muchas otras, algunas muy dolorosas, se incorpora a ese acervo del que irá extrayendo parte de su materia prima novelesca.

²³ Marcelino C. PEÑUELAS, *Conversaciones...*, pp. 104-105.

²⁴ Ramón J. SENDER, *Crónica del alba, III. Los términos del presagio*, Barcelona, Delos-Aymá («Biblioteca Literaria»), 1966, p. 121.