

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Santa Barbara

El otro religioso en la literatura decimonónica:

Protestantes en la novela española (1850-1890)

A dissertation submitted in partial satisfaction of the
requirements for the degree Doctor of Philosophy
in Hispanic Languages and Literatures

by

Timothy Mark Klingler

Committee in charge:

Professor Sara Poot-Herrera, Chair

Professor Jorge Checa

Professor Antonio Cortijo Ocaña

June 2014

The dissertation of Timothy Mark Klingler is approved.

Antonio Cortijo Ocaña

Jorge Checa

Sara Poot-Herrera, Committee Chair

June 2014

El otro religioso en la literatura decimonónica:
Protestantes en la novela española (1850-1890)

Copyright © 2014

by

Timothy Mark Klingler

ACKNOWLEDGEMENTS

I would like to express my sincere appreciation to those who have made completing this dissertation possible. First, I would like to express profound thanks to Professor Sara Poot-Herrera for encouraging and mentoring me during my studies at UCSB, for patiently bearing with changes in my research topic, for dedicating time and energy to reading drafts and providing detailed feedback, and for serving tirelessly as chair of my dissertation committee. I owe you the “second half” of the dissertation —“El otro religioso en la novela decimonónica mexicana”— and further explorations of the *Décima* *musa*. I would also like to express my deep appreciation to the other members of my dissertation committee: Professor Jorge Checa for modeling serious scholarship and intellectual hospitality and Professor Antonio Cortijo for helping me understand the genealogy of the religious other in Spanish and English literature. For their careful reading of the text, insightful comments, helpful suggestions and gracious critiques, I am extremely grateful. Any errors or shortcomings in the dissertation are mine alone.

I would also like to express my appreciation to other professors in the Department of Spanish and Portuguese at the University of California, Santa Barbara — Professor Silvia Bermúdez, Professor Juan Pablo Lupi, Professor Viola Miglio, Professor Jorge Castillo, Professor Victor Fuentes, Professor Jill Levine, Professor Laura Marqués-Pascual, Professor Leo Cabranes-Grant — who encouraged me in my studies and demonstrated a vocation as teachers and scholars. I am particularly

grateful to Professor Laura Marqués-Pascual for modeling excellence as a language teacher, for investing in my pedagogical development, and for her professional support.

To my colleagues at Wheaton College, I thank you for your patience, for supporting me during the past two and a half years, and for carrying extra responsibilities as I juggled teaching and completing my dissertation.

Finally, I would like to express profound gratitude to my family, especially my in-laws, Jim and Dotty Hawthorne, and my parents, Gary and Carol Klingler. Without your encouragement, financial assistance, prayers and concrete help this project would not be completed. To my three remarkable kids — Melía, Elena and Lucas — who have shared their childhood with graduate studies and the specter of “the dissertation”, thanks. Above all, I want to express my sincere and deepest gratitude to my amazing wife and friend, Leslie, who has sacrificed more than I am aware during the past years. This is dedicated to you.

VITA OF TIMOTY MARK KLINGLER
January 2014

EDUCATION

Bachelor of Arts in Political Science and Spanish, Wheaton College, Wheaton, IL,
May 1993

Master of Arts in Theology, Fuller Theological Seminary, Pasadena, CA, June 2006

Master of Arts in Hispanic Languages and Literatures, University of California, Santa
Barbara, June 2008

Doctor of Philosophy in Hispanic Languages and Literatures, University of
California, Santa Barbara, expected March 2014

PROFESSIONAL EMPLOYMENT

2011-present: Assistant Professor of Spanish, Wheaton College, Wheaton, IL

2010: Teaching Assistant Consultant, Department of Spanish and Portuguese,
University of California, Santa Barbara

Fall 2008: Adjunct Spanish Professor, Cuesta College, San Luis Obispo, CA

2006-2010: Teaching Assistant, Department of Spanish and Portuguese, University of
California, Santa Barbara

PUBLICATIONS

Book review, *Rancheros in Chicagoacán: Language and Identity in a Transnational
Community*, by Marcia Farr. *Journal of Sociolinguistics* 14.4 (2010): 554-58.

AWARDS

Nominated for Outstanding Teaching Assistant Award, Academic Senate, University
of California, Santa Barbara, January 2010

Outstanding Ph.D. Student of Spanish in Portuguese Graduate Courses, Spanish and
Portuguese Department, University of California, Santa Barbara, June 2010

Excellence in Teaching Award, Graduate Student Association, University of

California, Santa Barbara, June 2009

Excellence in Teaching Award, National Society of Leadership and Success,
University of California, Santa Barbara Chapter, June 2008

Samuel A. Wofsy Memorial Award for Outstanding MA Student, Spanish and
Portuguese Department, University of California, Santa Barbara, June 2008

PROFESSIONAL PRESENTATIONS

“El ‘otro’ nicaragüense en el imaginario costarricense: ¿Una deuda pendiente con *Mamita Yunai*?” Midwest Modern Language Association Annual Meeting. Cincinnati, Ohio. November 2012.

“Jugando con género en *Hombres en escabeche* de Ana Istarú.” Midwest Modern Language Association Annual Meeting. Saint Louis, Missouri. November 2011.

“Bala en La Bombilla: La reconstrucción de José de León Toral en *Los mochos* de Ignacio Solares.” XIII Colloquium on Mexican Literature: “Lo inevitable: Independencia y revolución.” UC-Mexicanistas and the University of California. Santa Barbara. November 6-7, 2010.

“La carnavalización de las *Memorias* de Padre Mier en *El mundo alucinante* de Reinaldo Arenas.” Graduate Student Conference, Department of Spanish and Portuguese. University of California, Santa Barbara. February 2009.

“Liberation Theology: An Ecclesiological Charism for Latin American Pentecostalism.” Second Joint Meeting of the Society for Pentecostal Studies and the Wesleyan Theological Society. Lexington, Kentucky. March 2003.

ABSTRACT

El otro religioso en la literatura decimonónica:
Protestantes en la novela española (1850-1890)

by

Timothy Mark Klingler

This dissertation examines representations of Protestants in Spanish novels published between 1850-1890, analyzing ways literary texts construct the religious “other”. By examining novels of four important 19th century Spanish authors — Fernán Caballero (*El exvoto* and *Lady Virginia*), José María Blanco y Crespo (*Luisa Bustamante, o La huérfana española en Inglaterra*), Benito Pérez Galdós (*Rosalía, Fortunata y Jacinta*, and *Torquemada en la hoguera*) and Emilia Pardo Bazán (*La Tribuna* and *La prueba*) — who represent distinct literary movements and ideological commitments, the study highlights ways in which the representations of Protestants advances the authors’ convictions, distorts the historical presence of Protestants during the time period, and/or affirms — explicitly or implicitly, intentionally or inadvertently — notions that exclude this religious minority from full membership in society or portray Protestantism as incompatible with Spanish national identity.

During the time period studied, religious liberty and Catholicism's role as a unifying force in Spanish society and an essential element of Spanish identity are fervently contested topics. The historical vicissitudes of the period — an unsuccessful attempt to introduce religious freedom during the Bienio Liberal (1854-56), the Revolution of 1868 and introduction of religious freedom in the Constitution of 1869, the evanescent First Spanish Republic, the restoration of the Bourbon monarchy and limiting of religious freedoms in the Constitution of 1876 — frame the presence of competing ideologies. In this context, Protestant missionaries and colporteurs actively proselytize in Spain, a generation of Spanish Protestant leaders emerges, and the first congregations are established.

In chapters dedicated to each author, the study investigates the representation of the Protestant “other”, utilizing categories developed by Tzvetan Todorov to describe the encounter with the religious subaltern in the New World. While examining the function of Protestants in the texts, the study also compares and contrasts the literary figures with historical representatives of the period. The dissertation reveals that similar responses toward the Protestant “other” emerge in authors of different ideological persuasions and literary commitments. Whether informed by *costumbrismo*, romanticism, realism or naturalism, the novels inevitably advance the authors' ideological commitments, misrepresent the religious other, and/or dismiss Protestantism as a legitimate religious alternative.

TABLE OF CONTENTS

Introducción	1
I. El otro protestante en <i>El exvoto</i> y <i>Lady Virginia</i> de Fernán Caballero	29
II. El otro protestante en <i>Luisa de Bustamante, o La huérfana española en Inglaterra</i> de José María Blanco y Crespo.....	109
III. El otro protestante en <i>Rosalía</i> de Benito Pérez Galdós	161
IV. El otro protestante en <i>Fortunata y Jacinta</i> y <i>Torquemada en la hoguera</i> de Benito Pérez Galdós	279
V. El otro protestante en <i>La Tribuna</i> y <i>La prueba</i> de Emilia Pardo Bazán	338
Conclusiones	419
Obras citadas.....	468

Introducción

*Fuera, fuera, protestante,
Fuera de nuestra nación,
Que queremos ser amantes
Del Sagrado Corazón.*

Canción infantil española, siglo XIX
(Ríos, 1995, 315)¹

*Religious conviction is the oldest problem of the modern nation-state,
and religious difference the most intractable.*

Gerd Baumann (52)

*Conversion is arguably one of the most unsettling political events in the life of
a society.*

Gauri Viswanathan (xvi)

Advertencias preliminares

En España, el periodo entre 1850 y 1890 es una época de crisis, de cambios políticos y de luchas ideológicas. Durante las tres décadas, las cuestiones de carácter religioso ocupan un lugar central en las polémicas, y uno de los temas más disputados es precisamente la libertad religiosa. Para algunos, cualquier amenaza a la unidad religiosa de la nación conlleva graves consecuencias. Al considerar la introducción de la libertad de culto, algunos escritores dentro y fuera de España, como el poeta mexicano José Joaquín Pesado, preguntan: “¿Quién podría predecir los males sin número, que sobrevendrían a nuestra desgraciada patria?” (Martínez Báez 7). Otros

¹. Patrocinio Ríos Sánchez cita otra versión entonada por escolares en Murcia durante la época franquista: “Mueran, mueran protestantes / Viva, viva la Nación ...” (315). En *Spanish Highways and Byways* (1900), Katherine Lee Bates traduce otra variante que se escucha a finales del siglo XIX: “Ge t

manifiestan opiniones contrarias: la libertad religiosa es necesaria para el avance social, político y económico del país.

En estos debates, no sólo se habla de la libertad religiosa en términos abstractos, sino también se discute acerca de la presencia de minorías religiosas específicas, especialmente de los diversos grupos identificados por el término genérico de protestante. Para algunos, como el político conservador español Cándido Nocedal, la entrada de los credos no-católicos atenta contra el bienestar de la nación al minar la unidad religiosa del catolicismo. Según él, la fe católica representa, “sin duda alguna, la fracción característica, el rasgo más pronunciado de la fisonomía española, como la ha sido siempre” (Abellán 641).

A pesar de la promulgación de la Constitución de 1869 que garantiza la libertad religiosa en España, los debates en torno al tema continúan después del Sexenio Liberal y del establecimiento de iglesias protestantes en el país. El tema de la libertad religiosa en general y del protestantismo en particular circulan en diversos discursos de la época: la oratoria política, los sermones, los ensayos apologéticos, los tratados proselitistas, los artículos periodísticos, los ensayos literarios y obras de poesía y de teatro.

La presente investigación examina el tratamiento del protestantismo en la novela, un género literario que goza de gran popularidad y de amplia difusión en la segunda mitad del siglo XIX en España. El estudio investiga obras publicadas entre 1854 y 1890 de cuatro autores destacados: Cecilia Böhl de Faber, mejor conocida por su seudónimo Fernán Caballero, José María Blanco White, Benito Pérez Galdós y

Emilia Pardo Bazán. Los cuatro autores, que representan diferentes estilos literarios y convicciones ideológicas disímiles entre sí, tratan el tema del protestantismo en sus obras al incluir personajes protestantes. Este espacio de encuentro novelístico con el “otro” protestante será el enfoque de la investigación.

El estudio pormenorizado de este encuentro demuestra que el tratamiento del protestantismo en la novela decimonónica española da testimonio de las distintas posiciones ideológicas de los autores aun cuando abogan por una estética que pretende tratar lo novelado con cierta objetividad. En otras palabras, el “otro” protestante en el texto se construye de tal manera que apoya las convicciones ideológicas del novelista. Como resultado, las obras producen un retrato del protestantismo que en términos generales es poco representativo del movimiento histórico que se hace presente en España en el siglo XIX. Y de modo contrario a la repetida sugerencia de Marcelino Menéndez Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles*, los autores considerados “liberales” en términos políticos y filosóficos, y que apoyan la libertad religiosa, no son partidarios protestantes ni utilizan sus novelas para promover el protestantismo como alternativa religiosa. Por el contrario, las novelas de escritores de tendencias liberales —como Pérez Galdós y Blanco White— contribuyen, igual que sus compatriotas más conservadores, a construir el protestantismo como una expresión religiosa extranjera por naturaleza, una fe ajena al ser —a la raza, al espíritu, a la sangre— español.² A pesar de representar diferentes géneros novelísticas, cierta actitud perdura en los textos. Los distintos retratos

². Gerd Baumann usa el término “reificación” para describir el hecho de identificar como “natural” lo que es producto de la actividad humana y procesos históricos (13).

contribuyen a fomentar ideas esencialistas y discursos homogéneos que excluyen a los protestantes de membresía plena en la nación y que descartan el protestantismo de la identidad nacional.

Contexto político-religioso

En la segunda mitad del siglo XIX la libertad religiosa llega a ser un tema central en los debates políticos en España y las naciones latinoamericanas. En 1854, grupos progresistas en España, liderados por el general Leopoldo O'Donnell, logran un cambio de gobierno que resulta en la desamortización de tierras eclesiásticas y la redacción de una constitución (1856) que propone por primera vez un régimen de tolerancia religiosa. El Artículo 14 del Título 1, “De la Nación y de los españoles”, de la nueva constitución dice:

La Nación se obliga a mantener y proteger el culto y los ministros de la religión católica que profesan los españoles. Pero ningún español ni extranjero podrá ser perseguido por sus opiniones o creencias religiosas, mientras no las manifieste por actos públicos contrarios a la religión.³ (“Constitución no promulgada de 1856”)

Grupos conservadores responden al acontecimiento defendiendo la unidad religiosa y la intolerancia hacia cultos no católicos. Un cambio de gobierno pone fin

³. Dos años antes en México (1854), la Revolución de Ayutla derrota al General Santa Anna —el dictador y once veces presidente del país— e instala un gobierno liberal. A pesar de la oposición del sector conservador y de la Iglesia, se promulga una constitución (1856-57) que incluye medidas para separar la iglesia católica del estado y elimina la designación del catolicismo como la religión nacional y la prohibición de cualquier otro credo. Se suprime el Artículo 3 de la Constitución de 1824 que leía: “La religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la Católica Apostólica Romana. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra” (“Constitución de 1924”).

al llamado “Bienio progresista”, y la constitución nunca entra en vigor. A finales de la siguiente década en 1868, la llamada “Revolución Gloriosa” pone fin a la monarquía de Isabel II, y grupos liberales vuelven al poder y apoyan nuevamente la libertad religiosa. Una pequeña comunidad de protestantes españoles exiliados en Gibraltar se reúne con el General Prim, quien dirige las tropas desde su propio exilio en la Roca. En su diario, el futuro obispo de la Iglesia Española Reformada Episcopal, Juan Bautista Cabrera, apunta las frecuentemente citadas palabras del general a los ministros protestantes:

Sean ustedes bienvenidos: desde hoy en adelante habrá libertad en nuestra Patria, verdadera libertad: ya concluyó la tiranía. Cada hombre será dueño de su conciencia, y podrá profesar la fe que mejor le parezca. Ustedes pueden volver a su país por el primer vapor que salga, y están en libertad de entrar en España con la Biblia bajo el brazo y predicar las doctrinas en ellas contenidas. (López Lozano 174)

El año siguiente, después de unos reñidos debates, las Cortes Constituyentes introducen la libertad religiosa en el Artículo 21 del Título 1, “De los españoles y sus derechos”, de la nueva constitución de 1869:

La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica. El ejercicio público o privado de cualquier otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de morales y del derecho. Si algunos españoles profesaran otra religión que la católica, es aplicable

a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior. (“Constitución de la Monarquía española de 1869”)

Pero no perduran los gobiernos liberales. En diciembre de 1874, la Primera República Española fracasa y se restaura la monarquía borbónica de Alfonso XII. Ángel Salcedo Ruiz, en su historia de la literatura española, escribe: “La Restauración convirtió la libertad de cultos, proclamada en 1868, en mera tolerancia religiosa, y prohibió las manifestaciones públicas o callejeras de las sectas disidentes (procesiones, letreros en los muros exteriores de los templos y cementerios, banderas, emblemas, anuncios y carteles)” (118). Aunque se mantiene una tolerancia religiosa, los nuevos gobiernos, al buscar el orden y la paz, llegan a un “*modus vivendi*” de acomodación con la Iglesia Católica.

Durante esta época, la palabra impresa —periódicos, revistas, tratados, ensayos, sermones, editoriales, obras de crítica literaria, historias literarias— asume un papel importante en la difusión de ideas referentes a la libertad religiosa. Escritores e intelectuales, frecuentemente partidarios o funcionarios políticos, participan activamente en debates del tema. Juan Valera, Emilio Castelar y Ripoll, Leopoldo Alas y Armando Palacio Valdés, por ejemplo, defienden la libertad religiosa. Según ellos, es un requisito para el progreso político y social y un elemento fundamental para una nación moderna, democrática, liberal y secular. A la vez, otros escritores e intelectuales, como Marcelino Menéndez Pelayo, José María de Pereda y Pedro Antonio de Alarcón, defienden la unidad religiosa del país fundamentada en la

Iglesia Católica y la intolerancia con respecto a otros credos religiosos, según ellos posturas esenciales para el bienestar nacional.

La cuestión de la libertad religiosa surge en un contexto de crisis política a nivel nacional y de una crisis religiosa en el catolicismo romano. Mientras diferentes grupos políticos luchan por desarrollar distintos proyectos de nación, la Iglesia Católica se encuentra asediada por ideas científicas, políticas y filosóficas hostiles a sus dogmas y al papel tradicional de la iglesia en la sociedad. Hay un auge de movimientos percibidos con recelo por la Iglesia: el agnosticismo, la indiferencia religiosa, filosofías racionalistas, el deísmo y movimientos protestantes de diferentes posturas teológicas. Aunque estos últimos —los protestantes— se hacen presentes en España durante la primera mitad del siglo XIX con la llegada de empleados de empresas extranjeras, diplomáticos, viajeros y representantes de las sociedades bíblicas —el más conocido, Jorge Borrow—, se echan raíces después de la Revolución Gloriosa con la fundación de las primeras iglesias nacionales. El misionero norteamericano William Ireland Knapp establece la Primera Iglesia Evangélica Bautista en Madrid en 1870. Dos años antes, un grupo de protestantes españoles exiliados en Gibraltar establece la Iglesia Española Reformada Episcopal con el fin de crear una iglesia nacional católica y reformada. El ex escapulario Juan Bautista Cabrera funda la primera iglesia protestante en Sevilla en 1869 y en la misma ciudad convoca a una Asamblea General de la Iglesia Española Reformada. La visión de establecer una sola iglesia católica reformada se esfuma cuando la fragmentación del protestantismo misionero se introduce en el naciente

protestantismo español. Fusionando el rito mozárabe de la antigua iglesia visigótica con un gobierno episcopal, la Iglesia Española Reformada pronto se convierte en sólo una iglesia protestante entre muchas, aun cuando su líder Juan Bautista Cabrera, ahora obispo de la iglesia, se traslada a Madrid en 1874 para ser pastor de la Iglesia del Redentor.

En los debates de la libertad religiosa, el protestantismo llega a ser la minoría religiosa más discutida. Como es de esperar, los escritores tradicionales y conservadores rechazan ardorosamente el desarrollo del protestantismo en el país. Menéndez Pelayo, por ejemplo, critica repetidamente el protestantismo y a los protestantes decimonónicos en su famosa *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-81). Aunque observa que la Constitución de 1869 “abrió las puertas de España ... a una turba de ministros, pastores y vendedores ingleses de Biblias” (Tomo III, 783), anticipa el fracaso de sus esfuerzos. “Desengañémonos” —escribe el santanderino— “nada más impopular en España que la herejía, y de todas las herejías, el protestantismo” (Tomo I, 25). Según él, “el indiferentismo grosero, única religión de los españoles no católicos, opone y opondrá perpetuamente un muro de hielo a toda tentativa protestante” (Tomo III, 790-91). Para él, el protestantismo queda excluido de las únicas alternativas religiosas para los españoles: la indiferencia religiosa y el catolicismo.

Aunque varios liberales defienden a los protestantes de la intolerancia religiosa y opinan que la Iglesia Católica representa un impedimento para el progreso, la educación y la democracia en el país, los mismos liberales ofrecen perspectivas

contradictorias de los protestantes en sus discursos. Contrariamente a la acusación de muchos conservadores, el apoyar la libertad religiosa no equivale ser partidario del protestantismo ni de los diferentes grupos protestantes que ingresan al país durante el Sexenio Liberal. Aunque los liberales casi unánimemente apoyan la tolerancia religiosa, expresan opiniones de las minorías religiosas —en este caso el protestantismo— que distan de ser positivas. Por ejemplo, después de su elocuente defensa de la tolerancia religiosa en su ensayo “La revolución y la libertad religiosa” (1869), el novelista y crítico literario Juan Valera pregunta:

¿Qué español, a no ser algo extravagante, va a dejar la religión de sus padres para seguir la religión luterana?...En nuestra edad, semejante apostasía es un anacronismo...Además, tanto en lo esencial como en los accidentes, el protestantismo repugna a nuestra idiosincrasia. (790)

Anticipando la opinión de Menéndez Pelayo, agrega que “es absurdo y hasta inverosímil, que los españoles, renegando de su natural condición, de su historia, de su sangre, incurriendo en un anacronismo ridículo, se hagan hoy protestantes o adopten otra religión cualquiera” (796). Aun para el liberal Valera, el catolicismo se considera parte esencial del pueblo español y de su composición genética. Hacerse protestante sería una traición a su historia, su linaje y a su mismo ser.

En los debates de las Cortes Constituyentes en abril de 1869, Emilio Castelar y Ripoll hace un discurso elocuente a favor de la libertad religiosa. El siguiente mes, pronuncia otro discurso, “Sobre la libertad religiosa”, en el cual insiste en la compatibilidad entre el liberalismo político y el catolicismo. Rechazando la noción

que su defensa de la libertad religiosa corresponde a un partidarismo protestante, el gran orador concluye: “Si alguna vez hubiera de volver al mundo de que partí, no abrazaría ciertamente la religión protestante, cuyo hielo seca mi alma, esa religión enemiga constante de mi patria y de mi raza, sino que volvería a postrarme de hinojos ante el hermoso altar que inspiró los más grandes sentimientos de mi vida, volvería a empapar mi espíritu en el aroma del incienso, en las notas del órgano, en la luz cernida por los vidrios de colores y reflejada en las doradas alas de los ángeles” (84). Al defender su lealtad religiosa, el liberal ofrece una apreciación negativa del protestantismo. En contraste con el calor del catolicismo que aviva los sentidos y estimula los sentimientos, la liturgia helada del protestantismo seca el alma. Además, el protestantismo es “enemiga constante” no solo de su patria, sino también de su raza.

El poeta liberal Gaspar Núñez de Arce, autor del polémico “La visión de Fray Martín” (1880) que Menéndez Pelayo tilda de un “intolerable anacronismo de hacer versos protestantes”, expresa una valoración parecida del protestantismo. En una carta que escribe a su amigo Juan Pérez de Guzmán y que se publica en “Conciencia religiosa de Núñez de Arce” en *La Ilustración Española y Americana* (1903), el poeta comenta: “nada hay ... más distante de mi corazón y de mi inteligencia que el protestantismo ... yo podría ser racionalista, contrario a toda religión, hasta ateo, que es cuanto se me ocurre decir, porque es lo que más contradice a la naturaleza profundamente mística de mi espíritu: pero protestante, nunca” (Ríos Sánchez 1991,

375).⁴ Como esta pequeña muestra revela, intelectuales de la época —de distintas posturas ideológicas— comparten la misma opinión: el protestantismo es ajeno al ser español, y por lo tanto, problemático para la nación.

Contexto literario

La segunda mitad del siglo XIX corresponde también a un auge en la popularidad de la novela. El crecimiento de la sociedad burguesa y el avance de los medios impresos contribuyen a la mayor difusión del género, frecuentemente por entregas en periódicos o revistas. Muchos de los autores participan en la política y se aprovechan de la pluma para opinar sobre cuestiones del día. Influidos por diversos movimientos estéticos —el romanticismo, el costumbrismo, el realismo y el naturalismo— los autores escriben sobre temas de la actualidad aun cuando ambientan sus obras en periodos históricos lejanos.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, la novela es un espacio donde se manifiestan distintas posturas frente a las crisis religiosas. El tratamiento del tema de la libertad religiosa y las religiones minoritarias —específicamente los protestantes— varía según las posiciones ideológicas del autor. Los escritores de posturas conservadoras y tradicionalistas —que abogan por la unidad religiosa y la exclusión de otros cultos— ofrecen juicios negativos del protestantismo y una defensa de la religión católica que se mezcla con ideologías nacionalistas. Aunque los escritores de

⁴. En la carta, Núñez de Arce critica la interpretación de un crítico alemán de su poema “La vision de Fray Martín” por pintarle como favorable a la reforma y el protestantismo. Según él, “me presenta en colores que podrán ser muy simpáticos en Alemania, pero que en España tienen grandes inconvenientes” (Ríos Sánchez, 375).

tendencias liberales, incluyendo los que apoyan abiertamente la libertad religiosa, tratan el protestantismo con mayor generosidad en cierto plano, sus novelas niegan implícitamente el protestantismo como alternativa religiosa para el pueblo español. Como Valera, Estelar y Núñez de Arce, y de manera contraria a las acusaciones de sus detractores, los escritores liberales no son propagandistas protestantes. El tener convicciones anticlericales y ser partidario de la libertad religiosa no significa que un autor ofrezca representaciones favorables del protestantismo. Por el contrario, las novelas que tratan el protestantismo contribuyen a subrayar la otredad del protestante y presentar el protestantismo como una religión ajena al carácter—espíritu, raza, ser—español, y por ende a la nación.

Dadas las controversias políticas, filosóficas y doctrinales de la época, no es sorprendente que muchas novelas traten temas religiosos, de obras anticlericales hasta obras que defienden la Iglesia Católica. En cuanto a incluir el tema de las minorías religiosas en la literatura, se encuentran valoraciones diversas. Por un lado, se observa la convicción de que la literatura —especialmente la novela— cumple una función ideológica negativa, promoviendo la inmoralidad, ideas anticlericales y herejías como el protestantismo. En México, por ejemplo, a finales de 1860, el arzobispo mexicano Pedro Loza critica a los escritores que cometen un doble abuso a favor de las minorías protestantes: “por un lado, contravenían la libertad de imprenta al publicar escritos donde criticaban al clero, por el otro, se aprovechaban de la ingenuidad de sus lectores intentando hacerles creer que cada día se incrementaba el número de conversos al cristianismo reformado” (Sotomayor 165). En España, Marcelino

Menéndez Pelayo dedica un apartado de su *Historia de los heterodoxos españoles* para examinar la literatura que a su juicio promueve ideologías heterodoxas, criticando el poeta Gaspar Núñez de Arce, el dramaturgo José Echegaray y otros escritores como Villarminio que “atacan insidiosamente al catolicismo español por medio de novelas” (795).⁵ Se reserva su ataque más riguroso para el novelista e “infeliz teólogo” Benito Pérez Galdós, a quien presenta de la siguiente manera: “hoy en la novela, el heterodoxo por excelencia, el enemigo implacable y frío del catolicismo, no es ya un miliciano nacional, sino un narrador de altas dotes, aunque las oscurezca el empeño de dar fin trascendental a sus obras” (812). Según Menéndez Pelayo, las novelas *Gloria* y *La familia de León Roch* tienen un objetivo claro: “probar que los católicos españoles o son hipócritas o fanáticos, y *que para regenerar nuestro sentido moral es preciso hacernos protestantes o judíos*, ¡vaya un objetivo poético, noble y elevado!” (812, énfasis mío). Para él, el “espíritu religioso” de que blasona Galdós no sólo presenta “conflictos religiosos tan inverosímiles en España como en los montes de la luna” sino también “zahieren sañudamente la única religión del país” (813). Concluye el crítico literario por catalogar las novelas de Galdós con *Minuta de un testamento* (1876) del krausista Gumersindo de Azcárate y *La novela de Luis* (1876) de Villarminio y obras proselitistas protestantes como *Andrés Dunn*, traducida y publicada en Gibraltar por el misionero británico William

⁵. De “La visión de fray Martín” de Núñez de Arce, Menéndez Pelayo escribe: “La duda puede ser en él una enfermedad de moda, pero ya que dude, ¡que no caiga, a lo menos, en el intolerable anacronismo de hacer versos protestantes como los de la *Visión de Fr. Martín* [...] Bien comprendo que el Sr. Núñez de Arce no es luterano, ni yo me atrevería afirmar que hoy queden luteranos sobre la haz de la tierra; pero, si Lutero le agrada sencillamente por haber sido cabeza de motín y haberse pronunciado contra Carlos V, mucho más debían agradaarle, si procediera con lógica, Voltaire [...] y Darwin [...]” (813).

Rule en 1841,⁶ y *La morenita perdida*. Con tono hiperbólico, Menéndez Pelayo dice que “*Gloria* ha sido traducida al alemán y al inglés, y no dudo que antes de mucho han de tomarla por su cuenta las sociedades bíblicas y repartirla en hojitas por los pueblos” (812).

A la vez, se observa que el tema de la libertad religiosa brilla por su ausencia en muchos textos de la época. Para algunos autores, dichas ideas no entran en el plano narrativo por motivos pragmáticos. En *Mezclilla* (1889), Leopoldo Alas observa la ausencia de temas no ortodoxos en literatura de la época: “entre la aristocracia de las letras, novelistas, críticos, articulistas, eruditos, etc., pocos serán los que se atrevan a declarar que no son católicos” (49). Para él, se debe al hecho de que “dígase lo que se quiera, el país podrá no ser ya buen creyente, pero todavía no ha soñado con ser librepensador” (49) — y aun menos protestante. Escritores de primera categoría igual que los poco conocidos muestran cautela en expresar posturas no ortodoxas en sus obras, “sobre todo los que tienen algo que perder, es decir, fama, popularidad, crédito literario, a ser claros con el público” (48).

Las observaciones de Alas son notables a la luz de un comentario que se encuentra en el popular libro de viajes *Spanish Highways and Byways* (1900) que publica Katherine Lee Bates, profesora de inglés en Wellesley College y amiga de la

⁶. Según un informe anual de la American Tract Society, el mismo Rule indica que se publica la obra en español para su difusión en España. En los *Proceedings of the First 20 years of the Religious Tract Society*, se identifica a Thomas Kelly de Dublin como el autor de la obra y se nota que es particularmente provecha para distribuirse entre católicos. En la novela *A narrative of the Conversion and Sufferings of Sarah Doherty, Illustrations of Popery in Ireland and of the Power of Evangelical Truth* (New York: American and Foreign Christian Mission, 1854), la lectura de *Andrés Dunn* cumple una función importante en la conversión de la protagonista. Hoy en día, se encuentran ediciones en Latinoamérica.

misionera estadounidense Alice Gordon Gulick y fundadora del Instituto Internacional.⁷ Al describir la actitud peyorativa de muchos españoles hacia los protestantes, agrega un dato llamativo: “Perez Galdós, for instance, the most popular novelist of the day, stated to an American friend, who repeated it to us, that he frankly could not afford to introduce the figure of a Protestant into one of his stories. ‘It would not only kill that book,’ he said, ‘but it would hurt the sale of everything I have in the market and embarrass all my future undertakings. I should simply be risking the loss of my reading public’” (87). Observa Bates que aunque se puede escribir de una víctima de fanatismo religioso, como Pepe Rey en *Doña Perfecta*, Galdós no se atreve a escribir sobre un protestante por las consecuencias que conllevaría para la recepción de sus obras.

Ángel Salcedo Ruiz, en *La literatura española: Resumen de historia crítica*, atribuye la ausencia de temas heterodoxos a otro factor: “No cabe decir de nuestra época y literatura contemporáneas, como dijimos del Siglo de Oro que se caractericen, salvo excepciones rarísimas, por el odio a la herejía y el profundo conocimiento, digno de teólogos, en todo lo referente a la religión católica” (91).

⁷. En el capítulo “Traces of the Inquisition” Bates, autora de la canción “America the Beautiful”, incluye observaciones adicionales de la recepción del protestantismo en el país. Nota que a pesar de la existencia de leyes que protegen la libertad religiosa, no produce una disposición social favorable. Un diplomático inglés le cuenta a ella: “But even yet one cannot call one’s self a Protestant in Spain, you know [...]. It’s not socially respectable. Spanish Protestants are the very scum of the earth—illiterate, dirty, boorish. You couldn’t associate with them for a minute” (86-87). Observa que a algunas españolas, al descubrir que un español educado en Suiza y Escocia era pastor protestante, se les oscurecieron las caras “as if a storm-cloud had blown from the Sierras” (87). Aunque inicialmente impresionadas por su interlocutor, lo mejor que podían decir de él después de enterarse de su afiliación religiosa era que “they never would have thought it” (87).

Justificación del tema

El presente trabajo procura examinar la novela como un espacio textual donde se manifiestan y se debaten distintas posturas referentes a la libertad religiosa y la cuestión de las minorías religiosas. Al examinar el tratamiento de una minoría religiosa específica —los protestantes— se espera explorar cómo las novelas refuerzan, modifican o problematizan —implícita o explícitamente— diferentes ideologías de la época. En el proceso, se espera identificar otros textos de la época que tratan el tema de la libertad religiosa y el protestantismo, y examinar el modo en que estos discursos influyen la novela.

¿Por qué examinar las representaciones de una minoría religiosa en la literatura decimonónica española? Primero, a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, se observan ideologías que excluyen las minorías religiosas de participación plena en la península ibérica. Henry Kamen, en *Imagining Spain: Historical Myth and National Identity* (2008), sugiere que este periodo en España está marcado por un intenso proceso de formación —y reformación— de la identidad nacional. Según él, durante esta época convulsiva —con el avance del materialismo, la entrada de ideas modernas, el éxito de movimientos liberales, ideas anticatólicas y anticlericales, el aumento de la indiferencia religiosa, la llegada de misioneros protestantes y establecimiento de las primeras iglesias nacionales— se desarrollan mitos relacionados con la identidad nacional española, uno de los cuales es la unidad religiosa y católica.⁸

⁸. Para Kamen, Marcelino Menéndez Pelayo es la persona más responsable por consolidar el mito de la unidad religiosa española, un mito que perdura por casi un siglo. En *Historia de los heterodoxos*

Cándido Nocedal, en su discurso ante las Cortes Constituyentes en 1855, excluye expresiones religiosas no-católicas en España al hablar de la naturaleza esencialista del catolicismo. Al notar que España es la única nación en Europa conocida por su “unidad religiosa y por ella respetada”, argumenta que “dejaría de serlo, si los españoles no tuvieron todos la misma religión, la católica, que es *sin duda alguna la fracción característica, el rasgo más pronunciado de la fisionomía española, como la ha sido siempre*” (Abellán 641, énfasis mío). Medio siglo después, Miguel de Unamuno, admirador del protestantismo liberal alemán, ofrece una evaluación distinta, pero no menos excluyente. En su ensayo *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno propone que el catolicismo tradicional y popular es la expresión religiosa que responde al problema existencial de la inmortalidad y por lo tanto es el más “genuino y propio de nuestra idiosincrasia” (Ríos Sánchez 1991, 489).

Irónicamente, tales ideas están presentes durante y después de una época cuando se establece constitucionalmente la tolerancia religiosa por primera vez y se abre, en teoría, un espacio político e ideológico para las minorías religiosas. Examinar las representaciones de las minorías religiosas dentro de este contexto de debate sobre la unidad e intolerancia religiosa puede servir para señalar algunos aspectos del proceso complejo de formación de ideologías nacionales. Investigar las representaciones dentro de obras de ficción puede iluminar acerca de cómo estas producciones culturales repiten ideas esencialistas que forman parte de ideologías

españoles, se rechaza el protestantismo con el argumento de que es ajeno a la esencia española, una verdad supuestamente comprobada por la falta de arraigo del mismo en la península ibérica. En “Hispanism in an Imperfect Past and an Uncertain Present”, Nicolas Shumway señala que para Menéndez Pelayo el protestantismo era “inimical to the Hispanic essence”, una idea que persiste en la *Defensa de la hispanidad* de Ramiro de Maeztú (Shumway 287).

nacionalistas y funcionan para crear y sostener lo que Benedict Anderson llama “comunidades imaginadas.”

La presente investigación acerca del protestantismo en la literatura española puede contribuir a revelar cómo producciones culturales sirven para sustentar o afirmar ideologías que excluyen —o incluyen— a grupos minoritarios. Estudiar tal fenómeno en esta época es interesante porque es un periodo fundamental en la gestación de conceptos identitarios que florecen en ideologías nacionalistas e hispanistas después de 1898. En muchas de estas ideologías, se fusionan la identidad española con la identidad religiosa católica, rechazando el protestantismo por ser contrario al ser español. Miguel de Unamuno, por ejemplo, en su ensayo “Más sobre la crisis del patriotismo” escrito en marzo del 1906, comenta: “todavía, lo de protestante suena a nuestro pueblo, más bien que a otra cosa a algo antinacional, exótico, enemigo de la Patria y de su tradición” (Sotelo Vázquez 102).

La actualidad del tema es evidente al considerar que perduran discursos que marginalizan a las minorías religiosas hasta el día de hoy. En sus libros *Protestantismo, diversidad y tolerancia* (2002), *Las herencias ocultas de la Reforma Liberal del Siglo XIX* (2006) y *El estado laico y sus malquerientes* (2008), el escritor y crítico mexicano Carlos Monsiváis observa la marginalización de minorías religiosas en la cultura mexicana del siglo XIX hasta la fecha, notando que todavía “se da por sentado que el Protestante no pertenece a la nación” (2002, 86).

Segundo, el estudio de las representaciones de minorías religiosas en España cobra mayor importancia debido al reciclaje de ideologías religiosas en las distintas

expresiones del hispanismo que se desarrollan paralelamente con las ideologías nacionalistas en la segunda mitad del siglo XIX. Aunque muchos identifican el nacimiento de los hispanismos con la pérdida de las últimas colonias españolas en 1898, Frederick Pike observa que su formación se inicia en el medio siglo contemplado en esta investigación. Estudiar la representación de minorías religiosas en la segunda mitad del siglo XIX puede servir para entender mejor la complicada genealogía de los hispanismos en sus expresiones liberales tanto como conservadoras. Según Pike, la versión conservadora del hispanismo, con un énfasis en la unidad lingüística y religiosa como base de una identidad hispana transnacional, llega a ser la que domina en el siglo XX en las relaciones entre España y los países latinoamericanos.⁹ Aunque el elemento religioso cobra mayor importancia después de 1898 con la amenaza del imperio estadounidense protestante, la idea de la incongruencia del protestantismo con la “esencia” hispánica no es nueva.¹⁰ ¿De qué manera desafían o contribuyen las novelas a los mitos religiosos que florecen en los hispanismos de la primera mitad del siglo XX?

⁹. En su ensayo “El sentido reverencial del dinero” (1933), por ejemplo, Julio Camba opina que “el catolicismo constituye para nosotros una segunda naturaleza, y toda nuestra actitud ante la vida, toda nuestra manera de ser y de sentir es de manera fundamentalmente católica” (Ríos Sánchez, 745). Al observar intentos proselitistas de protestantes entre mexicanos viviendo en Tejas, observa: “Descatolizar es lo mismo que desespañolizar. [...] En Tejas, el ser católico es todavía ser mejicano, y el ser mejicano es aún ser español” (Ríos Sánchez, 476). Para él, el catolicismo es el elemento fundamental de la unidad mexicana-española.

¹⁰. Es interesante considerar el hispanismo en la obra del poeta nicaragüense Rubén Darío, un tema explícito en “Oda a Roosevelt” publicada en *Cantos de vida y esperanza* después de su primera estadía en España. Se nota una mayor afiliación con la tradición literaria española y la influencia de Juan Varea: “Eres el futuro invasor / De la América ingenua que tiene sangre indígena, / Que aún reza a Jesucristo y aún habla en español... / ...Mas la América nuestra que tenía poetas... / La América católica, la América española, ... / ...vive. / Y sueña... / ¡Vive la América española!... / Y, pues contáis con todo, falta una cosa: ¡Dios!” (359-62).

¿Por qué estudiar el protestantismo en vez de otras minorías religiosas? Como ya vimos, el periodo elegido corresponde al establecimiento del protestantismo y sus diversas expresiones en España. Los cambios políticos abren el espacio para el desarrollo de distintos movimientos protestantes, y el protestantismo llega a ser representativo de las minorías religiosas en los debates referentes a la libertad religiosa. Hablar del protestantismo en aquella época naturalmente implica entrar en el campo de ideologías de nación, dado que se considera la “religión” de los países rivales de España: Inglaterra y, a finales del siglo, los Estados Unidos. También, el siglo XIX es una época de conflictos entre el protestantismo y el catolicismo en el mundo occidental protestante, en gran parte por la llegada masiva de inmigrantes católicos irlandeses e italianos. En países “protestantes”, como los Estados Unidos e Inglaterra, la novela se convierte en un medio para debatir la identidad nacional *vis a vis* el catolicismo. El presente estudio puede servir como base para una investigación comparativa en el futuro.

Especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XX, el protestantismo llega a ser un elemento importante en el mundo hispanohablante, y por lo tanto, el objeto de numerosos estudios en las últimas décadas desde perspectivas sociológicas, antropológicas, económicas, históricas, religiosas, teológicas y políticas. Pero hay una laguna notable en el estudio del protestantismo en el campo de la literatura. Por lo tanto, la presente investigación propone ofrecer un estudio del protestantismo desde una disciplina hasta ahora poco considerada. A la fecha, no se ha examinado cómo las producciones culturales —específicamente las obras literarias— construyen la

otredad del protestante y participan en el complejo proceso de crear comunidades imaginarias que excluyen —o incluyen— la minoría protestante en España y países latinoamericanos como México.

Antecedentes

El estudio de las minorías religiosas en la literatura española tiene algunos antecedentes notables. En España, reflejando la importancia histórica de los moros y los judíos, existen investigaciones sobre la presencia de dichos grupos en la literatura; por ejemplo, *Los judíos en la literatura española* (1937) de Rafael Cansino-Assen, *El moro de Granada en la literatura: del siglo XV al XX* (1956) de María Soledad Carrasco Urgoiti y *Judíos en la literatura española* de Iacob Hassán y Benito Izquierdo.¹¹

Para la investigación del tema, es valioso tomar como punto de partida los estudios de la religión en las obras de los autores seleccionados. En las investigaciones sobre la obra de Galdós, la bibliografía es abundante e incluye los siguientes estudios: *El simbolismo religioso en las novelas de Pérez Galdós* (1962) de Gustavo Correa; *God's Role and his Religion in Galdós' Novels, 1876-1888* (1988) de William Hutchinson Shoemaker; *Hombre, sociedad y religión en la novelística galdosiana, 1888-1905* de José Luis Mora García; y *La idea religiosa en la obra de Benito Pérez Galdós* (1927), tesis doctoral de Stephen Scatori. En dos libros de

¹¹. Ver también *Todos son uno, Arquetipos, xenofobia y racismo: La imagen del morisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII* José María Perceval y “The Voiced and the Voiceless in the Cancioneros: The Muslim, the Jew, and the Sexual Heretic as Exklusiv Amator” de Roy Rosenstein.

Soledad Miranda —*Religión y clero en la gran novela española del siglo XIX* (1982) y *Pluma y altar en el XIX: De Galdós al cura Santa Cruz* (1983)— se investigan temas religiosos en los autores españoles seleccionados para la presente investigación. Además, el excelente estudio de Francisco Pérez Gutiérrez, *El problema religioso en la generación de 1868* (1975), examina la literatura de Pérez Galdós, Pardo Bazán y otros escritores importantes de la época: Juan Valera, Pedro Antonio de Alarcón, José María de Pereda y Leopoldo Alas.

En cuanto al tema del protestantismo en la literatura española, uno de los primeros en tratarlo es el cuáquero español, Luis de Usóz y Río. Amigo de George Borrow y apoyado por el inglés Benjamín Wiffen, el erudito madrileño trabaja incasablemente entre 1848 y 1865 para publicar obras de reformistas españoles de los siglos XVI y XVII con el fin de rescatar la herencia protestante española, un legado hasta la fecha ignorada. No es por casualidad que Marcelino Menéndez Pelayo escribe su *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-81), una obra de tres tomos en que resalta el fracaso de la herejía y movimientos disidentes religiosos en la península ibérica. Irónicamente, en el proceso el santanderino ofrece información imprescindible para los interesados en las minorías religiosas en España, incluyendo referencias a obras escritas por miembros de grupos minoritarios y anteriormente desconocidas. Al criticar ejemplos de literatura “herética”, el influyente filólogo es uno de los primeros en señalar la presencia protestante en la literatura decimonónica.

En torno a la literatura española, varios críticos han explorado el tema del protestantismo desde el Siglo de Oro. En uno de los primeros estudios del tema,

“Visión de Lutero y el protestantismo en la épica hispana” (1969), Sabino Sola examina la presencia protestante en un género y época específica. En investigaciones subsecuentes se observa un enfoque marcado en las obras de Calderón de la Barca. En 1981, por ejemplo, Nicolas Shumway escribe “Calderón and the Protestant Reformation: A View from the Auto Sacramentales”.¹² Gregory Andrachuk trata al tema en dos artículos—“The Auto Sacramental and the Reformation” (1985) y “Calderón’s View of the English Schism” (1991)— y en su edición crítica de *La protestación de la fe* (2001). Existen referencias adicionales al tema en “La herejía en los autos de Calderón” (1989) de Alberto Navarro González y en la *Introducción al teatro religioso del siglo de oro: Evolución del auto sacramental antes de Calderón* (1967) de Bruce Wardropper y *Metaphors of Conversion in Seventeenth Century Spanish Drama* (1999) de Leslie Levin.

Para la presente investigación, un estudio de importancia fundamental es la tesis doctoral de Patrocinio Ríos Sánchez: *Lutero y los protestantes en la literatura española desde 1868* (1991). En esta voluminosa investigación, se identifican numerosas referencias a protestantes—“la estela que un fenómeno sociorreligioso deja”— en la literatura española desde 1868 hasta mediados de los 1980 (7). El estudio, que abarca obras de poesía, teatro y prosa, dedica más de 400 páginas a los autores del último tercio del siglo XIX, con una cuarta parte dedicada a Galdós y su novela *Rosalía*. También se les dedican 22 y 36 páginas, respectivamente, a las obras

¹². Ver también “Conversions of the Women Monarch in the Drama of Calderón de la Barca” de Mary Thomas y “¿Amputación o ungimiento?: Soluciones a la contaminación religiosa en *El Buscón* y *El Quijote* (1615)” de Julio Vélez-Sainz.

de Fernán Caballero y de Emilia Pardo Bazán. A pesar de ser ejemplar en cuanto a su extensión, la cantidad de citas y referencias identificadas y algunas de sus análisis textuales, la tesis sufre, en mi opinión, de una admitida “amplitud cronológica”, “dispersión temática” y “heterogeneidad ... en cuanto a calidad artística y condición autorial” de las obras estudiadas (7). Aprovechando la valiosa información recolectada y el análisis prometedor de las obras seleccionadas, la presente investigación avanza el estudio del protestantismo como tema literario al enfocar en un periodo histórico reducido y un sólo género literario. Además, se presta mayor atención al contexto literario de la época, las relaciones entre distintos autores y obras, y los complejos procesos históricos —políticos, económicos y religiosos— del periodo para entender la participación de las obras en reproducir ideologías de la nación.¹³ Además, se propone hacer un análisis más detallado del personaje protestante y la función que juega en la novela.

Otra obra para considerar al examinar el protestantismo en la literatura española es la tesis de Edward Fletcher McLean: *Objectivity and Change in Pardo Bazán's Treatment of Priests, Agnostics, Protestants and Jews* (1961). El estudio — ignorado por Ríos Sánchez— anticipa el trabajo de éste. Aunque mucho menos ambicioso, ofrece la ventaja de analizar el tratamiento del protestantismo junto con otras “minorías” religiosas: agnósticos y judíos. El enfoque comparativo revela

¹³. Se anticipa consultar investigaciones posteriores de Ríos Sánchez, especialmente su artículo “Galdós y un clérigo protestante en el sexenio revolucionario: Las claves de *Rosalía*, una novela inédita” (2002).

fisuras en la objetividad de la autora realista/naturalista que pueden quedar desapercibidas sin el estudio contrastivo. No se trata a todos por igual.

Organización de la investigación

La investigación examina obras de cuatro autores, seleccionados porque 1) manifiestan distintas posturas ideológicas y movimientos estéticas, 2) tratan principalmente acontecimientos contemporáneos y 3) son representativos de la novelística peninsular en la segunda mitad del siglo XIX. El primer capítulo examina dos “relaciones”, o novelas breves, de Cecilia Böhl de Faber: *El exvoto* y *Lady Virginia*. Publicados por primera vez en los años cincuenta y reimprimidos repetidamente en las décadas siguientes, los textos de estética costumbrista y romántica, establecen retratos poco favorables de los protestantes de la época, ninguna sorpresa considerando las opiniones ideológicas de la autora. En los textos, los personajes protestantes —dos viajeros ingleses intrépidos y una inglesa aristocrática— sirven para reafirmar el catolicismo español y denigrar el protestantismo inglés. El segundo capítulo considera una novela incompleta de José María Blanco White. Escrita en los 1830 en Inglaterra pero no publicada hasta el llamado Bienio Progresista en una revista española, *Luisa Bustamante o la huérfana española* es el único intento novelístico del exiliado sevillano. En el texto, de estética romántica, se presenta a un protestantismo dogmático e intolerante que contrasta con la caridad verdaderamente cristiana de personajes no identificados como tal. El retrato poco favorable de los intolerantes “evangélicos ingleses” corresponde a la

intolerancia que experimenta el autor, quien, después de haber servido como sacerdote anglicano por más de una década, se convierte al unitarismo, atraído por el racionalismo de sus creencias y su postura antidogmática. El tercer capítulo examina *Rosalía*, uno de los primeros proyectos novelísticos del joven Benito Pérez Galdós. La novela inédita incluye un personaje protestante que se destaca por su carácter loable, acciones virtuosas y afinidad filosófica con ideas “liberales” desarrolladas por pensadores krausistas y otros destacados liberales de la época. El cuarto capítulo explora los protestantes que aparecen en dos novelas que Galdós publica en los años ochenta: *Fortunata y Jacinta* y *Torquemada en la hoguera*. En dichas novelas realistas, escritas más de una década después de la Restauración, se observa un cambio significativo del retrato protestante en *Rosalía*. Su protagonismo es mínimo y son figuras marginadas en la sociedad. En el quinto capítulo, se examina *La tribuna* y *La prueba* de Emilia Pardo Bazán. La primera, que sigue las pautas del realismo mientras incorpora elementos del naturalismo, narra la historia de una obrera de una fábrica de cigarros en una ciudad gallega. La proletaria y sus colegas no solo defienden la causa republicana, sino también la religión católica. La conversión de una obrera a la fe protestante y la llegada de un misionero inglés y un colporteur español resultan en una reacción antagónica y visceral de parte de las cigarreras. En la segunda novela, el mejor amigo del narrador, un universitario gallego que estudia en Madrid, se enamora de una joven inglesa protestante, pero experimenta un desencanto con su familia devota y con ella, la anticipada “mujer del porvenir”.

Para analizar la representación del “otro” protestante en las novelas, la investigación aprovecha las categorías que Tzvetan Todorov desarrolla en *La conquista de América: El problema del otro* (1982) para examinar las relaciones que establecen europeos —Bartolomé de las Casas, Hernán Cortés, Bernardo de Sahagún— con el “otro” indígena. En el texto, Todorov define tres “ejes” para describir las diversas respuestas a la alteridad. Primero, observa que existe un “plano axiológico”, un juicio de valor que sitúa al otro entre dos polos: “el otro es bueno o malo, lo quiero o no lo quiero, o bien, como se prefiere decir en esa época, es mi igual o es inferior a mí (ya que por lo general, y eso es obvio, yo soy bueno, y me estimo...)” (195). En segundo lugar, existe un “plano praxeológico”, en que uno responde al otro con acciones que se sitúan entre dos extremos: 1) un acercamiento al otro en que se adoptan los valores del otro o se identifica con el otro; y 2) un alejamiento del otro que puede manifestarse en la asimilación o sumisión del otro o la imposición de su propia imagen al otro. Entre los dos polos, nota Todorov, se encuentra una actitud de neutralidad o indiferencia. Finalmente, se identifica un “plano epistémico”, en que el conocimiento del otro se sitúa entre un pleno conocimiento del otro en un extremo y la ignorancia de su identidad en el otro. Entre los extremos existe una graduación infinita de estados de conocimiento menos o más elevados.

Estas distinciones de Todorov permiten matizar el análisis de las representaciones del otro protestante en las obras seleccionadas. ¿Qué valor expresan el narrador y los otros personajes del subalterno protestante y de sus convicciones

religiosas? ¿Cómo se acercan o se alejan del mismo? ¿Cómo se construye el personaje y cómo se refleja un conocimiento del protestantismo decimonónico? Según descripciones del movimiento y textos de los mismos protestantes, ¿son verosímiles los personajes? Para responder a las preguntas anteriores y analizar la función del otro protestante en las novelas, se realizará una lectura cercana de las novelas seleccionadas, junto con algunos textos adicionales de los mismos autores. Después de analizar las obras individuales en los siguientes capítulos, en la conclusión se ofrecerá una interpretación de las observaciones antes de resaltar preguntas pendientes e identificar nuevas oportunidades de investigación.

I. El otro religioso en *El exvoto* y *Lady Virginia* de Fernán Caballero

Introducción

Al explorar el tema del “otro” protestante en la novela decimonónica española, es imprescindible examinar la obra de Cecilia Böhl de Faber (1796-1877), conocida con el seudónimo de Fernán Caballero. En el desarrollo de la novela en la península ibérica, la autora de la *Gaviota* se destaca por sus obras costumbristas en las cuales reproduce, según Pardo Bazán, “la belleza de la tierra, lo pintoresco de unas costumbres, lo típico de un pueblo (“Un jesuita novelista” 35). En sus novelas, la suiza alemana española resalta el presunto “volkgeist”, o carácter nacional, de España que ella percibe en las tradiciones y creencias castizas del pueblo rural. En dos obras publicadas a mediados del siglo y reimprimidas múltiples veces en las décadas siguientes — *El exvoto* y *Lady Virginia*— Caballero introduce personajes protestantes. ¿Cómo presenta a los protestantes y su religión en estos textos? ¿Cuál función tienen en su proyecto de subrayar la identidad colectiva de la patria española? Antes de analizar las dos obras mencionadas, en la sección que sigue, se consideran diversas opiniones de la obra literaria de Caballero para enmarcar, así, su proyecto novelístico.

Caballero ante la crítica

En un ensayo sobre el novelista jesuita Luis Coloma que se publica en 1891, Emilia Pardo Bazán destaca la influencia de Caballero en escritores españoles de la segunda mitad del siglo XIX. “De Fernán y de su escuela”, opina, “se derivan casi todos los

escritores contemporáneos popularistas y oficialmente católicos”, incluyendo a José María de Pereda y al mismo jesuita (“Un jesuita novelista” 35). En su opinión, a pesar de ser católica ferviente, Caballero no convierte sus libros en púlpito para predicar. La religiosidad de la novelista, considera Pardo Bazán, es “una determinación sentimental”, no una “enseñanza dogmática o doctrinal” (35).¹ En la opinión de la escritora gallega, las obras de Caballero se distinguen de las de otros autores que “por obedecer a su conciencia, por espíritu de partido, y también en ocasiones por arrimar a buen árbol la inopia del ingenio...habían publicado novelas católicas, con fin moral”; para estas obras “el juicio del público había sido...tan severa como justo, desestimando la lección o relegándola al olvido” (33-34).

Los intelectuales conservadores y los defensores de la unidad religiosa elogian a Caballero y su producción literaria. Marcelino Menéndez Pelayo, en su *Historia de los heterodoxos españoles*, se regocija porque “aún queda en España ciencia católica, y aún informa el espíritu cristiano nuestra literatura”, ofreciendo como ejemplo las obras de Caballero, “la angelical novelista” (831). Veinte años antes en su discurso de recepción en la Real Academia Española, el carlista y neocatólico Cándido Nocedal ya había alabado al “insigne y modesto novelista”, notando que pasará “respetado y brillante a la imparcial posteridad” en gran parte por “aquel sentimiento de acendrado patriotismo que guía la siempre cristiana y española pluma” (36). Según él, las obras

¹. Pardo Bazán cita el prólogo de Coloma que describe la vocación novelística del jesuita: “Has de tener en cuenta—dice al lector—que, aunque novelista parezco, soy sólo misionero, y así como en otros tiempos subía un fraile sobre una mesa en cualquier plaza pública, y predicaba desde allí rudas verdades a los distraídos que no iban al templo, hablándoles para que bien le entendieran en su mismo grosero lenguaje, así también armo yo mi tinglado en las páginas de una novela, y desde allí predico a los que, de otro modo, no habían de escucharme, y les digo en su propia lengua verdades claras y necesarias, que no podrían jamás pronunciarse bajo las bóvedas de un templo” (Coloma, 8).

de Caballero son representativas de la “verdadera” novela española, “ansiosa de retratar fiel nuestras creencias, costumbres y tradiciones, y aquel honor castellano immaculado que nos valió en todos los siglos el respeto y la estimación de las gentes” (Zavala 139).² Necedal desea que la novela española, siguiendo el ejemplo de Caballero, “vuelva a ser inofensivo deleite del ánimo, y dulce medicina que le incline a todo lo bueno y grande, en todo lo cristiano y hazañoso” (Zavala 139).

Para otros contemporáneos como el académico andaluz José Fernández Espino, