

MODERNIZACIÓN RELIGIOSA Y CUESTIÓN SOCIAL EN EMILIA PARDO BAZÁN*

María Rosa Saurín de la Iglesia

(UNIVERSITÀ DI URBINO)

No es insólito que el historiador, en su deseo de perfilar una imagen real pero de rasgos mal definidos, se halle obligado a construir sobre el vacío, a partir de la ausencia o del hueco que deja un fenómeno dado. Esto es particularmente cierto cuando se intenta definir la postura de Emilia Pardo Bazán ante la modernización católica de principios del siglo XX. Y no deja de ser chocante, tanto por ser ella perspicaz observadora de una época y una sociedad (amén de formidable polemista), como por ser tan áspero entonces el conflicto entre modernidad y tradición confesional. Así es que si algo de eso se trasluce en su narrativa es más bien de soslayo y como si con tal retraimiento la escritora quisiese insinuar que su condición de hija fiel de la Iglesia pesaba más que su espíritu crítico hacia la reverenciada institución. Contribuye a confirmar esta sensación la constante tendencia de Pardo Bazán a exteriorizar fidelidad a ultranza a los dictados de la autoridad religiosa. Pero, aun así, no faltan en otros escritos señales explícitas de una indudable atracción hacia el modernismo, indicios que el buen entendedor localiza sin dificultad, salpicadas aquí y allá.

No sería por cierto la vinculación al dogma lo que apartase a espíritu tan vivaz de manifestar curiosidad y simpatía hacia los progresos de la ciencia o hacia las implicaciones políticas del fenómeno religioso, aunque lo hiciera manteniéndose a respetuosa distancia de cualquier actitud sospechosa. Así, por ejemplo, se aproxima precozmente al debate darwinista para terciar con comedimiento en la polémica, como si quisiera poder probarse ante todo a sí misma y en segundo término a su público la posibilidad de conciliar ciencia y religión. Del arrojo con que se estrena en ese campo son deudoras varias

* Versión española realizada y revisada por la autora del texto originalmente publicado en italiano en *Il Modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti del Convegno internazionale di Urbino*, a cura di A. Botti e R. Cerrato, Quattroventi, Urbino, 2000, pp. 443-462.

colaboraciones a *La Ciencia Cristiana* de 1877¹. Su admiración hacia el Padre Secchi, a quien se remite explícitamente como fuente de segura ortodoxia y valor científico², la ponía en aquella ocasión al abrigo de posibles críticas y confortaba al mismo tiempo a lectores timoratos ante la eventualidad de arriesgadas transgresiones. Parece como si para la briosa escritora novel en busca de notoriedad a todo trance, la noción positivista de ciencia no llegase en ningún caso a entrar en pugna con la religión. Y así, aunque también muy pronto (desde principios de los años ochenta) la encontramos engolfada en el estudio de la teología española renacentista³, el alcance y las aristas de esas inquietudes quedarán notablemente recortados cuando por fin las dé a conocer en la *Revista de España*. De entonces en adelante rehuirá cualquier ocasión de ocuparse de materias vidriosas, lindantes con el entredicho, para preferir la estricta observancia a los dictados de Roma. En una palabra, fuera del campo puramente estético ninguna postura crítica la distinguirá en lo sucesivo.

Si esa es la tónica general de sus ensayos, las novelas suelen dejar de lado adrede la problemática más agria del momento, sin que el enfrentamiento entre clericalismo y anticlericalismo –que había encontrado en Galdós excelente retratista– se trasluzca en ellas sino apenas como destello o trazo indispensable para completar una semblanza, jamás como ingrediente principal. Aquella galería de retratos del hombre nuevo que el novelista canario iba trazando en algunas de sus novelas más representativas no tiene *pendant* en Doña Emilia, por más que entre los propósitos explícitos de su estética se contase el de registrar la realidad como fiel notario naturalista. Y eso no tanto porque el material humano que observaba no le brindase figuras significativas sino más bien por la decidida intención de la escritora de mantenerse alejada de implicaciones comprometedoras. Un ejemplo: el análisis implacable de que se enorgullecía la estética naturalista por ella profesada en sus primeros tiempos la lleva a observar al clero rural de su tierra, sumergido, igual que sus feligreses, en un ambiente de rudeza y abyección que condicionaba su comportamiento. Son varias las narraciones donde la autora demuestra no arredrarse ante las flaquezas que triunfaban

¹ Cfr. C. Bravo Villasante, *Vida y obra de Emilia Pardo Bazán*, EMESA, Madrid, 1973, p. 30.

² Cfr. *Revista de Galicia*, I, n° 4, 25.III.1880, p. 31.

³ Cfr. carta a Menéndez Pelayo, 16.VI.1881, apud Bravo Villasante, op. cit., pp. 73 y 75.

arrolladoras en la vida cotidiana del clero bastardeando su misión evangélica. En tales casos, un denso velo de baja humanidad esclaviza a imperativos del todo terrenales al personaje eclesiástico. Frecuentes son también en sus páginas los clérigos trabucaires, trasunto de los empedernidos integristas que pululaban por Galicia nutriéndose del “Siglo Futuro”; rara vez, en cambio, los curas salidos de su pluma logran redimirse con una muerte heroica, como el de *La ganadera*⁴.

Y sin embargo, la sociedad española de fin de siglo no era siempre tan retrógrada ni tan impermeable a alternativas novedosas como la que se vislumbra en esos relatos. De la riquísima problemática presente por aquel tiempo en la Iglesia española quedan significativos indicios, de los que se desprende la generalizada exigencia por los pagos nacionales de una revisión del fenómeno religioso. Esa actitud aparece quintaesenciada de un lado en las inquietudes científicas del Padre Arinterro y del otro en el penetrante examen de conciencia del canónigo Arboleya, cada uno de los cuales expresó a su manera el esencial dinamismo del catolicismo⁵. Fuera de los círculos eclesiásticos también entre los laicos españoles de fin de siglo, incluso entre los conservadores, se registra una sensibilidad teñida de simpatía hacia los matices más reformistas de la religión⁶. Perfectamente al tanto de todo ello, la Condesa, que por sus arranques estéticos rozaba ya la heterodoxia, se niega a ser tildada de lo mismo en el sentido recto del término y, aunque siempre alerta a las incitaciones intelectuales de la modernidad, no permite que la materia novelesca se le escape de las manos contagiándose de las tensiones del ambiente; de manera que aquel gusto experimental que solía guiarla cuando actuaba “en novelista” jamás llega a desatar su creatividad inspirándose en actitudes vitales y en opiniones de vibrante actualidad que, en la encrucijada del siglo XIX al XX, resultaban un tanto desazonantes para buena parte de la sociedad española.

No se trata, pues, de insensibilidad hacia los problemas que la rodean ni

⁴ Cfr. M. R. Saurín de la Iglesia, “¿Una Historia naturalista? La Galicia de la Pardo Bazán”, en *Del despotismo ilustrado al liberalismo triunfante. Estudios de historia de Galicia*, Ediciós do Castro, Sada-A Coruña, 1993, pp. 314-315.

⁵ Cfr. A. Botti, *La Spagna e la crisi modernista*, Morcelliana, Brescia, 1987; E. Martínez, “El testimonio espiritual de Maximiliano Arboleya”, en *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, enero-abril 1970, pp. 19-28; M. Arboleya, *La misión social del clero*, Oviedo, 1901, 2ª ed.

