

## A IDEOLOXÍA POLÍTICA DE EMILIA PARDO BAZÁN. UNHA APROXIMACIÓN AO TEMA

Xosé R. Barreiro Fernández

(DA UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA  
E DA REAL ACADEMIA GALEGA)

### INTRODUCCIÓN

Contemplando a distancia, dende a miña cofa de historiador de Galicia, o mundo pardobazaniano no que, afortunadamente, andan mergullados ducias de investigadores de todo o mundo, podo advertir o desequilibrio que hai entre a investigación da obra literaria e a investigación da súa biografía.

Progresan os estudos de crítica literaria, exhúmanse novos textos descoñecidos ou mesmo inéditos, analízanse a receptividade e as influencias da obra de dona Emilia, e de todo isto dá testemuño a revista *La Tribuna. Cadernos de Estudos da Casa-Museo Emilia Pardo Bazán*, que dirixe o profesor Paz Gago, pero o coñecemento da vida da Pardo Bazán permanece estancado a pesar do saudable esforzo de Pilar Faus que, ao apoiarse preferentemente nos epistolarios, xa coñecidos, organizou e articulou meritoriamente a información, aínda que cualitativamente pouco avanzou no desvelamento da complexa personalidade da nosa autora. Nada sabemos, por exemplo, da situación económica da familia Pardo Bazán, tema central hoxe nas investigacións biográficas. Tampouco nada coñecemos, con información inédita, sobre a estabilidade familiar. Sabemos da súa separación matrimonial, pero descoñecemos as cláusulas económicas e sociais da separación e, sobre todo, que marxe de liberdade logrou rescatar dona Emilia. Non sabemos, agás o que ela mesma nos di en distintos lugares, cal foi a súa formación intelectual, que libros leu ou de cales outros tomou anotacións que logo lle serviron para elaborar a súa obra. Non é suficiente con saber que de nena lía en forma entusiasta a Solís, a Chateaubriand, Homero etc. E que estudou francés nun liceo. A súa inmensa cultura non só require lecturas, senón tamén anotacións, comparacións, subliñados nas obras, e posiblemente a utilización de varios cadernos aos que logo recorrería cando precisaba un concepto, unha opinión, etc.

Finalmente, aínda que o repertorio de descoñecementos é amplísimo, nada sabemos da súa ideoloxía política e da súa militancia política que son, como se sabe, dous conceptos distintos porque se pode ter unha ideoloxía política sen militancia.

As confusas referencias que os biógrafos ofrecen sobre a súa militancia carlista non dan resposta á cuestión previa e máis importante, cal foi a súa ideoloxía política, é dicir, cal foi a estrutura ideolóxica nuclear que determinou as súas conviccións, as súas fidelidades básicas, que marcan o compromiso de todo intelectual co seu tempo.

No Segundo Simposio que sobre Emilia Pardo Bazán tivo lugar na Coruña no ano 2005 presentei un relatorio titulado “Morrión y Boina. El cuento que nos introduce en la militancia carlista de Emilia Pardo Bazán” que será recollido nas *Actas* do devandito Simposio, e que se publicará neste ano 2006.

Agora presento, sen pretensión ningunha de exhaustividade, as miñas reflexións sobre a “Ideoloxía Política de Emilia Pardo Bazán”, deixando aberto, pola miña parte, o tema para novas contribucións e posibles debates.

Debo recoñecer que, comprometido con outros proxectos de investigación histórica da Galicia do século XIX, non estaba nas miñas prioridades mergullarme no apaixonante mundo da ideoloxía e da política de dona Emilia, pero foi o profesor e amigo González Herrán quen iniciou, xa vai para dous anos, unha certa presión sobre min, confiando quizais excesivamente na miña capacidade polo feito de ter investigado o carlismo hai algúns anos. Deste xeito *suaviter sed firmiter* foi predispoñéndome a realizar esta dobre investigación.

Aparentemente dona Emilia debería facilitarme este traballo, porque non se oculta, non esconde as súas preferencias, e levada por esa “comezón” que denunciaba Pereda a “meterse en todo, de entender de todo y de fallar en todo, como si el público no pudiera pasarse sin ella un solo día” opina *de omni re scibili* pero só os expertos na obra de dona Emilia saben que agacha case sempre a súa intimidade, coma se houbera nela unha intención bipolar que, por unha parte, a levaba a escribir de todo, pero, ao mesmo tempo, a silenciar os sentimentos máis fondos (agás os sentimentos relixiosos) e máis firmes. Non ten ningún problema para expoñer as súas opinións sobre música, pintura, modas, obras literarias, sobre os carnavais ou as coresmas, as procesións ou Tolstoi, pero chegado un determinado momento, cando nun xuízo debe comprometer algo dese mundo tan seu e tan oculto, frea o discurso e pasa a outro asunto.

E iso faino, en parte por pudor e en parte tamén por comenencia. Por pudor, porque é moi consciente de que o que o gran público demanda dela é a súa visión, a súa opinión que sempre aparece envolta nun vestido literario fermosísimo e sedutor. Ninguén lle pide outra cousa.

Pero tamén o fai por comenencia porque era a única forma de poder escribir en xornais liberais cunha audiencia ampla e cualificada, e porque

así tamén podía conciliar e consolidar afectos tan dispares como os de Cánovas, Castelar, Salmerón ou o seu remoto parente Vázquez de Mella, “el Macabeo carlista”. Todos os citados e moitos máis (Moret, Silvela, Canalejas, por referírmonos só aos amigos políticos) valorábana pola súa inmensa cultura, a súa tenacidade, o seu orgullo, en definitiva, pola súa grandeza, e iso abundáballes. O demais, as súas fidelidades ideolóxicas ou políticas, quedaban á marxe.

Pero nalgunhas ocasións amósase incapaz de acoutar os seus sentimentos, especialmente cando a situación política española é grave, entón ábreselle a ferida, nunca cicatrizada de todo, da súa vella militancia carlista, e en poucas palabras, expón os seus resentimentos contra o liberalismo, o parlamentarismo ou contra a farsa electoral. Son breves pero firmes trazos que revelan toda unha estrutura ideolóxica que mantén pechada con sete cadeados pero que, ás veces, se lle abren.

Por iso, para coñecer a súa ideoloxía, ademais dun texto de teoría política iniciado en 1877, que deixou sen rematar e nos servirá de guía no estudo da ideoloxía na súa mocidade, é preciso facer un seguimento moi atento e puntual dos seus escritos para captar expresións, frases, xuízos, metáforas que aluden a esoutro mundo interior en tensión, poucas veces calmado, porque a situación de España (morte de Afonso XII, rexencia longa, perda do Imperio, guerra de África, folgas, Guerra Mundial etc.) non lle dá sosego.

Iso condiciona o uso das fontes a empregar neste traballo. Prescindirei de toda a súa obra creativa e só utilizarei os artigos de prensa, a crítica literaria, e as obras que non son de ficción. Estou convencido de que nos personaxes da súa obra creativa, vicariamente aparecerá moito mellor desvelada a súa ideoloxía ca nos traballos críticos, discursos e artigos, pero a dificultade de interpretación das súas ficcións, situaríanos nun campo no que é fácil esvarar ou mesmo desviarse se escribimos dende e para a historia. A procura da obxectividade histórica imponme esta metodoloxía.

## 1. PRIMEIRA FASE DA SÚA IDEOLOXÍA: O ABSOLUTISMO TEOCRÁTICO

Cando só tiña 26 anos e militaba no carlismo, Emilia Pardo Bazán comezou a redacción dunha monografía de teoría política que afortunadamente se conservou no seu arquivo. Ata catro títulos aparecen nas aproximadamente 70 páxinas escritas: *Apuntes para el absolutismo. Teorías de gobierno. Sistemas* (Pardo Bazán [1877]a); *Apuntes para la primera parte de la teoría del absolutismo. El hombre en sí* (Pardo Bazán [1877]b); *Teoría del sistema absoluto en el siglo XIX filosófica y racionalmente desarrollada* (Pardo Bazán

[1877]c) e *Teoría del absolutismo en el siglo XIX* (Pardo Bazán [1877]d) Utilizaremos este último dos títulos, *Teoría del absolutismo*.

Consérvase o “Prefacio” con data do 14 de outubro de 1877, redactado cando só tiña preparado o plan da obra. Tamén escribiu a “Sección Primeira”, das catro de que constaría a monografía, que, en dúas versións algo distintas, ocupan cincuenta folios, máis outros vinte folios de introducións e índices. En total, consérvanse setenta folios moi corrixidos e ás veces co texto truncado. Pensamos que o texto conservado é o único que chegou a redactar a autora.

Aínda que o manuscrito está incompleto, ten un extraordinario valor porque desvela a súa ideoloxía política nunha primeira fase, a da súa xuventude.

Pardo Bazán ten a pretensión de dar apoio filosófico a un proxecto totalizador: a orixe da sociedade e da autoridade no mundo; as formas históricas de exercer o poder; e a formulación dun plan que, fundamentado na vontade divina, regula, harmonicamente, as relacións humanas.

Non estamos, pois, ante a pretensión de xustificar o absolutismo do Antigo Réxime e moito menos de lexitimar o carlismo no que a autora militaba neste intre. A súa intención é moito máis ambiciosa, pretende construír un modelo de teoría política, afondado na teoloxía e acomodado ás distintas realidades sociais, no que se depuraran os vicios do poder e as malas prácticas históricas que, ao seu entender, era o que facía do absolutismo un modelo pouco atraente na sociedade moderna.

Para que o lector poida valorar debidamente o proxecto de dona Emilia, transcribimos o índice do mesmo en nota<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Plan da obra:

Sección 1ª, *Del absolutismo en sus relaciones con el hombre*. Cap. 1º: Los gobiernos primitivos. Primeros criterios del hombre acerca del gobierno. La idea de autoridad innata. Constituciones china, hindú, egipcia, griega y romana. Gobiernos patriarcales; Cap. 2º: El hombre en estado social. ¿Cuáles son sus derechos? Codificación. Mayor libertad produce absolutismo. Absolutismo produce mayor libertad (tachado). Cap. 3º: Cómo se debe entender la tiranía. Cuáles son las arbitrariedades. De la justicia. Del derecho penal. Pena de muerte. De las desigualdades sociales. Problema del igualitarismo. Cap. 4º: Las objeciones contra la monarquía hereditaria. Las objeciones contra la autoridad suprema. El derecho de declarar la guerra. Los ejércitos permanentes. Cuestión de hacienda. Las Cortes suntuosas. Los defectos del monarca. Las demostraciones de respeto. Si es necesaria la formación de aristocracias en torno de los tronos. Cap. 5º: Los demás sistemas de gobierno. La república. El socialismo. ¿Realzan la dignidad del hombre? ¿Aumentan el bienestar general? ¿Ponen obstáculos al mal? El modo de hacer bien en general: leyes naturales y racionales de la práctica del bien.

Sección 2ª: *Del absolutismo en sus relaciones con el perfeccionamiento progresivo en todas las esferas*. Cap. 1º: ¿Existe el perfeccionamiento progresivo? Cuáles son sus límites. El perfeccionamiento mata la perfección. Misión del porvenir. ¿Impidió el absolutismo el perfeccionamiento? Teoría del progreso. Las artes y las ciencias. Peso de las revoluciones en la balanza de la cultura. Cap. 2º: Que los pueblos necesitan tener un ideal al que

O eixe central do seu discurso está na Sección 3ª: “Del absolutismo en sus relaciones con el plan de Dios”. Deus, creador do mundo, foi tamén quen o ordenou a través dunha programación que se cumpre automaticamente nos seres non humanos en forma de leis universais, e no home en forma de aceptación voluntaria desas leis tamén universais, que marcan as formas de sociabilidade e o debido sometemento á autoridade.

A autoridade recibe de Deus o seu poder e este poder non pode ser recortado, porque é participación do poder divino, único e absoluto. A monarquía é a forma de goberno que máis se aproxima á harmónica unidade do plan divino. Os dereitos da persoa están contemplados nesta lei divina, *ab aeterno*, o mesmo que o progreso da humanidade. Por conseguinte, non foi a Revolución quen creou os dereitos da persoa.

A historia demostra que as monarquías absolutas ás veces abusaron do poder e mesmo tiranizaron aos súbditos, e deses abusos procede a idea de que o absolutismo é inimigo do progreso e dos dereitos da persoa. Por iso Pardo Bazán non defende os modelos de sociedade que o absolutismo xerou

referir todas sus direcciones. Vigor de los pueblos, que tuvieron y tienen ideal. Por que lo tuvieron. Cap. 3º: ¿Forman parte esencial del absolutismo los detalles que le impiden ser el ideal de los pueblos modernos? Idea moral de la prensa y del parlamentarismo. Los indiferentistas. De la asociación. Criterios encontrados de las ciencias. Marcha del absolutismo hermanado con la marcha ascendente de la humanidad. Cap. 4º: La moral, cúspide de la perfección. Mejora de las costumbres por medio del sistema absoluto. Generaciones en que la ilustración no sea patrimonio de unos cuantos y que volverán a aspirar al sistema absoluto después de hondas agonías y perturbaciones terribles.

Sección 3ª: *Del absolutismo en sus relaciones con el plan de Dios*. Cap. 1º: Plan de Dios en la creación. Leyes que armonizan la diversidad. Variedad aparente, unidades reales. Todo armónico. Cap. 2º: Cómo todos los modos de desarrollarse la creación se dirigen a la unidad, con arreglo al plan divino. Que la unidad es jerárquica e infinitamente superiorizada e interiorizada. Escala de los seres. Identidad de espíritu, que hace que el pensamiento de un hombre pueda contener tantas ideas como el de millones de sus semejantes. Más cantidad de espíritu no es más cantidad de ideas. La idea regula el espíritu. Cap. 3º: Todas las direcciones humanas para ser nobles y racionales deben ajustarse al plan divino. Que las sociedades deben constituirse con arreglo a él. Un árbitro justo para la creación supone otro árbitro justo en las sociedades basado en la moral y el deber. Orígenes del derecho divino según la razón. Cap. 4º: ¿Cuál es la forma de gobierno y de constitución social que más se aproxima a la armónica unidad del plan de Dios? Necesidad de una síntesis social o posibilidad de leyes eternas sociales que no impidan, antes ayuden al desenvolvimiento moral como las leyes inmutables de la creación no impiden la magnífica sucesión de los fenómenos naturales. Cap. 5º: La idea del sistema absoluto llevado hasta Dios (non aparece máis desenvolvido).

Sección 4ª: *Teoría y síntesis general del absolutismo*. (Só aparecen os títulos dos capítulos). Cap. 1º: El progreso en el absolutismo. Cap. 2º: La razón en el absolutismo. Cap. 3º: La moral en el absolutismo. Cap. 4º: El absolutismo en el porvenir. (Pardo Bazán 1877)

historicamente, senón o modelo por antonomasia, aquel que máis se adapta ao plan divino regulador do cosmos.

Na súa *Teoría del Absolutismo*, e unha vez ben cimentado na teoloxía o seu discurso, foi refutando todos os cargos que dende o liberalismo se lle facían ao modelo absolutista pero, sobre todo, insistía en que o absolutismo era o único sistema capaz de dominar as tensións sociais non só polo exercicio dun poder forte e autoritario senón tamén porque era capaz de dirixir as forzas sociais nun proxecto común e solidario, ou como ela dicía, de crear patria.

O núcleo do seu pensamento coincide exactamente co tradicionalismo católico francés, ao que logo nos referiremos. Tivo bo coidado Pardo Bazán en eliminar no manuscrito as citas que nos darían unha pista das súas dependencias ideolóxicas, pero non por iso deixamos de percibir o paralelismo ideolóxico co tradicionalismo francés.

Nalgunha ocasión dona Emilia manifestou que non era moi afeccionada aos estudos filosóficos, afirmación de inmediato contextualizada para non producir mala impresión: “Mejor dicho: yo soy aficionada a todo género de estudios, pero no tengo tiempo para cultivar estas mis aficiones complejas y variadas”, engadindo que dedicou un ano a ler a Aristóteles, Espinosa, Leibnitz, Descartes, “los de la Enciclopedia” e Kant que “me impresionó”, “tarea (a da lectura dos filósofos) que siempre es útil y además proporciona un baño de cultura, indispensable hasta para el conocimiento de las letras”<sup>2</sup>. A función utilitaria da filosofía para dona Emilia queda claramente posta de manifesto. Descoñecemos cando dona Emilia dedicou o seu ano sabático a ler libros de filosofía.

Lendo o manuscrito da súa *Teoría del Absolutismo* deseguida nos decatamos da súa debilidade filosófica, exactamente como sucede no seu *Estudio Crítico de las obras del P. Feijóo* (Barreiro Fernández 2003b: 89-91), aparecido no mesmo ano no que redacta a *Teoría del Absolutismo*. Hai unha idea coherente pero non un corpus doutrinal coherente que fundamente a súa teoría. Como sucede cos pouco habituados ás ideas filosóficas selecciona frases, pensamentos e definicións de distintos autores sen importarlle que pertencen aos distintos sistemas filosóficos. Isto sucede, por exemplo, con Kant, filósofo do que se sente “impresionada”. Sen meterse no núcleo duro do seu pensamento ético, por non falar da súa metafísica, circunnavegando pola periferia das doutrinas de Kant non dubida en utilizar unha serie de

<sup>2</sup> Pardo Bazán, “Crónicas de España”, (27-06-1916): *La Nación* en (Pardo Bazán 1999: t. II, 1135).

definicións porque lle interesan na construción que está facendo. Calquera podería pensar que Kant avala as súas teorías políticas. E o que fai con Kant vólveo facer con Haeckel, ou Engels, e con algúns outros autores.

Sorprende a ausencia de textos ou referencias a De Bonald, De Maistre ou a Donoso Cortés, autores que necesariamente tivo que coñecer porque o seu pensamento é unha réplica en tamaño reducido das súas teorías. Non podemos esquecer que estamos ante uns apuntamentos para un libro. De aparecer este, dona Emilia corruxiría, sen dúbida, esta ausencias.

## 2. A EVOLUCIÓN DAS ACTITUDES POLÍTICAS DE PARDO BAZÁN. ¿TAMÉN DA SÚA IDEOLOXÍA?

O fracaso do carlismo bélico, a preocupación ou medo que debeu sentir ao ter noticia de que a policía seguía as súas manifestacións procarlistas, a consolidación do réxime restauracionista, a inmersión de dona Emilia na vida da Corte na que o carlismo apenas tiña forza social nin sequera nas clases altas coas que convivía Pardo Bazán, a necesidade de colaborar na prensa liberal, explican a súa retirada estratéxica dende as trincheiras militantes para situarse nun cómodo illamento.

Foille extraordinariamente rendible este *modus operandi*. O diario liberal *El Imparcial* ábreille as portas a partir de 1887, a revista cosmopolita *La Ilustración Artística*, de Barcelona, acóllea xa dende 1886, pero é dende 1893 cando a súa sinatura nos artigos titulados “La vida contemporánea” se converte nun dos reclamos da revista para lectores cultos. O semanario monárquico *Blanco y Negro* conta con ela dende 1893 e o diario, tamén monárquico e tamén de Luca de Tena, *ABC*, dende 1903, por citar só aqueles xornais de indubidable adscripción política restauracionista e anticarlista.

Pero o seu illamento non significou, en forma ningunha, deserción do seu ideario básico, como procuraremos demostrar neste artigo.

Con insistencia, quizais con demasiada insistencia, dona Emilia proclama o seu apoliticismo que debemos interpretar como non militancia política nun determinado partido.

En 1910 escribía:

Empiezo diciendo que no profeso opiniones políticas [...] ni hallo sensibles diferencias que inclinen mi ánimo a pertenecer a ninguno de los partidos que en España alternan en el poder o gruñen y muerden en la oposición. Hay en mi un instinto de independencia<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Pardo Bazán (23-10-1910): “Cartas de la Condesa: Iniciativas”, *La Nación*, en Pardo Bazán 2003: 92

No mesmo ano e no xornal *La Nación*, de Buenos Aires, volve insistir:

Yo no me mezclo jamás en política. Apenas podrán citarse escritos míos en que, ni aún de soslayo, la política dance. Por ello ocurre una cosa original: los conservadores de la extrema derecha me creen "avanzada", los carlistas "liberal" - que así me definió D. Carlos- y los rojos y jacobinos me suponen una beatona reaccionaria feroz. Ni a unos ni a otros se les ocurre una idea sencilla: que soy únicamente una buena española<sup>4</sup>.

Fixémonos que se refire aos conservadores de extrema dereita, aos carlistas e aos roxos, cos que parece non ter nada en común. Silencia os demais, non por convivencia senón sinxelamente por interese, porque colabora nos seus xornais e xa coñecen a súa independencia política que respectan, pero en troques, Pardo Bazán abstense regularmente de facer valoracións políticas.

Yo soy indiferente a la política de nombres y hombres. Sólo adquieren valor y sentido para mi los temas políticos cuando afectan al interés de la patria. Y para notar lo que a la patria afecta, poseo una sensibilidad de reumático en país húmedo, una vista de lince, un oído fino como el oro.

Así inicia un artigo na revista *La Ilustración Artística*<sup>5</sup>.

Con certo sentimento, coma se sentira nostalgia doutros tempos nos que vivira a política con paixón, escribe en 1914:

Yo soy, en materias políticas, una espectadora, y tal vez una espectadora que lleva en las venas dosis de escepticismo y espíritu crítico algo refinado y exigente. El velo de la política se ha desgarrado para mi y al través de sus desgarrones, creo ver la burda trama de los intereses, las codicias, los egoismos, las ambiciones, las mentiras convencionales, cuando actúa bajo las formas pulidas y adobadas (y también a veces descompuestas y tormentosas) del Parlamento<sup>6</sup>.

Lendo os textos anteriores podería pensarse que Pardo Bazán é completamente allea á *res política*, porén, senón en todos na maior parte dos

<sup>4</sup> Pardo Bazán (5-11-1910): "Crónicas de España", *La Nación*, en Pardo Bazán 1999: t, I. 452

<sup>5</sup> Pardo Bazán (7-II-1910): "La vida contemporánea", *La Ilustración Artística*, en Pardo Bazán 2005: 409

<sup>6</sup> Pardo Bazán (28-06-1914): "Cartas de la Condesa", *Diario de la Marina*, en Pardo Bazán 2003: 265.



seus artigos hai unha visión política da realidade e a partir desa realidade, axuíza o acontecer que describe nas súas crónicas. A afirmación de que ela só xulga, estuda, anima ou denuncia en función do ben da patria, non é máis ca unha evasiva, unha pequena trampa, para seguir mantendo a súa cómoda neutralidade. Cando, en determinadas circunstancias o peso da responsabilidade ou da rabia poden con esta neutralidade, aparece unha ideoloxía moi clara, moi precisa, dende a que somete os acontecementos a análise e exame. Esas súbitas rebelións que é incapaz de controlar e que lle escapan consciente ou inconscientemente ao correr da pluma constitúen unha espléndida fonte de información sobre as súas fidelidades básicas.

Fagamos un reconto desas fidelidades:

### – Catolicismo e providencialismo

O catolicismo impregna a vida de Emilia Pardo Bazán: a cultura católica, o sentimento católico e a relixiosidade católica.

Soy católica apostólica romana [así sen comas o escribe]... en materia de dogmas y costumbres me atengo a las enseñanzas de la Iglesia<sup>7</sup>.

O seu catolicismo é militante e por iso, dende a súa condición de intelectual, fai un apostolado activo.

Nunca, que saibamos, racionaliza nin analiza as bases de credibilidade da relixión que profesa. Dá a sensación de que a súa fe nunca foi sacudida polos ventos da dúbida. É, pois, unha fe primaria, “de carbonero”<sup>8</sup>. A insistencia na

<sup>7</sup> Pardo Bazán, “Carta a D. Luís Alfonso”, publicada no xornal *La Época* no ano (1888), en *Polémicas y Estudios Literarios* (Pardo Bazán [1892]: 123).

<sup>8</sup> Giner de los Ríos tiña outra opinión da fe de dona Emilia. Nunha carta de 1888 dirixida a Clarín distingue dúas formas de fe: a fe racional e a “fe carbonera”, pero para él “nuestra Pardo Bazán no tiene ninguna de estas formas de fe: 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... 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”, Giner de los Ríos, Francisco (1965): *Ensayos y Cartas*, México, El Colegio de Mexico, pp. 109-110. Tomado de Pérez Gutiérrez (1975: 346) A opinión de Giner fundábase posiblemente na mesma perplexidade que provocou sempre a súa condición de católica, reiteradamente afirmada, e da que non temos razón para dubidar, e ao mesmo tempo, a sensualidade, vitalidade e mesmo paganismo que reflicte a súa obra e que nunca parecen propios dun escritor católico. Por iso sempre dicía dela mesma que era “algo pagana”.



“Pepe Quiroga marido de la Pardo Bazán”. Retrato de José Quiroga mozo, [1865-1870]. Eugenio Lanelongue. ARQUIVO RAG, FONDO FAMILIA PARDO BAZÁN. Doazón de María del Rosario Rodríguez-Losada Trulock.

súa fe católica quizais veña condicionada polo tempo histórico que viviu, que reclamaba dos católicos unha reiteración case neurótica da súa profesión da fe, que no seu caso compensara o peso naturalista e pagán de moitas páxinas das súas novelas.

Esa seguridade na fe posiblemente explica a falla de incentivos para afondar na Teoloxía e para discernir o que forma parte do depósito da fe do que é de libre exame e opinión. Pardo Bazán non ten, ou polo menos non revela ter, ideas propias sobre unha serie de cuestións sometidas a discusión. Nestes casos unha especie de fideísmo lévaa a someterse ao superior criterio de maxisterio eclesiástico ou mesmo á opinión daqueles clérigos que lle merecían confianza renunciando, como intelectual católica, a dar a súa opinión ou a analizar o feito controvertido. Ponse isto de manifesto, por exemplo, na debatida cuestión do evolucionismo no que Pardo Bazán asume unha posición intelectualmente insostible, mesmo para o seu tempo.

Ten unha concepción moi primaria e escasamente reflexiva sobre a Providencia. Para dona Emilia, Deus non só foi o creador do cosmos, e o seu organizador, está tamén presente no acontecer humano e nada sucede sen a súa intervención. Esta crenza que pode reconfortar a aquelas persoas piadosas, incapaces de ter unha visión propia e racionalizada da súa fe, resulta sorprendente nunha intelectual afeita a medir e sopesar as súas afirmacións ante a opinión pública.

Pardo Bazán non se refire a unha intervención mansa da Providencia na dirección do plan cósmico senón a unha intervención causativa que non sabemos cómo podería conciliála coa liberdade humana. Pardo Bazán faise eco da *devotio* popular que atribúe a Deus os bens e os males da vida.

Nos tratados de oratoria sagrada do seu tempo aconsellábase aos predicadores que

[...] no debería tener reparo el misionero en atribuir a estos crímenes públicos las guerras, pestes, años de hambre, sequía, inundación y otros desastres. (Martínez de Pazos 1886: 590)

É dicir, que predicar que as guerras, pestes e outros males que aflixen os pobos é consecuencia do castigo divino pola nosa maldade é un recurso lexítimo na oratoria sagrada, sexa cal sexa a realidade obxectiva. Sabían moi ben os misioneiros que con este discurso non só conmovían o público senón que tamén se situaban no seu nivel de crenzas e de comprensión relixiosa.

O sorprendente é que Pardo Bazán se sitúe neste mesmo discurso:

La fatalidad -y claro es que por encima de la fatalidad la Providencia- gobierna y dirige los casos de fortuna, poder y sangre<sup>9</sup>.

A providencia elixe, ás veces, os medios máis humillantes para reconducir os pobos desviados do recto camiño: a Dubarry favorita de Luís XV

fue el instrumento fatal de la justicia divina, el último y airado emisario de la cólera celeste, dispuesta ya a vibrar sus rayos sobre la culpable raza de Borbón<sup>10</sup>.

Quen lea as dúcias de artigos que Pardo Bazán escribiu sobre as guerras de Cuba e África atopará sempre, como música de fondo, máis alá do protagonismo da nefasta política española ou do imperialismo americano e francés, o papel corrector da Providencia que nos castiga polos desvíos políticos cometidos e nos advirte seriamente sobre a necesidade de rectificar. Isto, dito unha ou dúas veces, mesmo pode parecer un recurso literario, pero cando se repite con tanta insistencia está revelando unha convicción.

#### **– A idealización do modelo absolutista na historia**

Aínda que, máis dunha vez, Pardo Bazán escribiu “soy enemiga de vacías idealizaciones”, sempre idealizou a historia gloriosa dos tempos pasados, quizais porque esta nostalxia non era, para ela, unha “vacía idealización”.

Non poucas veces escribe Pardo Bazán que se a sociedade puidese debería dar marcha atrás, saltar sobre o proceso revolucionario e volver empatar cos séculos pasados.

O absolutismo, que ela estuda e depura das adherencias daniñas e perniciosas que foi acumulando no tempo, para ofrecerllo á sociedade como un modelo equilibrado e xusto, é un produto da historia. A tradición fundiu a ordenación do mundo marcada pola Providencia cunha experiencia histórica que se viviu plenamente nos países católicos antes da Revolución liberal. Unha experiencia histórica na que o colectivo se impón sobre o individualismo, porque

la ley natural que ordena que todo acto humano sea consecuencia de actos anteriores, realizados por el mismo individuo o por los que le precedieron, hace

<sup>9</sup> Pardo Bazán (17-02-1908): “La vida Contemporánea”, *La Ilustración Artística*, en Pardo Bazán 2005: 358.

<sup>10</sup> Pardo Bazán, (1893): “Recuerdos del centenario rojo”, *Nuevo Teatro Crítico*, núm. 39, p. 288.

que todo gire sobre ese eje tradicional, queramos o no, porque esto sucede más allá del individuo, en lo colectivo y general<sup>11</sup>.

Este concepto de tradición, como a amálgama das experiencias históricas dos pobos no que o obxectivo se impón ao subxectivo e o colectivo ao individual, fundamenta o historicismo de dona Emilia e prevena contra o idealismo abstracto “que tiende a prescindir del elemento histórico, el más influyente en los procesos evolutivos sociales”<sup>12</sup>. Quizais dese historicismo arranque a súa propensión ao realismo e mesmo ao naturalismo.

Buscando na historia a comprobación das súas teses sobre o absolutismo, idealiza aqueles períodos nos que, ao seu entender, a monarquía e a sociedade, fundidos, levaron os países a vivir días de gloria.

O século XVI español, “siglo bienhadado” manifesta a perfecta soldadura entre a monarquía e o pobo, baixo a bandeira da fe católica. Apoderouse entón de España “una calentura de sabiduría” (Pardo Bazán ([1905]: 8), de poder militar, artístico e literario porque a literatura “refleja fidelísimamente el estado social, muchas veces es su cómplice, otras su resultado y siempre su expresión reveladora” (Pardo Bazán [s.a]: 11).

Tamén se extasía Pardo Bazán describindo os séculos de ouro da literatura francesa, a súa claridade, bo senso, gusto delicado, ironía sen excesiva amargura, equilibrio e disciplina, crítica delicada da ridiculez humana, orde na exposición e método na composición (Pardo Bazán [s.a]: 16-17), que reflicten o equilibrio, a harmonía e a grandeza da sociedade francesa.

O absolutismo non garante sempre o éxito político porque os pobos e a súa dirección (os monarcas) teñen desfalecementos. Por iso xulga tan negativamente o século XVII español.

Referíndose ao século XVII escribe:

Quando bajó a la tumba el pobre fanático [refírese a Carlos II], resto de la sangre imperial, nos dejaba en tristísima extenuación, mermado y despoblado el territorio, sangrada en las cuatro venas la hacienda, perdidas nuestras conquistas, cerrado el ciclo de nuestras victorias, aniquilados los ejércitos de mar y tierra, anulada nuestra influencia exterior, y lo que es más grave, entregada España como buena presa a las potencias europeas. (Pardo Bazán 1888b: 149).

<sup>11</sup> Pardo Bazán (04-02-1912): “Cartas de la Condesa”, *Diario de la Marina*, en Pardo Bazán 2003: 161. O lector poderá atopar na frase recollida o eco de Burke na súa durísima crítica á Revolución Francesa.

<sup>12</sup> Pardo Bazán (04-02-1912): “Cartas de la Condesa”, *Diario de la Marina*, en Pardo Bazán 2003: 161.

A crise do século XVII foi, segundo Pardo Bazán, total: no teatro, na lírica, na mística, na música, na arquitectura, na historia pero tamén nas ciencias:

España guardaba y custodiaba tenazmente lo que había aprendido, ni más ni menos. El galenismo en medicina, el ptoleísmo en astronomía, el aristotelismo en metafísica; he aquí lo que restaba de nuestros brillantes florecimientos y de nuestro rico plantel científico árabe-hispano, -como sucede siempre- la rutina ciega y monótona esterilizaba todo lo que de fecundo tener pudiesen aquellos mismos sistemas y teorías. (Pardo Bazán 1877: 35-36).

Seguindo a estela de Menéndez Pelayo nega que a nova dinastía dos Borbóns rectificara, nun principio, o decaemento español. Recoñécelle o “noble intento” de modernizar a economía, as artes e as letras pero equivocáronse ao programar unha modernización a costas do xenio español, unha modernización que “chorreaba extranjería” (Pardo Bazán 1905: 6). A caterva de artistas estranxeiros, traídos de Francia e de Italia polos Borbóns, para modernizar as súas cortes, afondaron aínda máis, pola súa mediocridade, a decadencia do século XVIII, ata que aparece o xenio de Goya, que na súa persoa resume o xenio artístico español, devolvéndolle á pintura española o prestixio mundial. Por iso conclúe que “el siglo XVIII es un siglo de decadencia porque en él casi ha desaparecido el elemento realista y naturalista”, que son signos da identidade cultural española (Pardo Bazán 1905: 7).

Non quedan moi claras, no discurso de Pardo Bazán, as causas do atraso de España no século XVII, atraso en todos os ramos e que, por iso, deberíamos cualificalo de estrutural. Consecuente coa súa filosofía social, non podía responsabilizar de tal atraso á monarquía nin á Igrexa, os dous soportes do sistema absolutista. Non debía ser fácil liberar a monarquía de responsabilidades cando ela cualifica a Carlos II de “pobre fanático”. Por iso elude as responsabilidades cando escribe que “no procedía de la monarquía, ni de la Inquisición, ni del clero” a causa do decaemento, atribuíndollo máis ben á rutina científica que erguía neste país unha especie de “muralla china” que impedía toda novidade científica procedente do estranxeiro<sup>13</sup>, explicación tan baleira de contidos como difícil de demostrar.

<sup>13</sup> Pardo Bazán 1877: 35 e Pardo Bazán 1888b: 168. No “Discurso” lido en Ourense en 1887, rectifica algunhas das anteriores afirmacións. Acusa moi directamente á monarquía dos Austrias do decaemento. “No diré que toda la culpa de nuestras desdichas deba achacarse a los tres últimos monarcas austríacos, pero sí que buena parte de ellos se hubiera podido conjurar, si la Providencia, en vez de reyes bondadosos, devotos y apocados nos diese, en aquella época en que la monarquía era fórmula indispensable de nuestra unidad nacional, cabezas firmes y brazos fuertes para regir nuestros destinos”, Pardo Bazán 1888b: 149).

Como dende distintos ámbitos apareceran, ao abeiro da gran polémica sobre a ciencia española, ataques moi duros contra a Inquisición responsabilizándoa total ou parcialmente do atraso científico de España, Pardo Bazán aproveita a ocasión que lle proporciona a invitación que lle fai a cidade de Ourense (1887) para pronunciar un discurso con motivo da inauguración da estatua en honor de Feijóo, para facer unha afervorada defensa da Inquisición Española<sup>14</sup>.

O modelo absolutista non podía impedir as crises cíclicas que experimentaron todos os pobos, pero mentres persistira o modelo (de alianza de Altar e Trono, de equilibrio social, de poder soberano) poderían novamente recuperarse e reiniciar a gloriosa historia doutros séculos. O que nunca deberían facer, e lamentablemente foi o que fixeron, era cambiar de modelo social e político.

## **– A Revolución**

A Revolución (por suposto refírense á Revolución Francesa) non consiste na violencia, porque como dicía Pardo Bazán, non hai violencia que dure, nin na persecución da aristocracia e clero, nin na confiscación dos seus bens, nin sequera na execución de Luís XVII. A verdadeira revolución consiste en substituír o poder absoluto do monarca pola soberanía popular. Nisto está a esencia da Revolución.

Substituír a monarquía absoluta pola soberanía do pobo era, para os tradicionalistas, restarlle ao mesmo Deus os poderes que ten e exerce na sociedade. E isto pode facerse violentamente, como sucedeu en Francia, ou en forma máis civilizada como sucedeu nos Estados Unidos de América ao promulgar a constitución, aprobada polo pobo.

Unha vez proclamado o principio da soberanía popular queda xa na sociedade o “germen morbososo” ao que se refire dona Emilia: individualismo, insubmisión, rebeldía a toda autoridade imposta.

Extasiase Pardo Bazán describindo o estado das letras, das artes e das ciencias en Francia na véspera da Revolución:

<sup>14</sup> O Discurso pronunciado en Ourense, “Feijóo y su siglo” (10 de novembro de 1887) é como unha continuación e matización da súa obra *Estudio Crítico*. Aínda que apareceu publicado integramente nun xornal de Ourense, Pardo Bazán incluíuno na súa obra *De mi Tierra*, respectando substancialmente o texto do mesmo.

Estaba en pié el sólido edificio, imponente por la regularidad de sus columnatas, la grandeza de sus pórticos, la elevación de sus techos de cedro, la majestad de sus cúpulas de mármol y la elegancia de sus estatuas y vasos de alabastro enredados de floridas guirnalas... Francia antes de la Revolución era coherente, católica, monárquica, académica, cortesana, culta, sujeta naturalmente al principio de autoridad en los diferentes órdenes de la vida, su literatura, fruto de semejante estado social, tenía por lo mismo hondas raíces, era nacional y orgánica. (Pardo Bazán [s.a] : 37).

O maxestoso edificio da sociedade francesa, tan organizado, tan académico, tan aseado, segundo o criterio utópico de dona Emilia, entra en crise dende a Revolución pola “perturbación del espíritu... por la labor ya sorda, ya franca de los apetitos, de los sueños, los instintos y la concupiscencia, la continua inquietud de los pueblos en donde todo está no en formación sino en disolución” (Pardo Bazán [s.a]: 37).

O mesmo sucede en España. A Guerra de Independencia foi a derradeira epopea dunha sociedade aínda non lastrada polos principios disolventes do liberalismo: “En la magnífica epopeya de 1808, [...] no es solamente el sacro impulso de libertad, exacerbado por la invasión, lo que hace erguirse a España, [...] es el apego a las costumbres y veneradas instituciones, la monarquía atropellada en la persona del Deseado, la religión encarnecida por aquellos hijos de la revolución atea de 1793”(Pardo Bazán 1877: 73).

Os principios ideolóxicos da Revolución penetraron en España, mudando desta forma a nosa base cultural política sedimentada por séculos de historia:

Quedó sin base nuestra cultura nacional y religiosa [...]y al punto en que se divorcian la inteligencia y el corazón [...] vínose al suelo moralmente la patria. (Pardo Bazán, Emilia [1905]: 14).

Non é preciso o dominio militar ou político sobre un país para colonizalo cultural e ideoloxicamente. E isto sucedeu en España “con el escamoteo de su espíritu, con la captación de sus energías, con la falsificación de su ser”. (Pardo Bazán, Emilia [1905]: 14).

Conclúe Pardo Bazán que “ni la libertad, ni la igualdad, ni la fraternidad pueden erigirse en axiomas inconcusos de política experimental “sobre todo cando a liberdade é unha falacia” (Pardo Bazán [1901]: 27).

Pouco agarda, pois, Pardo Bazán desta sociedade por moitas liberdades que se promulguen, porque as liberdades escritas e non asimiladas “son corriente eléctrica aplicada a un muerto” (Pardo Bazán [1901]: 25).



## **– Repulsión ao constitucionalismo, ao parlamentarismo e aos partidos políticos**

Ao longo da súa vida dona Emilia non cambia de discurso. Xa no ano 1876 escribía: “Por nuestra parte no podemos menos de rechazar el parlamentarismo y los gobiernos representativos, cuyo vicio orgánico se descubre con mayor claridad” (Pardo Bazán 1877: 111)

No ano 1898 aínda se expresa máis radicalmente:

No he sido jamás muy entusiasta del parlamentarismo. En esto parecí reaccionaria, cuando solo me adelantaba a los sucesos. Un bello discurso me gusta y cautiva como obra de arte pero raras veces me persuade como obra de sólido raciocinio, y es que los discursos parlamentarios son políticos [sic], lo cual basta para decir que posponen la sinceridad a un tejido de intenciones y fines particulares, naturalmente interesados [...] No lamento, pues, que el sistema se hunda (y que se hunde es seguro), hasta echaré las campanas a vuelo el día en que las Cortes se nombren de real orden<sup>15</sup>.

En 1917, catro anos antes da súa morte, non mudara de discurso:

En este siglo transcurrido el sistema parlamentario, al cual fiaba media España su salvación, cayó flácido como globo que se desinfla y está próximo a ser arrumbado cual se arrumban en rincones del desván los restos de una fiesta, candelas quemadas, oropeles rotos e inservibles [...] hasta en las personas menos dadas a la política, vinieron engendrando el escepticismo, el desvío y, por último, la letal indiferencia hacia tal sistema<sup>16</sup>.

Pregúntase no ano 1919, tratando de feminismo, se vale realmente a pena reclamar para as mulleres o dereito ao voto:

Aquí tropezamos con otra faz del problema: El descrédito del sistema parlamentario. Al comprobarlo donde quería, al verlo tan claro como se ve a la luz del día, nos preguntamos si vale la pena de desvivirse por obtener para las mujeres, lo que quisiéramos ver suprimido para el hombre. Vale sin duda la pena, porque el sistema parlamentario, en irremisible descrédito aún tiene vida para rato; como aquel sultán a quien los genízaros, después de muerto, pintaron colorete y sentaron

<sup>15</sup> Pardo Bazán (30-5-1898): “Vida Contemporánea”, *La Ilustración Artística*, en Pardo Bazán 2005: 106.

<sup>16</sup> Pardo Bazán (3-9-1917): “Ansiedades”, *La Nación*, en Pardo Bazán 1999: T. II, 1205-1206.

ante una ventana, a fin de que pareciese vivo, y poder gobernar en su nombre, aún por largos años -tal vez- se prolongue la vida electoral y la otra farsa que tiene por escenario el Palacio del Congreso, que muchas desearíamos ver convertido en algo útil como v. g. en bazar de quincallería y juguetes<sup>17</sup>.

En poucos, moi poucos escritores contemporáneos podemos atopar textos como estes, que manifestan tan radical repudio polo parlamentarismo, pola constitución, en definitiva, pola democracia.

Só unha lectura moi superficial destes e doutros textos que puideramos aducir avalaría unha interpretación de que o que aquí Pardo Bazán condena e despreza son os abusos caciquís, as manipulacións electorais. Non se sostén tal interpretación porque Pardo Bazán non solicita corrección ningunha do sistema, sinxelamente négao, pide a súa definitiva extinción porque o Parlamento é o símbolo da soberanía popular que nega radicalmente. Non se opón ao Parlamento porque non funciona, opónse a que exista.

Na crítica que fai do parlamentarismo, dos partidos políticos e do sistema electoral, Pardo Bazán amosa o seu xenio literario pero tamén unha ética política moi ambigua. Cando describe as eleccións como “tejemaneje electoral”<sup>18</sup>, “la más absoluta de las farsas”<sup>19</sup>, “mentira convencional”<sup>20</sup>, “trampa”<sup>21</sup> etc. parece que escribe dende unha limpa conciencia democrática á que lle repugnan tales prácticas. Non é así. Escribe dende a súa radical oposición á soberanía do pobo, á democracia e ao sistema de representación nacional. O que sucede é que non desaproveita a oportunidade para ridiculizar tanto o sistema de partidos como a mesma democracia. Pero faino con tanta ambigüidade que non é de estrañar que despiste e confunda a

<sup>17</sup> Pardo Bazán (27-07-1919): “Crónicas de España”, *La Nación*, en Pardo Bazán 1999: T. II, 1322-1323.

<sup>18</sup> Pardo Bazán (16-05-1910): “La vida contemporánea”, *La Ilustración Artística*, en Pardo Bazán 2005: 416. O pensamento anticonstitucional de Pardo Bazán queda claro no seguinte parágrafo: “Había un Estado europeo, el pequeño y lindo principado de Mónaco, que estaba libre de la plaga [refírese á praga electoral]. Se encontraba como las propias rosas. Era una monarquía absoluta, regida por el más liberal y humanitario de los hombres. Ahora parece que las ranas de Mónaco, en vez de pedir rey como sus antiguas hermanas de charco, piden constitución. Ya verán lo que es bueno”.

<sup>19</sup> Pardo Bazán (25-09-1905): “La vida contemporánea”, *La Ilustración Artística*, en Pardo Bazán 2005: 296. Máis adiante chámalle “trapisonda electoral”.

<sup>20</sup> Pardo Bazán (12-02-1906): “La vida contemporánea”, *La Ilustración Artística*, en Pardo Bazán 2005: 306.

<sup>21</sup> Pardo Bazán (25-09-1905): “La vida contemporánea”, *La Ilustración Artística*, en Pardo Bazán 2005: 296.

varios comentaristas da súa obra. Isto sucede, por exemplo, nas descrições xeniais que fai do exercicio do caciquismo en Galicia<sup>22</sup>, tema no que esa ambigüidade ética queda moi manifesta.

Se realmente Pardo Bazán quixera denunciar o caciquismo, como malversación ou manipulación da vontade política do pobo, tiña moito máis fácil: atacar o pacto pechado entre Cánovas e Sagasta e coa bendición da monarquía polo que se decidiu, por unha parte, o “turnismo” no poder e, por outra, o control das eleccións para impedir que os movementos republicanos e socialistas puideran acadar o poder e poñer en perigo o sistema monárquico. Isto era coñecido de todos e por todos e denunciado nos xornais republicanos e socialistas. Pero disto Pardo Bazán non di unha palabra.

Por iso a súa crítica ao caciquismo é puramente superficial, e non chega ao fondo da cuestión.

Ninguén mellor que os historiadores sabemos que a Restauración non foi un réxime democrático, aínda que as bases estaban ben dispostas para acoller plenamente a democracia. Pero a crítica de Pardo Bazán non ten a pretensión de corrixir os abusos senón de magnificalos para que dunha vez por todas se impoña en España un réxime de ditadura, o máis próximo a súa soñada monarquía absoluta.

#### **– A unidade de España, rexionalismo e separatismo.**

A través do principio revolucionario da soberanía nacional ou popular, di Pardo Bazán, introduciuse nas sociedades o veneno e a pezoña do individualismo. Iso xera unha anarquía dificilmente controlable pero sobre todo ampara os anseos autonómicos dos pobos e das clases sociais. Pérdese o animus patriae, o principio de unión de toda a sociedade.

Resulta moi difícil na sociedade democrática, segue a dicir Pardo Bazán, fundada no dogma da soberanía popular, que o tirón exercido polas distintas forzas centrífugas poida ser contrarrestado polo poder centrípeto. A unidade de España foi unha especie de cantinela na obra de Pardo Bazán. E iso condicionou a súa percepción das culturas rexionais. No fermoso artigo “Zurciendo” no que comenta unha conferencia de Royo Vilanova, a única obxección que lle fai é a de chamarlle nación a Cataluña por ter idioma propio. Ela senta a tese contraria “no admito que todo país que posee un idioma propio, sea rico o pobre, vigoroso o feble, haya de constituir por

<sup>22</sup> Vid. Barreiro Fernández 2003a: 29-33, onde expoñemos algunhas ideas para a comprensión do tema do caciquismo en Pardo Bazán.

ese hecho una nacionalidad". É dicir, Pardo Bazán acepta plenamente o vigor da cultura catalá e do seu idioma, pero de ningunha maneira acepta a politización que resulta de chamarlle, por ese motivo a Cataluña, *nación*. Van case cen anos e seguimos sen resolver un tema de semántica cultural<sup>23</sup>.

Aínda recoñecendo unha certa evolución en dona Emilia a favor da comprensión do rexionalismo cultural<sup>24</sup>, maniféstase rotundamente en contra de todo rexionalismo político, fillo bastardo do liberalismo, e que conduce ao separatismo.

España, di dona Emilia, presenta o triste privilexio de inventar o separatismo nun momento no que toda Europa tende á unión.

Seguindo a César Silió considera que estamos contra

la corriente europea (que) va en sentido contrario, va hacia la agregación cada vez más amplia y coherente, va hacia la aspiración de la unidad nacional<sup>25</sup>.

Pero o rexionalismo trae a súa orixe das distintas culturas e linguas que coexisten no territorio español, e Pardo Bazán non nega valor a esta tradición cultural. "Cuando el regionalismo no enseña los puños cerrados, ni ruge, tiene asegurada la victoria"<sup>26</sup>. Esta é a razón pola que renaixenza valenciana "nunca tomó forma de desvío hacia la patria española"<sup>27</sup>.

Comentando *La Casa de la Troya*, e o libreto de *Maruxa* reivindica ser a primeira, na obra *La suerte* en utilizar "esa forma híbrida del castellano y del gallego, que después se ha prodigado tanto"<sup>28</sup>. Engade como en forma

<sup>23</sup> Pardo Bazán (1-01-1917): "Zurziendo", *El Día*, en Quesada Novás 2004: 263-265.

<sup>24</sup> Polo menos ao final da súa vida xa non cualificaba de "jauría" aos rexionalistas, nin invocaba a expresión *vade retro* contra o rexionalismo.

<sup>25</sup> Pardo Bazán [1901]: 20. Sobre o rexionalismo e Pardo Bazán publicou en varios artigos do BRAG, Josette Levy a súa tese "Emilia Pardo Bazán et le regionalisme galicien" defendida en Francia en 1957, título equivoco, pois en realidade trátase de investigar a obra de Pardo Bazán e Galicia. Do rexionalismo, conceptualizado politicamente, só fala no capítulo primeiro, (Levy 1958: t.28, 67-79). Esta tese de J. Levy demostra que non é suficiente con acumular esforzos, ter sensibilidade e capacidade, para realizar un correcto traballo. Precísase, ademais, unha boa dirección da que careceu a nova investigadora.

<sup>26</sup> Pardo Bazán (15-05-1919): "Las lenguas regionales", *La Nación*, en Pardo Bazán 1999: t. II, 1302-1303.

<sup>27</sup> Pardo Bazán (5-01-1910): "Crónica de España", *La Nación*, en Pardo Bazán 1999: t. I, 344.

<sup>28</sup> Pardo Bazán (25-05-1919): "Crónicas de España" *La Nación*, en Pardo Bazán 1999: t. II, p. 1302-1305.

exculpatoria de por que non escribiu en galego porque o seu público de Madrid e de España non lle aceptaría unha obra só en galego, “ni yo lo domino tanto que la empresa me fuese fácil”. Advírtese o preto que estivo dona Emilia de escribir en galego. En 1919, xa no remate da vida, cando todo se ve máis panoramicamente, escribe isto como lamentándose de non escribir na nosa e a súa lingua. Tendo en conta o que antecede, debemos xulgar moi severamente a estratexia dos galeguistas que dende o primeiro momento a atacaron desapiadada e sañudamente. A publicación dunha serie de artigos de Murguía contra Pardo Bazán “Cuentas ajustadas medio cobradas”, amosan tal ruindade e miseria que facían imposible calquera entendemento entre Pardo Bazán e o galeguismo. Lamentablemente, aínda hoxe, que pasaron tantos anos, non poucos galeguistas seguen amosando a mesma ruindade con respecto a dona Emilia Pardo Bazán. Os odios intelectuais, cando son irracionais, son eternos<sup>29</sup>.

No que Pardo Bazán non dubidaba era no rexionalismo político que era, na súa concepción, puro separatismo.

O separatismo é síntoma, ademais, da decadencia de España, “por sus pasos contados, a compás de nuestra decadencia, fue creciendo el regionalismo político en ciertas provincias, porque tenía base muy amplia en la tradición y en la historia”. (Pardo Bazán [1901]: 20)

Coa frivolidade que, ás veces, dona Emilia encaraba os problemas di, recollendo certo comentario de Cánovas, que “con tres años de buen gobierno, desaparecerían” os rexionalismos (Pardo Bazán [1901]: 21-22).

Concluindo: Pardo Bazán ao concluír a súa militancia carlista mantívose á marxe dos partidos políticos, nesa independencia tan proclamada por ela. Polo que respecta á súa ideoloxía política e despois do rastrexo que fixemos das súas manifestacións en distintos artigos, discursos e traballos de crítica literaria quedou, ao noso entender, moi claro que a súa ideoloxía política non evolucionou e ao final da súa vida mantiña as mesmas fidelidades ideolóxicas da súa mocidade.

<sup>29</sup> Lendo o artigo de Pardo Bazán “El Bardo Gundar”, dedicado a Pondal, na súa morte, un percibe a intensa emoción que tivo que sentir Pardo Bazán ao escribilo. Podería firmalo Murguía. Porén, en canto se rozaba a cuestión política, aparecía o aceno da incompreensión: “Cuando oigo hablar de un Pondal demócrata, pongo un gesto como si me nombrasen a una doña María de Zayas sufragista”. Pardo Bazán (11-04-1917): “El bardo Gundar”, *El Día*, en Quesada Novás 2004: 258.

### 3. *PROBABLES DEPENDENCIAS DA IDEOLOXÍA POLÍTICA DE EMILIA PARDO BAZÁN*

O feito de utilizar só os textos non literarios garante a fiabilidade da reconstrución que fixemos da ideoloxía política de dona Emilia. O que perdemos en beleza estética ao prescindir da súa exuberante prosa, gañámolo en veracidade histórica.

A partir de aquí entramos nun camiño cheo de riscos dadas as moi escasas referencias ou pistas que a autora nos dá sobre as dependencias ou débedas ideolóxicas doutros autores e sistemas. Temos que xogar con hipóteses, fundamentadas nalgúns xuízos literarios que formula de autores que foron importantes teóricos da contrarrevolución, o que loxicamente nos fai pensar que coñeceu as súas obras. O que está claro é que dada a súa visión sobre a revolución liberal se queremos buscar antecedentes, teremos que acudir aos teóricos e autores contrarrevolucionarios.

A primeira construción contrarrevolucionaria, a teoría da conspiración, non lle interesa a dona Emilia. Defendían os autores desta alucinante teoría (Bergier, Nonnotte, Valsecchi, Mozzi, todos eles traducidos ao español) que na conspiración permanente do Mal contra o Ben utilizou neste intre unha tríade maligna, formada polos xansenistas, os masóns e os novos filósofos. A finalidade desta conspiración era derrubar o trono de Francia, por ser o símbolo do absolutismo europeo, e a continuación privar a Igrexa dos seus bens, perseguir o clero, ata lograr o derrubamento da Igrexa. A conspiración, presente en Francia dende a Ilustración, explota coa Revolución Francesa.

Os autores citados tiveron en España os seus epígonos: os PP. Rodríguez e Fernández Valcárcel, Zeballos e, sobre todo, o dominico Alvarado e o capuchino Vélez que, como demostrou Herrero, copiaron ou plaxiaron esta teoría, aplicándoa a España<sup>30</sup>.

A pesar do entusiasmo de don Marcelino por esta xeración de rancios apoloxetas (Menéndez Pelayo 1880-1882: t. III, 340 e ss), Pardo Bazán fixo case omiso do que escribiu o seu admirado Menéndez Pelayo quizais pola vulgaridade escolástica dos seus escritos que don Marcelino dicía que eran “excelentes y llenos de sólida doctrina y de especies útiles, pero que es imposible leer seguidos sin un poderosísimo y aún heroico esfuerzo de voluntad”, polo seu estilo “mazorral, inculto y erizado de cardos”. A pesar

<sup>30</sup> Herrero: 1971. Sobre o pensamento político do P. Vélez, futuro arcebispo de Santiago e Compostela, cfr. Barreiro Fernández 1972: 75-107.

destes xuízos don Marcelino dicía deles que “quien busque ciencia seria en España del siglo XVIII tiene que buscarla en esos frailes ramplones y olvidados”. Pois ben, dona Emilia non seguiu o consello de don Marcelino e mantívose, como terapia hixiénica, afastada do discurso destes beneméritos autores.

Si, en troques, se aproximou moito ao *tradicionalismo católico francés*.

Dous aristócratas exiliados, De Bonald e De Maistre, sen contacto inicialmente entre eles, xa que o primeiro estaba en Heilderberg e De Maistre en San Petesburgo, constrúen unha teoría política radicalmente contrarrevolucionaria, non tanto para explicar as causas da Revolución Francesa como para deseñar ou sentar as bases da restauración monárquica que agardaban, unha vez que fracasara a Revolución.

Chateaubriand constitúe a terceira peza neste trípode lexitimista. Sen un discurso tan denso como os anteriores, Chateaubriand foi o poeta do tradicionalismo, o “apóstol laico” e o “obispo de levita” como dicía del Pardo Bazán, aínda entusiasmada pola lectura, de nena, das obras *Los Mártires* e *Memorias de ultratumba*. É posible que fora Chateaubriand quen a aproximou ao tradicionalismo, a pesar dos xuízos negativos que formula, logo, contra el, pola falla de firmeza nos principios absolutistas.

De Bonald e De Maistre defenden a restauración do modelo social do Antigo Réxime. Restauración da monarquía absoluta que é o principio de lexitimación porque a Providencia así o determinou. Poder único e soberano, réplica do poder único e soberano de Deus.

A Revolución só foi un castigo imposto pola Providencia pola prevaricación de Francia, por iso en canto a sociedade francesa retorne ao seo de Deus a Revolución só será un recordo amargo.

Na restauración, a Igrexa debe ter un papel decisivo non só por ser o sacramento de intermediación con Deus, a depositaria da graza que é o principio da salvación humana, senón tamén porque na sociedade ten que haber unha xerarquización e nesa xerarquización o poder espiritual será sempre superior ao temporal. Como se pode observar estamos ante un modelo social teocrático.

A Revolución introduciu o caos ao trasladar aos individuos os poderes que están reservados a Deus e no seu nome ao monarca.

Seguindo os trazos marcados por Burke na obra *Reflections on the Revolution in France* (1790) defenden que as institucións non son nunca produtos da razón individual senón da historia. A razón individual é incompetente para erixirse como motor da sociedade. É a razón colectiva, expresada a través das institucións históricas, quen marca os destinos dos

pobos. Segundo De Bonald “El hombre no puede dar una constitución a la sociedad, de la misma manera que no puede dar la gravedad a los cuerpos ni la extensión a la materia”<sup>31</sup>.

De Maistre, no seu tratado sobre o Papa, condena o galicanismo de Francia porque coarta e impide o libre exercicio da xurisdición do Papa de Roma no territorio francés e impide, ademais, a debida suxeición da monarquía francesa ao Vicario de Cristo<sup>32</sup>.

Como o liberalismo é produto da Revolución Francesa, a restauración debe eliminar todo vestixio liberal. Por iso son anticonstitucionalistas, antiparlamentarios e opostos á existencia de partidos, eleccións etc. Na mesma liña da Pardo Bazán.

Lamentablemente para os dous teóricos, a restauración monárquica, como explica e demostra Dominique de Villepin no seu espléndido libro *Les Cent-jours ou l'esprit de sacrifice*<sup>33</sup>, non pretendeu en forma ningunha un retorno á monarquía absoluta e máis ben intentou de atraer os liberais para construír un modelo de Estado que nada se parecera ao de Luís XVII. Nas súas *Memorias de ultratumba*, Chateaubriand explica o desacougo dos exiliados cando retornaron sen decatárense de que o tempo non parara de correr:

La raza legítima, ajena a la nación durante veintitrés años, se había quedado en el día y en el lugar en que la Revolución la había tomado, mientras que la nación había seguido avanzando tanto en el tiempo como en el espacio. De allí la imposibilidad de comprenderse, de reencontrarse: religión, ideas, intereses, lenguaje, tierra y cielo, todo era diferente para el pueblo y para el Rey, porque estaban separados por un cuarto de siglo que equivalía a varios siglos.

Pardo Bazán coñeceu o pensamento destes dous autores e posiblemente leu algunha das súas obras, xa que os xulga na súa obra *La Literatura Francesa*.

<sup>31</sup> Klinck, D., *The French Counterrevolutionary Theorist Louis de Bonald (1754-1840)*, P. Lang, Nova York 1996; Palacios, L. (1982): *Estudios sobre Bonald*, Madrid, Ed. Speire; Corte, M de., (1951): “La filosofía política de Bonald”, *Arbor*, núm. 20, pp. 191-211 e 348-368; Bonald, L. A. (1988), *Teoría del poder político y religioso*, Morales, Julián (trad.) e Colette, Capitán (est. preliminar), Ed. Tecnos, Madrid. Esta obra é unha intelixente refundición da *Teoría del Poder* e da *Teoría de la Educación Social*.

<sup>32</sup> Lebrun, R., (1988): *Joseph de Maistre. An intellectual Militant*, Kingston, Mc-Gill-Queen’s University Press; Maistre, J. (1990): *Consideraciones sobre Francia*, Madrid, Tecnos, (obra de J. de Maistre, cunha interesante introdución); Liveli, J. (1965): *The Works of Joseph deMaistre*, Nova York, Schocken Books.

<sup>33</sup> Traducido en español co título, *Los Cien días. El final de la era napoleónica*. (Villepin 2004)



O filosofismo de De Bonald, especialmente a súa teoría sobre a linguaxe que para el precede ao coñecemento e, por iso, é un atributo humano concedido polo propio Deus, a construción dun modelo político aparentemente fundamentado na socioloxía histórica pero que era unha arquitectura abstracta, foi valorado por dona Emilia sen excesivo entusiasmo. Atráelle de De Bonald o seu inequívoco posicionamento antiliberal, “Bonald combate la soberanía del pueblo, funda la sociedad en el derecho divino, hace a Dios fuente de todo poder y acaba por decir (que) la Revolución que ha empezado declarando los derechos del hombre, sólo acabará cuando se declaren los de Dios”(Pardo Bazán [s.a]: 53); pero descobre o exceso de racionalidade e abstracción na obra de De Bonald “lo más peligroso en política”. Tamén denuncia en De Bonald, quizais por exceso de lóxica, a esaxeración do seu modelo político. Pardo Bazán defendía un absolutismo básico pero receptivo aos avances sociais e mesmo ás ideas que non entraran en contradición cos principios absolutistas. Mentres que De Bonald defendía un modelo de cristiandade case medieval. Con ironía Pardo Bazán escribe que “en España hemos tenido y tenemos partidos políticos inspirados en el credo de Bonald y que han realizado el aparente imposible de exagerar sus principios”, en clara referencia, por unha parte ao carlismo da primeira xeración e doutra ao carlismo contemporáneo liderado por Nocedal Romea que derivou nun partido intransixente<sup>34</sup>.

Máis atractivo para Pardo Bazán foi o pensamento de De Maistre, autor “de un formidable libro” (Pardo Bazán [s.a]: 119), *El Papa*, e doutro, *La Iglesia Galicana en sus relaciones con el Soberano Pontífice* que é como un apéndice do primeiro. Na interpretación que fai Pardo Bazán, de De Maistre nestas obras “pulveriza a Pascal y a los jansenistas y acorrala a Bossuet cuya pluma y palabra aquilífera servían de fundamento al episcopado francés en sus alardes de relativa independencia respecto a la Santa Sede” (Pardo Bazán [s.a]: 119-120).

Non xulga Pardo Bazán os principios absolutistas de De Maistre porque tería que repetir o que xa escribira sobre De Bonald, dado que hai unha sorprendente coincidencia ideolóxica entre os dous autores ata tal punto que

<sup>34</sup> Pardo Bazán [s.a]: 52. Tamén podería engadir Pardo Bazán que a prosa de Bonald é difícil de ler. “Bonald no busca la simpatía de su público. Autor sin gracia y sin facilidad, no escribe para seducir [...] Se ha comparado a Bonald con un geómetra y él mismo se ha vanagloriado de serlo: no nos extrañemos, por tanto, de encontrar la aridez del teorema en su demostración”. (Capitán, Colette: “Estudio preliminar”, en Bonald 1988: XVII).

cando De Maistre le o que escribiu De Bonald dille: “¿Cabe que la naturaleza se haya complacido en formar dos cuerdas tan unísonas como su pensamiento de Vd. y el mío?”. Ao que respostou De Bonald: “nada he pensado que Vd. no haya escrito, nada he escrito que V. no haya pensado”(Pardo Bazán [s.a]: 54-55).

Coñecendo e valorando os dous pensadores tradicionalistas, Pardo Bazán séntese moito máis próxima á que chama “Segunda fase del renacimiento religioso” ou segunda xeración formada por Lammenais, Lacordaire, Montalembert, Ozanam e, sobre todo por Louis Veuillot.

Considéraos menos teóricos que aos da primeira xeración, e máis loitadores, empregando o xornalismo como arma de combate.

A restauración do absolutismo que pretendían De Bonald e De Maistre resultara imposible. O liberalismo fora penetrando nas institucións e impregnando os valores da sociedade francesa. O panorama era, pois, distinto<sup>35</sup>.

Os tradicionalistas tiñan, agora, outro empeño: manter os principios do absolutismo, como unha especie de reserva, para cando mudaran as circunstancias e, mentres, abrir novos espazos para a Igrexa nunha sociedade máis centralizada, nun Estado monopolizador en materia económica, asistencial, educativa e política.

Do grupo tradicionalista, formado por intelectuais moi destacados escíndese un sector, liderado por Lammenais, cada vez máis distante do absolutismo inicial e que procura un entendemento co liberalismo. Chegar a un liberalismo católico. A deserción de Lammenais foi axuizada moi negativamente por Pardo Bazán que non dubida en cualificalo de “apóstata”, non só por esa deserción, senón tamén pola condena que recibiu do Papa e á que non se someteu.

Ozanam, a quen Pardo Bazán consideraba un santo e cuxas obras tanto influíran na composición do seu libro sobre San Francisco de Asís, fora un historiador e un apóstolo, pero cunha escasa obra política. O mesmo sucedía con Lacordaire, cuxa oratoria Pardo Bazán gaba con entusiasmo. Foi sen

<sup>35</sup> “Al parecer murió de Maistre desalentado, amargada la boca por la hiel que también hubo de tragar Bonald: los monarcas de derecho divino aceptando constituciones, cartas, imposiciones del espíritu moderno; la restauración sancionando, en parte, la obra de la Revolución. “Europa está moribunda y yo también. Me da vueltas la cabeza; este año me he alimentado de ajeno” escribía José de Maistre poco antes de quedarse paralítico. Su tintero se secó, las Veladas de San Petersburgo no se concluyeron, no por falta de tiempo quizás, sino porque a su vez la voluntad se había paralizado” (Pardo Bazán [s.a]: 58).

dúbida Louis de Veuillot o intelectual desta xeración no que atopaba Pardo Bazán as ideas e a paixón apostólica que tanto a conmovían.

Veuillot, dende o seu xornal *L'Univers* e a través de varias obras, mantén un pulso permanente cos librepensadores, masóns, socialistas, pero tamén cos liberais radicais ou moderados de Francia. Como De Maistre denuncia o galicanismo francés e defende a supremacía do Romano Pontífice sobre os asuntos espirituais e mixtos porque a *potestas spiritualis* é ontoloxicamente superior á *potestas temporalis* que é a que exercen as autoridades civís.

As súas teses sobre o galicanismo atoparon a dura oposición do Goberno pero tamén do episcopado galo que de ningunha maneira quere renunciar a uns dereitos ou privilexios que nos séculos pasados conseguiron en dura loita contra a Curia Romana. E como Veuillot denunciara as convivencias políticas do episcopado, o Arcebispo de París prohibiu o xornal *L'Univers*. Iso produciu un forte escándalo entre os tradicionalistas católicos que se sentían estafados pola xerarquía eclesiástica francesa que non valorou nin recoñeceu o traballo de Veuillot e o seu grupo na defensa dos dereitos da Igrexa.

Pardo Bazán considerou a Veuillot (1813-1883) “un hombre de genio, gran prosista, (...) de los mayores que Francia ha poseído en este siglo, católico vehemente, atleta incansable”(Pardo Bazán [s.a]: 145). Extasíase falando da “musculatura polémica” de Veuillot. “Su acometida era colmillada de jabalí, su esgrima popular y sin contemplaciones caballerescas: irónico, sardónico, maestro en la caricatura y de la invectiva elocuente y nunca verboso, sensible y desengado, colerista sobrio (...) Lleno de donaire, de sal y de vigor viril, fue en suma escritor excelso”(Pardo Bazán [s.a]: 148).

A devoción que manifesta Pardo Bazán por Veuillot fainos pensar que bebeu nel e na súa obra moitas das ideas absolutistas que profesou, conservou e predicou ao longo da vida. Ata coinciden os dous en ter peculiares manías. Toda Francia sabía que Veuillot odiaba os ferrocarrís e os barcos de vapor porque convertían a vida tranquila nun remuíño de fume e de chispas que impedían a reflexión, é dicir, porque estaban cambiando o modo de vivir dos franceses. Dona Emilia non era refractaria á modernidade pero tiña tamén manías peculiares, como a ironía coa que describe a para ela manía da hixiene e das dietas alimenticias<sup>36</sup> ou cando moi seriamente e ante

<sup>36</sup> “Alrededor de la ciencia” (25-09-1910): *La Nación* en Pardo Bazán: T., I, p. 443. Os seus artigos “Azucarillos” (24-10-1916): *El Día* e “Calor y Calor” (4-01-1917): *El Día* (ambos en Quesada Novás 2004), son un mostrario de manías, unhas moi razoables, como a oposición a camuflar con nomes estranxeiros as cartas dos restaurantes, pero outras menos como os deseños iniciais dos teléfonos, calefaccións, luz eléctrica, etc.

un auditorio tan selecto como o que asistiu a súa conferencia na Residencia de Estudiantes de Madrid (1916) lles dicía que “yo cambiaría el telégrafo sin hilos por una explicación convincente de la vida”.

Descoñecemos, polo momento, a influencia que en Pardo Bazán puido ter a obra de Donoso Cortés, íntimo amigo de Veuillot e que foi sen dúbida o gran doutrinario do absolutismo en España. A obra máis coñecida de Donoso *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851) foi traducida e publicada en Francia por Veuillot entre 1858 e 1859. A coincidencia ideolóxica non é suficiente para pensar nunha dependencia ideolóxica de Pardo Bazán. O tema, pois, queda aberto.

Concluindo: todo parece indicar que Pardo Bazán estivo moi influída polo tradicionalismo católico francés do que recibiu ideas para elaborar e construír a súa ideoloxía política radicalmente anticonstitucional e antiparlamentaria, é dicir, antidemocrática.

## FONTES E BIBLIOGRAFÍA

### I. Fontes

Pardo Bazán, Emilia [s.a]: *La Literatura Francesa Moderna*, I. *El Romanticismo*, (2ª ed.), Madrid, V. Prieto y Cía Editores.

Pardo Bazán, Emilia ([1877a]): "Apuntes para el absolutismo: teorías de gobierno: sistemas". ARAG. Fondo Familia Pardo Bazán. Fondo Emilia Pardo Bazán

Pardo Bazán, Emilia ([1877b]): "Apuntes para la 1ª parte de la teoría del absolutismo: El hombre en sí". ARAG. Fondo Familia Pardo Bazán. Fondo Emilia Pardo Bazán. ARAG.

Pardo Bazán, Emilia ([1877c]): "Teoría del sistema absoluto en el siglo XIX: filosófica y racionalmente desarrollada". ARAG. Fondo Familia Pardo Bazán. Fondo Emilia Pardo Bazán

Pardo Bazán, Emilia (1877d): "Teoría del absolutismo en el siglo XIX. ARAG. Fondo Familia Pardo Bazán. Fondo Emilia Pardo Bazán

Pardo Bazán, (1877): *Estudio crítico de las obras del Padre Feijoo*, Orense.

Pardo Bazán, E. (1888a): *Mi Romería: Crónica de viajes*, Madrid, Imprenta y Fundición de Tello.

Pardo Bazán, Emilia, (1888b): "Feijoo y su siglo (Discurso leído en el certamen Literario que, para solemnizar la erección de la estatua de Feijóo ha celebrado la ciudad de Orense el día 10 de septiembre de 1887", en *De mi tierra*, A Coruña, Tipog. Casa de la Misericordia, pp. 143-217.

Pardo Bazán, Emilia (1891-1893), *El Nuevo Teatro Crítico*, Madrid, Administración.

Pardo Bazán, Emilia [1892]: *Polémicas y Estudios Literarios*, Madrid, Administración.

Pardo Bazán, Emilia [1901]: *Discurso pronunciado en los Juegos Florales de Orense la noche del 7 de junio de 1901*, Madrid, Administración.

Emilia Pardo Bazán [1902]: *Por la Europa Católica*, Madrid, Administración.

Pardo Bazán, Emilia ([1905]): *Discurso en la velada que la ciudad de Salamanca consagró a la memoria del poeta José María Gabriel y Galán el 26 de marzo de 1905*, Madrid, Administración.

Pardo Bazán. Emilia, (1905) "Goya la espontaneidad española", en *Academia Provincial de Bellas Artes. Conferencias que patrocinadas por dicha corporación, se han dado en la sala de actos de la Reunión de Artesanos*, La Coruña, Imprenta de La Voz de Galicia.

Pardo Bazán, Emilia (1911): *La Literatura Francesa Moderna*, II. *La Transición*, Madrid, V. Prieto y Cía., Editores.

Pardo Bazán Emilia [1899]: *Discurso inaugural en el Ateneo de Valencia pronunciado en el Paraninfo de la Universidad de Valencia la noche del 29 de diciembre de 1899*, Madrid, Administración.

Pardo Bazán, Emilia (1917): *Porvenir de la literatura después de la Guerra. Lectura dada en la Residencia de Estudiantes la tarde de 15 de Diciembre de 1916*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes.

Pardo Bazán, Emilia (1999): *La obra periodística completa en "La Nación" de Buenos Aires*, Sinovas Maté, Juliana (ed.), A Coruña, Diputación Provincial De A Coruña

Pardo Bazán, Emilia (2003): *"Cartas de la Condesa" en el Diario de la Marina (1909-1915). La Habana 1909- 1915*, Heydl-Cortínez, Cecilia (ed.), Madrid, Editorial Pliegos.

Pardo Bazán, Emilia (2005): *La Vida Contemporánea*, Dorado, Carlos (ed.), Madrid, Hemeroteca Municipal de Madrid

## II. Bibliografía

Axeitos Valiño, Ricardo e Carballal Miñán, Patricia (2004): "Instantáneas", de Emilia Pardo Bazán en *Las Provincias de Valencia*", en *La Tribuna. Cadernos de Estudos da Casa-Museo Emilia Pardo Bazán*, núm, 2, pp. 386-414.

Barreiro Fernández, (1972): "Ideario político-religioso de Rafael de Vélez, obispo de Ceuta y Arzobispo de Santiago (1777-1850)", *Hispania Sacra*, 25, pp. 75-107.

Barreiro Fernández, X. R. (1976): *El Carlismo Gallego*, Santiago de Compostela, Ed. Pico Sacro.

Barreiro Fernández, X. R. (2003a): "Emilia Pardo Bazán en su tiempo histórico", *Estudios sobre la obra de Emilia Pardo Bazán*, Freire López, Ana María (Ed.), A Coruña Fundación Pedro Barrié de la Maza, pp. 15-38.

Barreiro Fernández, X. R., (2003b): "O estudio Crítico das obras de P. Feijóo de Pardo Bazán, Concepción Arenal e Miguel Morayta. O Certame de Ourense de 1876", *La Tribuna. Cadernos de Estudos da Casa-Museo Emilia Pardo Bazán*, núm. 1, pp. 47-95.

Bonald, L. A. de, (1988): *Teoría del poder político y religioso*, Capitán, Colette (est. preliminar); Morales, Julián (presentación e traducción) Madrid, Tecnos.

Bonald, L. A. de, (1842): *Observaciones religiosas, morales, sociales, políticas, históricas y literarias*, Barcelona, Imp. José Tauló.

Bravo Villasante, C., (1973): *Vida y obra de Emilia Pardo Bazán*, Madrid, Magisterio Español, 1973.

Capitán, C., (1988): *“Estudio Preliminar”, Teoría del poder político y religioso*, Madrid: Tecnos.

Clémessy, N., (1975): *Emilia Pardo Bazán, abogada de Europa en España*, Madrid, Fundación Universitaria.

Faus, P., (2003): *Emilia Pardo Bazán. Su época, su vida y su obra*, A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza.

Freire López, A. M. (Ed.) (1999): *“La Revista de Galicia” de Emilia Pardo Bazán (1880)*, A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza.

González Martínez, P. (1988): *Aporias de una mujer: Emilia Pardo Bazán*, Madrid, Siglo XXI.

Herrero, J. (1971): *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Alianza, Madrid.

Klinck, D., (1996): *The French Counterrevolutionary Theorist Louis de Bonald (1754-1840)*, P. Lang, Nova York.

Lebrun, R., (1988) : *Joseph de Maistre. An intellectual Militant*, Kingston, Mc -Gill- Queen’s University Press.

Levy, J. (1958-1973): “Emilia Pardo Bazán y el regionalismo gallego”, en *BRAG*, - T. 28, n. 327-332 (1958), p. 59-79; T. 29, n. 333-338 (1959), p. 92-103; T. 29, n. 339-344 (1961), p. 283-293; T. 30, n. 345-350 (1968), p. 130-141.; T. 30, n. 351 (1969), p. 249-260.; T. 30, n. 352 (1970), p. 386-403; T. 31, n. 355 (1973), p. 58-73. T. 27, pp. 59-79.

Lively, J. (1965): *The works of Joseph de Maistre*, New York, Schocken Books.

Maistre, J., (1990): *Consideraciones sobre Francia*, Lebrun, R. (introduc.), Madrid, Tecnos.

Martínez de Pazos, J. M. (1886): *Oratoria Sagrada*, Santiago, Imp. del Seminario Conciliar Central.

Menéndez Pelayo, M. (1880-1882): *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid, Maroto e Hijos.

Palacios, L. (1987): *Estudios sobre Bonald*, Madrid, Ed. Speire.

Pérez Gutiérrez, F. (1975): “Emilia Pardo Bazán”, en *El Problema religioso en la generación de 1868 “La leyenda de Dios”: Valera, Alarcón, Pereda, Pérez Galdós, Clarín, Pardo Bazán*, Madrid, Ed. Taurus, pp. 339-378.

Quesada Novás, Ángeles, (2004): “Una colaboración periodística olvidada”, en *La Tribuna. Cadernos de Estudos da Casa-Museo Emilia Pardo Bazán*, núm. 2, pp. 236-265.

Villepin, Dominique de (2004): *Los Cien Días*, Barcelona, Inédita Editores.