⁶ Estudia la acogida a la *Rerum novarum* entre intelectuales y eclesiásticos F. Montero García, *El primer catolicismo social y la Rerum novarum (1889-1902)*, C.S.I.C., Madrid, 1983.

de indiferencia a registros esenciales del mundo en que vivía. Por lo demás, la crítica de estos últimos años ha insistido en la religiosidad soterrada a lo largo de su obra⁷, si bien la discrepancia sobre este punto de algunos contemporáneos que la conocían a fondo dé mucho que pensar en cuanto al meollo de la cuestión. *Clarín*, por ejemplo, más o menos benévolo según las tornas, se mostraba del todo escéptico en cuanto al alcance y significado de la presunta religiosidad de Doña Emilia⁸, y Giner de los Ríos, con toda la afectuosa estima que profesaba a su joven amiga, no dudaba en compartir ese juicio. Con gracia pero sin pelos en la lengua comentaba éste con el asturiano el temple espiritual de la escritora coruñesa: “¡Hablar usted de cosas religiosas con nuestra Emilia Pardo Bazán! ¿Estaba usted empecatado? Esta mujer excepcional tiene una *bonhomie* de lo más cordial y agradable, pero carece en absoluto –hasta donde cabe en ser humano– de la nota religiosa”⁹. La fina penetración de Giner aquilataría todavía más añadiendo que Doña Emilia, por carecer de la fe del carbonero tanto como de la racional “las sustituye con la emoción estética o, acaso hablando con más exactitud, con el gusto intelectual y la afición ingeniosa a la observación de lo real y pintoresco. Su catolicismo (aparte de lo que tiene de *bonne compagnie* y persona de la sociedad *comme il faut*, que la pondría de piecitos en la calle si la dijese que no cree en la Saleta) es primo hermano de la religiosidad de Castelar: la catedral, la vidriera, el incienso, el órgano, los bordados, los cuadros *e tutti quanti*. Sólo que Castelar disfruta a lo romántico, de la cosa en sí, y Emilia a lo naturalista, de lo pintoresco, lo característico”¹⁰.

Los dos mostraban, en substancia, haber captado la idiosincrasia de la escritora gallega ya que, como ella misma subraya en el prólogo a sus *Cuentos sacro-profanos*, lo que predomina en sus narraciones es “una

⁷ Cfr. R. Hilton, “Pardo Bazán, Neocatholicism and Christian Socialism”, en *The Americas*, 1954, XI, pp. 3-18; M. R. Delgado Sister, *E. Pardo Bazán novelista católica*, tesis doctoral defendida en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, resumida en “Revista de la Universidad de Madrid”, 1965, XIV, n° 54-56, pp. 203-204; M. J. D. Hemingway, “The Religious Content of Pardo Bazán’s *Sirena Negra*”, en *Bulletin of Hispanic Studies*, oct. 1972, n° 4, XLIX, pp. 369-382; D. F. Brown, *The Catholic Naturalism of E. Pardo Bazán*, University of North Carolina, Chapel Hill, 1975; F. Pérez Gutiérrez, *El problema religioso en la generación de 1868*, Taurus, Madrid, 1975, pp. 339-378; C. Feal, “Religión y feminismo en la obra de E. Pardo Bazán”, en *Homenaje a Juan López-Morillas*, Castalia, Madrid, 1982, pp. 191-207.

⁸ Cfr. Y. Lissorges, *La pensée philosophique et religieuse de Leopoldo Alas (Clarín) 1875-1901*, Editions du C.N.R.S., Paris, 1938, p. 107.

⁹ Francisco Giner a Leopoldo Alas, 6.I.1888, en “Del epistolario de D. Francisco”, en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, L, 1926, pp. 57-58.

¹⁰ *Ibid.*

imaginación católica, fuertemente solicitada por la dramática belleza de los problemas de la conciencia y de lo suprasensible, y una razón penetrada de que hay otra vida, de que somos más que barro, y de que no todo acaba aquí". Por eso para ambos no resultaba exagerado considerar el elemento religioso en la Pardo Bazán pura escenografía a lo Chateaubriand, decorativa exterioridad más que sentida aproximación a lo trascendental. Ciertamente es que temperamento y educación pueden contribuir a explicar la escasa problematización de su concepto de lo divino, su representación de la religión entendida como sistema de fuerzas o vínculos sociales, sin rastro apenas de la íntima zozobra de quien busca un Dios personal, e incluso su adhesión al consolador ritualismo de la mitología y la liturgia cristiana, eficaz desahogo de efusiones afectivas. Sin negar nada de eso, ella misma declaraba: "No negaré que experimento en grado altísimo la necesidad religiosa [...] Llegan días en que necesito iglesia, como necesitaría, en lo material, el agua para la sed"¹¹.

Partiendo de tales presupuestos, su narrativa no llega a convertirse del todo en aquel archivo viviente de su época que ella admiraba tanto allende los Pirineos, donde "las utopías comunistas, las extravagancias falansterianas, hasta los lúgubres resplandores del petróleo, quedarán archivados en las páginas febriles de la moderna francesa ..." ¹². Lo que atestigua más bien es el patético esfuerzo con que la escritora, firme en su conservadurismo, pugnaba por resolver la religiosidad más acendrada ya fuera en una práctica de virtudes atemporales, ya en una fuga mística del mundo. Valga como ejemplo de lo primero *Una cristiana*, mientras que, en la última etapa, la libre aparición del tema religioso desemboca en pura hagiografía y roza los linderos del misticismo: así en *Dulce dueño*, que señala la progresión desde el amor humano al divino como un refugio contra la batalla de la vida, todo ello envuelto en una convencional escenografía toledana, ambientando la narración en la ciudad del espíritu recién descubierta por la sensibilidad krausista. Pero en la trayectoria narrativa de la Condesa esa etapa señalará un repliegue, tras haber insinuado en *La prueba* la vigencia del catolicismo nacional más castizo y tras haber agotado otros registros. En todo caso, el matiz predominante en ese *exploit* místico no remite a renovación alguna, a lo Tolstoy, sino más bien a la doctrina de Santa Teresa y San Juan de

¹¹ Cit. por J. Paredes Núñez en su "Estudio preliminar" a E. Pardo Bazán, *Cuentos completos*, Fundación Barrié de la Maza, La Coruña, 1990, I, p. 18.

¹² E. Pardo Bazán, "La novela archivo de la sociedad. Estudios de literatura contemporánea. Galdós", en *Revista de Galicia*, I, nº 20, 25.X.1880, p. 351.

la Cruz, bien conocida de atrás y aplicada ahora según su más clásica interpretación¹³.

El interés que le merecía la modernización cristiana prefiere exteriorizarlo Doña Emilia en ámbito crítico y, aun así, con no poca cautela, actitud más que explicable dada la resistencia del catolicismo oficial español al *aggiornamento* de León XIII¹⁴. Que el terreno era resbaladizo lo prueba el tono de algunas reseñas y comentarios aparecidos en revistas de la época en las que nuestra escritora intervenía más o menos activamente¹⁵. Pero la clave de ese distanciamiento quizá radique además no sólo en una calculada prudencia sino también en una *pruderie* muy de la época, del mismo origen que el desagrado de Giner hacia los retratos krausistas de Galdós, es decir, hacia la idea de intimidad que se resiste a ser violada. A eso apunta algún comentario de Doña Emilia que puede ayudarnos a comprender por qué rehuye este tema en sus novelas: "(...) hay a mi ver un pudor del espíritu, sentimiento noble y casto que impide rasgar el velo de las conciencias. Las personas consideradas rehuyen hablar de religión" como "cosa de mal gusto"¹⁶. Como telón de fondo de todo ello –no hay que olvidarlo– está la simbiosis típicamente hispánica que hasta entonces había hecho bandera política de lo religioso, terreno minado que valía más soslayar aunque eso significase marrar –¡jella, siempre à *la page*!– un objetivo importante de la moderna narrativa.

Aunque rehuyendo, pues, el delicado tema de las relaciones entre la institución eclesiástica y el presente, cosa que en el crispado ambiente de la Restauración sólo podía acarrearle juicios negativos, no por eso deja Doña Emilia de mostrarse interesada por sus aspectos más concretos. Y así, sin aludir abiertamente a aquellas cuestiones de convivencia nacional que desvelaban a todo español consciente –esto es, la presión ideológica de la Iglesia, con aspectos tan burdamente terrenales que no retrocedían siquiera ante la

¹³ Cfr. N. Clémessy, *Emilia Pardo Bazán como novelista*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1981, p. 680.

¹⁴ Cfr. V. Cárcel Ortí, "La Iglesia en España durante el Pontificado de León XIII", en *Historia de la Iglesia*, Fliche-Martín, Valencia, 1974, XXV, pp. 535-583. La publicación de la *Rerum novarum* en ciertas diócesis sólo en latín ¿qué otra cosa podía reflejar sino hostilidad apenas disfrazada?: cfr. Montero García, op. cit., p. 165.

¹⁵ Interesa, por ejemplo, una reseña a *La fe*, de Palacio Valdés, en *Nuevo Teatro Crítico*, II, enero 1892, pp. 71-85; v. también el comentario de F. Araújo a Fogazzaro en *La España Moderna*, II, enero 1899, n° 121, pp. 165-170.

¹⁶ Bien expresivos son los comentarios sobre el Congreso de librepensadores, en *Nuevo Teatro Crítico*, II, octubre 1892, n° 22, p. 100.

certeza de transformar en campo de batalla la piel de toro—, su preocupación por la sociedad presente la lleva a hacer hincapié en otros aspectos de la espiritualidad que afectaban de distinta manera a la existencia cotidiana. Será el efecto de lo religioso en la sociedad lo que le sirva en principio como piedra de toque para acercarse al problema magno del fin de siglo, esto es, la cuestión social. En la atormentada España de la Restauración, mientras se acentuaba el confesionalismo por obra de los ultras de Alejandro Pidal¹⁷ y la escalada de los partidos proletarios apuntaba a la destrucción o a la conquista del Estado, cobra así particular relieve la postura de Pardo Bazán frente a la dimensión social y política del catolicismo¹⁸. Ocuparse de cuestiones tales era, ya en sí, todo un acto de valor, y como tal hubo de ser juzgado entonces; pero, a pesar de ello, la actitud de la escritora decepciona al lector actual ya que, al no conseguir desprenderse de las rémoras del confesionalismo a la española, Doña Emilia refleja aquella misma impermeabilidad entre burguesía dominante y desheredados que a nivel político ponía en crisis una y otra vez a los gobiernos. La alternativa revolucionaria se le aparecía a ella también, según los *clichés* del inmovilismo jerárquico imperantes en la sociedad de fin de siglo, como tremenda amenaza. En esa óptica, paliar las naturales diferencias entre las clases había de ser tarea confiada a la caridad, más que a la reorganización del Estado. Y, como pintiparada para ilustrar esa postura, he aquí la novelita *Siglo XIII*, evocación de la fraternidad espontánea y puramente evangélica con que la sociedad rural de la Galicia del presente compensaba, ni más ni menos que en los siglos oscuros, las manquedades del triunfo liberal. A una línea parecida remite el estudio sobre *San Francisco de Asís*, con su recuperación de la Cristiandad medieval como modelo de auténtica religiosidad no menos que como profecía de un futuro más fraternal. Remachando allí la sublimación del amor al prójimo y la incondicional adhesión franciscana a la doctrina de la Iglesia Doña Emilia niega al mensaje del *Poverello* los matices democráticos que le atribuían otros comentaristas de la época, Castelar entre ellos. Y con dogmatismo juvenil arriesga juicios temerarios, de los que no tardaría en arrepentirse:

Hoy como ayer —¡extraña persistencia de los errores!— hay dialécticos que expongan y pueblos que crean que la desventura anexa a la condición del hombre en este valle de lágrimas puede vencerse con el advenimiento de instituciones

¹⁷ Cfr. C. Seco serrano, *Alfonso XIII y la crisis de la Restauración*, Ariel, Barcelona, 1969, p. 23.

¹⁸ Cfr. J. J. Gil Cremades, *Krausistas y liberales*, Dossat, Madrid, 1981, pp. 145-148.

Retrato de Antolín López Peláez. Fotografía
Modelo de F. Montes. [1905-1915].
FONDO FAMILIA PARDO BAZÁN
(ARQUIVO DA REAL ACADEMIA GALEGA)



Reverso do retrato de Antolín
López Peláez. Fotografía Modelo de
F. Montes. [1905-1915].
FONDO FAMILIA PARDO BAZÁN
(ARQUIVO DA REAL ACADEMIA GALEGA)



nuevas, y venir con los adelantos de la ciencia la edad de oro: lo que los fraticelos del siglo XIII entendían por “reinado del Espíritu Santo”¹⁹.

Sin duda la escritora puede ser considerada en esta cuestión como intérprete de la voluntad y convicciones de una parte del país, en momentos de grave crisis que polarizaban la opinión pública en torno a posiciones enfrentadas.

Para aquilatar mejor este punto convendrá considerar ante todo la trayectoria personal de Doña Emilia, su inmersión en aquella España de la Restauración atribulada por fuertes tensiones entre secularización y confesionalismo. La vida pública de Emilia Pardo Bazán arranca, como es sabido, de un catolicismo *engagé*, con simpatías evidentes hacia la intervención de la Iglesia en lo secular. Por los días apasionados de la “Gloriosa” la jovencita había reaccionado al radicalismo liberal con una adhesión en toda regla al carlismo, aprestándose incluso a la conspiración²⁰. Y no deja de ser elocuente testimonio del ambiente en que se movía la misma concesión pontificia del título nobiliario al padre, Don José Pardo Bazán, en atención a ciertas intervenciones parlamentarias favorables a la Iglesia²¹. Es verdad que, ya en edad madura y una vez cambiadas las tornas, somete a revisión aquella juvenil hostilidad al cambio para acabar confesando escrúpulos por seguir siendo neocatólica cuando se convence al fin de que el liberalismo no es pecado. Del fantasma de la tradición y de tales intransigencias la apartaría en lo sucesivo la dedicación absoluta a la literatura *tout court*. Y a esta entrega en cuerpo y alma debería - no hay que olvidarlo - el descubrimiento de universos culturales tan fascinantes como la Rusia revolucionaria, a cuya divulgación dedicó jugosas páginas. En efecto, la percepción de un modo más profundo y más sincero de vivir el cristianismo que el que con ínfulas de infalibilidad se practicaba en España fue en ella descubrimiento de 1887 –año de sus lecciones en el Ateneo sobre *La revolución y la novela en Rusia*– y la preparó para un cambio de sensibilidad. Pero como por entonces no ve claro todavía, aquella primera fidelidad seguiría alentando en el fondo de su corazón, más o menos disfrazada. Y así, llevada de simpatías inconfundibles, en ese mismo

¹⁹ *San Francisco de Asís (Siglo XIII)*, Librería de Garnier Hermanos, Paris, 1886, 2ª ed., p. 367.

²⁰ E. Pardo Bazán, *Mi romería*, Tello, Madrid, 1888, y “Confesión política” en *La Fe*, 30.IV.1888: cfr. Clémessy, op. cit., II, p. 525.

²¹ Cfr. D. De la Válgoma, “La Condesa de Pardo Bazán. Su sangre coruñesa. Su vida madrileña”, *Revista del Instituto José Cornide de Estudios Coruñeses*, VII, nº 7, 1971, pp. 94-98.

año acudiría a rendir homenaje a Don Carlos en el destierro veneciano de Palazzo Loredan, confundida entre militares carlistas y eclesiásticos belicosos y apartándose de modo elocuente de la vía directa a Roma seguida por la peregrinación con motivo del jubileo sacerdotal de León XIII²². Pero nada de eso le impediría reconocer paladinamente como error de juventud su ofuscación legitimista. Dice, por ejemplo, en un arranque de sinceridad, aludiendo a la leyenda dorada que pesaba sobre la España de su tiempo no menos que la leyenda negra y que impedía ver la realidad en sus verdaderas proporciones:

Sí, he sido legitimista sobre todo en mi juventud, en los años entusiastas. He visto pasar el fantasma de la tradición que se aparece a los españoles, y he seguido sus huellas. No sin lucha, no sin hondo sufrimiento he tenido que discernir al cabo la verdadera situación de la patria y sólo en virtud de imperativo mandato de la conciencia he llegado a la actitud presente; a condenar, no la tradición propiamente dicha, sino la mentira convencional disfrazada de tradición²³.

Pues bien, la supervivencia de ese conservadurismo actuará siempre como factor básico en la actitud de la escritora y es clave de interpretación para no pocos de sus escritos. Aunque desenganchada de la militancia a favor de la victoria temporal de la Iglesia, la movilización general del laicado aconsejada por el Vaticano la verá alinearse en el campo que le era propio, es decir, el cultural. Beligerantes, tanto al menos como pedagógicas, fueron sus aportaciones juveniles al debate sobre el darwinismo, tras la estela levantada por Menéndez Pelayo en torno a ciencia y religión²⁴. Y recordando la sugerencia del maestro santanderino de buscar en “frailes ramplones y olvidados” la prueba de la existencia de una renovación científica cristiana, su *San Francisco de Asís* sustenta el ideal que hace de la vida religión y de la religión vida. Polemista innata, rondará constantemente en torno al conflicto ideológico que atenazaba la España de su tiempo, sin acabar de abordarlo como novísima cuestión palpitante. E, incluso cuando consigua superar esa fase apologética y haga menos angostos sus puntos de vista, apenas si ciertas leves inflexiones patentizarán la nueva apertura. Y como

²² Cfr. *Mi romería*, cit., p. 24. Anotaba Galdós en una de sus crónicas: “El núcleo de la expedición lo forman personas del partido ultramontano”: *Peregrinos a Roma*, en *Fisonomías sociales*, Renacimiento, Madrid, 1923, p. 160.

²³ *La España de ayer y la de hoy (Conferencia de París [8.IV.1899])*, A. Avrial, Madrid, [s. d.], p. 82.

²⁴ Cfr. M. M. Campomar Forniellés, *La cuestión religiosa en la Restauración*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 1984.

en la España de fin de siglo el tema religioso no consigue desprenderse de sus implicaciones políticas, la atención de la escritora a tan debatida cuestión seguirá centrándose no tanto en el aliento de espiritualidad renovada traído por los últimos avances católicos como en los efectos sociales de la religión. En cualquier caso, su acercamiento al espinoso tema parece no poder desprenderse del famoso epígrafe de Donoso Cortés: “De cómo en toda gran cuestión política va envuelta siempre una gran cuestión teológica”. Cautela, que no neutralidad, e incluso –por qué no– quizá también, como insinuaba la guasa de Valera, una pizca de aquella coquetería que obliga a las damas a “ir vestidas según la moda” inspira su acercamiento al problema de la renovación religiosa. Pero cuando se piensa que incluso un Azcárate, animador de la Comisión de Reformas Sociales, apuntaba a “la caridad, la abnegación y la humanidad” como criterios de acción social, se comprende la escasa distancia que separaba a innovadores y conservadores y el amplio espacio que entre ellos quedaba para acoger a los indecisos.

De la ambigüedad de quien aspira a contemporizar pero teme comprometerse no logra liberarse por completo Doña Emilia ni aun cuando se muestra decidida a “no mojar la pluma en agua bendita”²⁵. Juicios como los recogidos en *Mi romería* lo evidencian: lo que más la admira, por ejemplo, en la Italia de 1887 es la política conciliadora de León XIII, su excelente armonía con los poderes constituidos, la “exquisita neutralidad en ciertas cuestiones arduas”²⁶. Y entre ellas, naturalmente, la piedra de toque es la cuestión social, que traía por la calle de la amargura a los gobiernos de fin de siglo obligándolos a revisar sus presupuestos. La avisada Condesa, siempre bien enterada, no quiere ni puede desentenderse del problema porque ante la escalada de los partidos proletarios no hay indiferencia posible. Si el ala derecha del liberalismo se limitaba a defender a ultranza las relaciones sociales vigentes, otras tendencias creían poder neutralizar la alternativa revolucionaria encomendando la defensa de la patria –y desde luego de la propiedad– a la moralización de la vida social²⁷. Un cristianismo visceral, con menos fe que ideología, confía al mensaje evangélico una misión cívica. Roma, por su parte, en semejante coyuntura atendía a devolver la sociedad a la subordinación a la Iglesia, aprestándose a encuadrar al laicado en grupos de

²⁵ Prólogo a *Mi romería*, cit., fechado en 1.II.1888.

²⁶ Ibid., p. 123.

²⁷ Cfr. Gil Cremades, op. cit., pp.17-18.

acción política y social. Es la hora del reinado social de Jesucristo, expresión favorita de la pastoral del momento, formulada oficialmente en la encíclica de 1899 *Annum sacrum*²⁸. Ecos del apasionante tema se hallan también en Unamuno que, en un artículo de 1895 sobre *El reinado social de Jesucristo*, respondía a la nueva incitación de la jerarquía católica rechazándola por belicosa e incompatible con el auténtico espíritu evangélico. Pero claro está que la interiorización del problema típico del escritor vasco le comunica visos muy distintos de los predominantes en Pardo Bazán, quien por temperamento y constitución mental conduce por otros derroteros el dilema entre laicismo y espíritu cristiano.

A la escritora en plena madurez que no pocos de sus compatriotas escuchaban como un oráculo no le eran desconocidas las perspectivas de la derecha francesa, entre cuyos intelectuales, al alborear la era de la *foule* profetizada por Le Bon, circulaban vientos de reforma moral. Desde esta perspectiva, la Iglesia, bastión del orden y de la justicia, podía transformarse en formidable elemento de amalgama y extraer del hontanar de la religión mamada desde la infancia fuerza y energía para la acción. Patria y religión: he aquí el gran reto con el que se enfrentan los escritores de la España finisecular. Galvanizar la sociedad utilizando la energía regeneradora de la tradición es aspiración común a no pocos intelectuales españoles y franceses, empeñados en transformar en sentido constructivo la tradición católica que, con determinismo insoslayable, presidía la existencia de los países latinos. A este ingrediente que, como un lastre de siglos, limitaba y condicionaba la sociedad pretendía confiársele ahora un papel análogo al del mito soreliano adjudicándole a la cultura católica la guía del inconsciente colectivo²⁹.

Para conocer la evolución del pensamiento de Pardo Bazán en este sentido resulta muy sugestiva la lectura de *Por la Europa católica*, resumen de viaje que en lo formal remite a la innegable vocación periodística de la escritora gallega y la consagra una vez más como aguda observadora de realidades deseables para su país. Estas crónicas, nacidas como artículos para *El Imparcial*, forman el núcleo de un volumen que mezcla observaciones de índole artística a otras de más penetrante intención. Aquel viaje a través de Europa emprendido por Doña Emilia en 1902 habría de servirle, como de

²⁸ Cfr. D. Menozzi "Secolarizzazione, cristianità e regno sociale di Cristo", in *Le Carte*, 2, Giugno 1997, pp. 3-36.

²⁹ Cfr. V. Petyx, *Dimenticare la rivoluzione. La cultura di destra nella Francia di fine Ottocento*, La Città del Sole, Napoli, 1995, pp. 118 y passim.

costumbre, para desentumecerse de la modorra y el localismo nacionales contra los que la ardorosa patriota solía buscar fuera de España remedios y lecciones. Esta vez su meta tenía particular significado por ser Bélgica

una nación donde los católicos ocupan el poder desde hace diecisiete años, y donde, sin embargo, no se ha acentuado indiscretamente el espíritu conservador; una nación que figura entre las más adelantadas, y que es católica, al menos en gran parte, con un catolicismo activo, coherente, vivaz, sin letras muertas³⁰.

Estas crónicas sobre Bélgica, radiografía y diagnóstico juntamente de una situación peculiar, dan a conocer a los españoles la existencia de un catolicismo nada dogmático aunque “muy militante y civilizador”. Tanto que, cuando la acérrima defensora de las prerrogativas eclesiásticas se acerca a los logros tangibles de un confesionalismo diametralmente opuesto al español, una dimensión envidiable de la política católica se le revela en toda su profundidad, con matices de calor humano desconocidos en España a nivel oficial.

Lo acertado del momento para tratar de un tema que estaba en el aire se comprenderá mejor teniendo en cuenta los planteamientos que en el orden político se producían en España aquel mismo año. La opción renovadora representada a la sazón por Canalejas aspiraba a fundir una política de innovación radical con el mantenimiento del orden establecido³¹. El programa renovador de Canalejas abordaba con valentía la cuestión social sin perder de vista la ética cristiana de la tradición nacional y se distinguía por rechazar la represión y la fuerza como *ultima ratio*³². Por fin parecían abocadas a una solución equilibrada experiencias traumáticas que habían hecho del país entero un campo de Agramante –desde la *Mano negra* a las bombas anarquistas, desde la pesadilla carlista a la autonomía colonial y a los brotes de regionalismo– impregnando de fortísima tensión la vida cotidiana. A la violencia, horizonte común de agresores y agredidos, sucedía ahora la esperanza de alternativas civilizadas. Se comprende así la excelente acogida reservada a las crónicas que Doña Emilia envió a *El Imparcial*, saboreadas y leídas con avidez por un amplio público. Con sabia oportunidad se describían

³⁰ "Advertencia al que leyere", en *Por la Europa católica*, Madrid, s. f., págs. sin numerar.

³¹ Cfr. S. Forner Muñoz, *Canalejas y el partido liberal democrático*, Cátedra, Madrid, 1993, p. 120.

³² *Ibid.*, pp. 68-73.

en ellas los efectos prodigiosos de la nueva espiritualidad en un país que no tenía nada que envidiarle a España en cuanto a catolicismo pero, al revés que ella, extraordinariamente dinámico y en pleno desarrollo material. Allí, el injerto socialista había fertilizado la *Rerum novarum* haciendo que autenticidad evangélica y justicia social se dieran la mano. Al comprobar sus efectos, nada extraña que la sagaz observadora se hiciera lenguas de la política doblemente inteligente del gobierno belga y se preguntara cómo transferirla a una España lacerada por su catolicismo de combate e incapaz de salir de la atonía. Porque, a su ver, España, con todo el peso de las recientes discordias auestas, no necesitaría para resurgir sino de una mayor vivacidad de la fe. Así lo había sostenido ella misma no mucho tiempo atrás, reciente el desastre del 98, al expresar su opinión acerca de la capacidad regeneradora de lo religioso en la vida pública de su patria:

No perdamos la esperanza: creamos firmemente que la patria puede salvarse si todos concurrimos a su salvación; y tampoco dudemos de que el catolicismo, sentido y practicado rectamente, con lastre de ciencia y conciencia, puede ser una fuerza regeneradora de nuestra raza³³.

Al abogar entonces por la recuperación del auténtico espíritu religioso, la escritora presentía incontables beneficios para la colectividad que supiera traducirlo a la práctica:

Extrínsecamente la obra social podría ser un legítimo y honrado medio de defensa para la sociedad tal cual hoy se encuentra instituida en lo fundamental – el estado económico, el capitalismo, la propiedad privada, la constitución de la familia que se deriva de ella, con el derecho hereditario (...) ³⁴.

Aun más importante habría de ser “lo intrínseco de la obra social, sus elementos civilizadores y moralizadores, la dignidad y la belleza que traería a todas las relaciones de la vida española, el empleo alto y provechoso que daría a tantas fuerzas como aquí se esterilizan o malgastan”³⁵. La construcción del hombre nuevo que necesitaba España para resurgir debía partir de lo existente, y el ábrete sésamo habría de ser algo tan suyo como el catolicismo asimilado en la cuna. Semejante interpretación, que aliaba la defensa de la

³³ *La España de ayer y la de hoy*, cit., pp. 5-12.

³⁴ Ibid.

³⁵ "Advertencia al lector", ibid., págs. sin numerar.

sociedad frente al enemigo desheredado con su saneamiento interno, había venido madurando en el ánimo de la escritora al hilo de los acontecimientos. Porque al plantear el problema en clave regeneracionista, Doña Emilia tenía la íntima persuasión de que el factor religioso iluminaría el futuro ya que, al contrario de lo que solían creer los extranjeros, “no fue el catolicismo quien nos echó a perder, fuimos nosotros quienes lo desquiciamos”³⁶. Ella, siempre alerta a las incitaciones surgidas al otro lado de los Pirineos, no debía ignorar el alcance de proyectos de regeneración nacional como la *Union pour l’action morale* de Paul Desjardins, con su aspiración al triunfo de la virtud en el mundo independientemente de las opiniones políticas³⁷.

Pintada para probar su aserto es la ocasión que le brinda el conocimiento de la realidad belga, espléndido modelo de país con una sociedad de masas industrializada y boyante, que participaba en pleno de la modernidad sin desvincularse por eso de la sumisión al dogma. Doña Emilia queda prendada en primer lugar de las condiciones del clero belga, sin duda el mejor de Europa y causa principal de tal estado de cosas. De él dependía la fórmula mágica que estaba transformando aquel país; de su calidad humana y de su capacidad de irradiar espiritualidad, pulcritud moral y material, amor al trabajo. Del monasterio de Maredsus, como del palacio episcopal de Lieja o del Instituto de Filosofía de Lovaina, emanan fe vigorosa, caridad y ciencia. Y, en ese caldo de cultivo que vivifica la sociedad belga, contribuyen a forjar la nación católica modelo *los trabajadores de la viña*, ya fueran monjes benedictinos, párrocos rurales, obispos comprometidos en la política o sacerdotes-catedráticos. Educar, elevar el nivel de la sociedad, sin cicaterías, sin olvidar tampoco al elemento femenino, he aquí la palanca de la Iglesia belga y la meta de sus esfuerzos. Por el bienestar hacia Dios, se diría. Ni el cultivo de la ciencia se confunde allí jamás con la apologética ni, claro está, esa fuerza del pensamiento traducida en acción admite analogía alguna con la situación de Pirineos adentro, donde el único campo en que se muestran duchos los españoles celosos de su religión es el de la beligerancia, ya fuera armada o simbólica. Al contrario, ciencia y pensamiento sirven en Bélgica más bien para “romper el fatal aislamiento, el círculo polar donde se encuentran bloqueados los científicos católicos”³⁸.

La admiración de la cronista hacia lo que ve allí corre parejas con el

³⁶ Ibid., p. 76.

³⁷ Petyx, op. cit., p. 119.

³⁸ *Por la Europa católica*, cit., pp. 71-72.

complejo de inferioridad que la asalta al evocar el yermo físico y espiritual en que vegetaba España, el escaso prestigio del clero nacional y aquel bajo tono de espiritualidad que traía a mal traer a Unamuno. Conversando con los benedictinos belgas, Doña Emilia rememora acobardada el estilo polémico que se gasta el formalismo ortodoxo español, la agresiva chabacanería con que de Pirineos adentro se suele zanjar toda divergencia de opiniones. La Iglesia belga, por el contrario, en vez de sentirse acorralada por el progreso del laicismo ha aprendido a convivir con él, y el resultado es una comunidad nacional armónica y serena. La cronista, especialmente sensibilizada hacia el asociacionismo católico por sus estudios preliminares a la redacción del *San Francisco de Asís*, anota complacida los resultados del colectivismo socialista belga que, al darse la mano con las mutualidades y cooperativas de cuño católico, labraba la seguridad de los labradores y contribuía al bienestar de todo el país.

Objeto predominante de atención es el impulso educativo de la fe. Pero el interés de la Iglesia española por imponerse en el terreno de la enseñanza venía descubriendo desde hacía tiempo sus limitaciones y agravando el enfrentamiento entre laicismo y secularización. En la encrucijada de aquellos dos siglos, a nadie se le ocultaba la descristianización de las clases trabajadoras españolas ni su abandono progresivo de la fe en que había sido educadas. Y, entretanto, el elitismo de la Iglesia desoía cualquier llamamiento a la renovación capaz de frenar el potencial revolucionario de tal proceso y de domesticar a las muchedumbres descreídas. Lo insólito de las obras sociales de envergadura destinadas a los desheredados –como las escuelas de los Señores de Oñate, que la escritora había encontrado al comienzo del viaje y que merecen su alabanza en el pórtico de este libro– no hacía más que recalcar la ceguera del clero nacional y la imprevisión de los laicos españoles. Pero aun cuando ni unos ni otros se desentendieran de tales empresas educativas³⁹, en España ese tipo de instituciones descubría siempre su segunda intención ya que con ellas, más que generalizar la enseñanza haciendo bien sin mirar a quién lo que se procuraba era implantar posiciones y actitudes de orden táctico. Doña Emilia, propensa en el fondo de su corazón a replegarse hacia esas posiciones caritativas siguiendo el sentir convencional de la mayoría y las estrecheces ibéricas, parece darse por contenta aun sin ir más allá. Y sólo en segundo término deja traslucir también el sueño de una interiorización cristiana capaz de alumbrar un hombre nuevo, menos esclavo del ritualismo,

³⁹ Cfr. Cárcel Ortí, op. cit., p. 577.

más cálido en su amor al prójimo: tarea insigne y fruto privilegiado de una auténtica educación cristiana como la que descubre en Bélgica.

Muy elocuente es la elección de dedicatarios para cada crónica, miembros unas veces de la jerarquía religiosa más progresista, admirados maestros de pensamiento y acción otras, industriales impregnados de comprensión humana hacia sus obreros, artistas de acendrada sensibilidad, ministros clarividentes. En las dedicatorias vemos emparejados a algunos de los eclesiásticos más emprendedores y más embebidos de espíritu renovador. Así, por ejemplo, el Cardenal Sancha, arzobispo de Toledo –organizador de ejemplares actividades parroquiales, promotor de congresos y publicista incansable preocupado por la cuestión social– a quien va dirigida la crónica sobre el encuentro con el Cardenal Mercier. A su lado, Don Antolín López Peláez, brillante y belicoso apóstol de la prensa católica, joven canónigo en Lugo antes de llegar a obispo de Jaca y Tarragona, diputado durante el gobierno de Canalejas y gran defensor de los humildes, es el destinatario de la semblanza del eclesiástico francés añorante de la guerra santa española. Los contemporáneos apreciarían sin duda la graciosa intención con que la Condesa contraponía semejante modelo ultrapirenaico de intransigencia a la inteligente postura de este campeón de la causa católica en España. Grande era la deuda personal de Doña Emilia con el prelado y no menor su admiración hacia él, como evidencia la profusión de obras con dedicatoria manuscrita del autor existentes en la biblioteca de la Condesa⁴⁰.

Lo mismo puede decirse de Eduardo Sanz Escartín, presidente del Instituto de Reformas Sociales, propugnador del derecho social e inspirador de estudios sobre el evolucionismo, cuya obra se halla asimismo muy bien representada entre los libros de Doña Emilia. A él va dirigida la crónica sobre Gante que, con el título *Relámpago rojo*, hace un recuento de las conquistas del catolicismo en la ciudadela del socialismo belga. La entrevista de la Condesa con los colectivistas de Gante había tenido lugar por consejo de los benedictinos de Maredsus, tan sensibles como comprensivos ante cualquier avance de izquierdas que supusiera una ocasión de enriquecimiento cristiano. De acuerdo con ese planteamiento, el espíritu de lucha que la escritora palpa en el ambiente no tiene nada que ver con la violencia sino que se presenta como una carrera a la superación de las conquistas del adversario para mejorarlas, como una pacífica beligerancia entre mutualistas católicos

⁴⁰ Lo que quedó de ella tras variadas vicisitudes y un amago de incendio es hoy propiedad de la Real Academia Galega, de La Coruña.

y socialistas. “Los políticos católicos en vez de alejar sistemáticamente a los socialistas del Parlamento, les abrieron la puerta” –anota sorprendida– y con sagacidad concentraron sus esfuerzos en la acción social rural para neutralizar al adversario que campaba por sus respetos en las zonas industriales. Por obra y gracia de ese común acuerdo se había hecho innecesario reprimir a tiros el descontento social toda vez que las satisfactorias pensiones de jubilación, las escuelas para hijos de obreros e incluso las farmacias para su uso exclusivo colmaban las exigencias básicas, completadas con innumerables sociedades de recreo para el tiempo libre. He aquí la expresiva lección de esa emulación, cuyos beneficios eran tan evidentes para las clases trabajadoras como lo era para las superiores “el mejoramiento de la raza, la disminución de la tristeza y del infortunio” obtenidos por su medio.

Uno de los puntos de coincidencia entre colectivistas católicos y socialistas, el del descanso dominical, le inspira un artículo dedicado a Don Antonio Maura. Varias reflexiones sobre la “humanización” de la fiesta en los países católicos la llevan a comparar el reposo dominical que observa entre los belgas –donde se dan cita todos los elementos correlativos de la *sociabilité* y donde brilla en cambio por su ausencia el tedio mortal de los domingos británicos– con la santificación arbitraria a la española, que recurre a los santos para celebrar juergas. Reposo o santificación ¿qué importaría al cabo si el socialismo humanizaba el domingo y los católicos pretendían sacralizarlo? El resultado hacia el que ambas corrientes convergían era la elevación de la existencia de los trabajadores, y de esa actitud derivaba “la reconciliación de las clases, el abrazo de las almas”. Porque el beneficiario, a la postre, nunca es otro que “la *sociedad*, la *patria*, a la cual todos pertenecen, en la cual todos sufrimos, decaemos y nos sentimos humillados cuando descende”.

Al padre franciscano Manuel Pablo Castellanos, antiguo misionero en África bien conocido de la escritora desde que habían coincidido en Santiago, donde él ocupaba la cátedra de Filosofía y ella preparaba la monografía sobre San Francisco, va dirigida la semblanza del obispo de Lieja Monseñor Doutreloux: hombres de Dios ambos, en el sentido más entrañable y rico del término, de los que la Iglesia tenía enorme necesidad para hacerse carne y sangre de la sociedad moderna. Y como la construcción de una política católica en el mundo tenía una versión española de facetas variadas pero siempre antimodernas e iliberales –desde el carlismo más montaraz hasta Sabino Arana– la Condesa no puede por menos de maravillarse de la tregua establecida en este terreno por la jerarquía eclesiástica belga. Indicaciones de orden práctico inspiraban allí lo que podía parecer entendimiento con el adversario y no era sino táctica con que contribuir al auge terrenal de la ley

de Dios. Y ya que la injusticia y el abuso habían dado origen al socialismo, nada mejor para atajar sus progresos que limitarse a cumplir aquélla. El espíritu de misión con que el catolicismo belga abordaba tales designios, olvidando la abstracción teológica para volcarse en lo humano, lo traducen las palabras del obispo ejemplar:

No somos políticos, sino economistas cristianos que combaten la miseria, el alcoholismo, el vicio en las clases populares. Lo demás lo hará Jesucristo [...]. Nuestro rumbo nos lo ha señalado el Papa con la Encíclica *Rerum novarum* ...⁴¹.

Ecos del cristianismo ilustrado resuenan en esa actividad misionera a cargo del párroco rural, que anima y preside las asociaciones campesinas y que, en vez de repartir limosnas ofensivas para la dignidad del trabajador promueve la creación de bancos agrícolas con que redimir al paisano de la usura. Y ¡qué asombro, no ver el rastro del cacique rondando por todo ello! Tema más familiar para Doña Emilia no podía darse, como que venía siendo caballo de batalla de los prohombres de su tierra en los últimos cincuenta años, al que su propio padre había contribuido en no pequeña parte⁴². Sólo que, lejos de toda utopía, el ascendiente de los prelados belgas había conseguido conquistar para la acción confesional espacios que en Galicia eran exclusivo dominio de la política caciquil y mecanismo generador de turbios manejos electorales.

El tema artístico merece mucha consideración en estas crónicas de viaje y no está tan desligado de la inspiración general como pudiera parecer a primera vista. Hay, por ejemplo, un par de artículos de tema pictórico flamenco en donde aflora irrestañable no sólo el gusto y la competencia de Doña Emilia en esa materia sino su viva preocupación por España, compartida por otros noventayochistas. Joaquín Sorolla y Aureliano de Beruete, artistas comprometidos en la búsqueda de una imagen auténtica y esencial de la patria, son los destinatarios de unos preciosos ensayitos sobre el Cordero místico y Rubens, respectivamente, pretextos en realidad para el éxtasis estético de quien, sin negarse a la mágica seducción del colorismo, sabía transformarlo en meditación sobre la espiritualidad cristiana. No estará de más recordar que Sorolla, como Regoyos, creía en la posibilidad de influir en la moral social a través del arte y más precisamente de la pintura. Para

⁴¹ Ibid., p. 47.

⁴² Cfr. *Galicia. Revista Universal de este Reino*, II, 1862, y IV, 1864, *passim*.

más, hacia esa época la escritora andaba preparando *La Quimera*, publicada tres años después, donde su viva inclinación, tan modernista, a relacionar técnicas pictóricas y literarias se patentiza de manera ejemplar⁴³.

Reflexionando sobre los tesoros artísticos contenidos en los museos y sobre el color local de las procesiones, conservadas como oro en paño por el gusto tradicionalista de los belgas, la cronista cuida también de hacer aflorar otras consideraciones acerca de aquella versión enriquecedora del catolicismo en todo diferente del vigente en España gracias a la malhadada simbiosis de Estado e Iglesia. Doña Emilia no perdonaba el mal gusto imperante en la España de su tiempo, donde Iglesia y Estado, en vez de favorecer las artes como antaño, asistían indiferentes y de común acuerdo al desmantelamiento de espléndidos monumentos, convertidos por las guerras civiles en refugio de subversivos. Y mientras obras de arte incomparables eran derribadas sin que nadie lo impidiera, “templos que parecen de alcorza” e imágenes de pacotilla proliferaban como hongos. El mal gusto, tolerado cuando no cultivado a posta, no es para Doña Emilia sino un reflejo más de la degradación cultural de la Iglesia española, desoladora muestra del bajo tono de una sociedad con un único interés –los toros– por el que está dispuesta a derrochar sin tino. Doña Emilia, sin llegar nunca a la agria repulsa de otros contemporáneos suyos, críticos implacables de la degradación cultural del clero español, difícil de ocultar, tampoco se muerde la lengua ante la chabacanería imperante. Igual que los jóvenes iconoclastas del 98, pero sin sus estridencias, abomina de la decadencia del gusto y añora la gloriosa tradición artística inseparable de la Iglesia española del Siglo de Oro. Y no estará de más relacionar esta postura con la requisitoria de un joven radicalista que en ese mismo año de 1902 comparaba pasado y presente para concluir despechado:

El catolicismo de ahora es cosa muy distinta, está en oposición abierta con esa tradición simpática [...]. ¡Las clases superiores! No hay hoy en España ningún obispo inteligente; yo leo desde hace años sus pastorales y puedo asegurar que no he repasado nunca escritos tan vulgares, torpes, desmañados y antipáticos. ¡Son la ausencia total de arte y fervor! No sale nunca de la pluma de un obispo una página elegante y calurosa. Aun los que entre ciertos elementos pseudodemocráticos pasan por cultos e inteligentes –como este cardenal Sancha – no aciertan ni siquiera a hacer algo fríamente correcto, discretamente anodino. Su vulgarismo es tan enorme, tan lamentable, que hace sonreír de piedad... Los libros del mismo cardenal Sancha pueden servir de ejemplo. Es difícil encontrar nada más chabacano: son mosaicos de trivialidades, de insignificancias, de recortes de periódicos, de citas vulgares⁴⁴.

⁴³ Clémessy, op. cit., II, pp. 819-824.

⁴⁴ Azorín, *La voluntad*, Castalia, Madrid, 1968, p. 207.

A Doña Emilia, aunque más respetuosa en la forma y en sustancia más diplomática, tampoco le duelen prendas a la hora de mostrar a sus compatriotas su juicio sobre el singular modelo de aquella otra Iglesia –la belga– rica de espíritu y capaz de enriquecer cuanto tocaba: templos repletos de fieles, museos de inspiración católica, fábricas sin odios de clase, sindicatos sin fanatismo ideológico... ¡Qué lejos quedaba todo ello de las empresas sociales y culturales del catolicismo español, siempre prisionero de su política de poder!

Estos artículos muestran sin lugar a dudas un nuevo modo de pensar. Sin rebeldía, sin reacción airada contra la propia tradición religiosa, son un reflejo más de la inquietud espiritual a la que no se hurtaron los intelectuales españoles de fin de siglo, ninguno de los cuales quiso desentenderse de la dimensión colectiva implícita en la crisis de conciencia nacional⁴⁵. Porque, fuese o no la religión “instituto moral ora al servicio del despotismo ora al servicio del orden”⁴⁶, de ella había que partir como necesaria base para cualquier intento de reconstrucción nacional, so pena de perder la brújula y no alcanzar más al hombre de carne y hueso⁴⁷. Dados sus personales condicionamientos, dada también su distancia de la dimensión unamuniana, hay que agradecerle a Doña Emilia la esperanzadora revisión del presente que brinda a sus lectores en clave católica. Su aportación al problema nacional –entonces en carne viva– es la figuración de lo que podría ser España una vez que el clero local se hubiese purificado de sus lastres y miserias temporales según modelos ultrapirenaicos y fuese capaz de inocular calor y espiritualidad a una sociedad secularmente sometida a su influjo. Potenciar una identidad colectiva justificable en la tradición religiosa equivalía a moralizar la vida social y, en resumidas cuentas, defender juntamente patria y religión.

Con toda evidencia estas crónicas de viaje por la Europa católica representan el balance de una experiencia inolvidable y de gran significación, ya fuera para la trayectoria particular de la escritora ya para la vida de la colectividad. Desde el primero de estos enfoques pueden considerarse como respuesta a las críticas recibidas muy poco tiempo atrás sobre su casticismo católico,

⁴⁵ J. López Morillas, "Una crisis de la conciencia española: krausismo y religión", en *Hacia el 98: literatura, sociedad, ideología*, Ariel, Barcelona, 1972, pp. 121-159.

⁴⁶ M. de Unamuno, *Intelectualidad y espiritualidad*, en *Obras completas*, A. Aguado, Madrid, 1958, III, p. 716.

⁴⁷ López Morillas, op. cit., p. 143.

interpretado como adulación sin rebozo del fanatismo indígena⁴⁸. A Doña Emilia le interesaba atajar la difusión de imágenes convencionales de ella misma como la semblanza difundida por Boris de Tannenberg entre el público francés⁴⁹. No menos la apremiaba probar la disponibilidad de integración en lo moderno del intelectual militante por ella representado: y el fenómeno religioso no era sino la manifestación más transparente de una actualidad que exigía la presencia activa del hombre de cultura. Las crónicas desde Bélgica, anteriores a la condena del modernismo, representan una meditación sobre el catolicismo español y anuncian briosamente la disponibilidad para superar una crisis del espíritu que lo era a un tiempo de la sociedad.

La escritora que medita sobre los males de la patria ve, pues, en el catolicismo renovado una preciosa herramienta para superar la catástrofe del 98. Comparando los dos estadios de su práctica tal como los ve encarnados en Bélgica y España alimenta la esperanza de superar la insolidaridad de las clases sociales que hacía de la España finisecular un avispero. Ajena por temperamento a los aspectos contemplativos del espíritu religioso deduce de la lección belga consecuencias prácticas, las más adecuadas para integrar armónicamente a los españoles abandonando para siempre la apologética y sumergiéndose en una oleada de cálida caridad los forcejeos de Iglesia y Estado por el poder. Inevitable desenlace serían tanto la reforma del hombre interior como la de la estructura social, beneficiada por una modernización del catolicismo español.

Con la amenidad que la distinguía, Doña Emilia, sagaz observadora, propone a la atención del público lector de la prensa toda una problemática de acción social católica, anticipando una apertura de la sensibilidad todavía en entredicho entre la jerarquía eclesiástica nacional. Y ya que en el repertorio de soluciones para la crisis de identidad colectiva el catolicismo renovado no era por cierto la más insignificante, con un pragmatismo muy suyo se remite al modelo belga, ya experimentado y victorioso. Dado el cuadro general de voluntad de regeneración –de un lado– y fracaso social del clericalismo español –de otro– a Doña Emilia se le aparece como estimulante alternativa esta veta de catolicismo liberal que había tomado carta de naturaleza en Bélgica, donde el principio confesional actuaba con todo el vigor de una fuerza viva dentro del Estado. Sin renegar del todo de sus principios, ve en aquel esfuerzo un modo de vincular las clases sociales

⁴⁸ Así L. Alas, en *Madrid cómico*, 25.X.1890: cfr. A. Ramos Gascón, *Clarín, obra olvidada*, Júcar, Madrid, 1973, p. 92.

⁴⁹ Cfr. Bravo Villasante, op. cit., p. 245.

dominantes y las dominadas, con beneficio mutuo. Y, por una vez, su patriotismo religioso parece distanciarse de los prejuicios políticos que le achacaba la intransigencia de Clarín^{5º}.

En conclusión: la Condesa de Pardo Bazán, aun sin pretender ser apocalíptica, comprende que un mundo vigente hasta allí se encontraba en inminente peligro de desaparecer. Y siguiendo una tendencia que desde Tocqueville hasta Gogol impregna el ambiente cultural de su siglo, vislumbra la salvación de los países latinos no tanto en la renovación de las instituciones como en la de las *mores*, tarea en la que la Iglesia, postrer baluarte antes de la catástrofe, tenía la última palabra.

^{5º} Sobre sus prejuicios ideológicos v. Saurín de la Iglesia, op. cit., pp. 287-292.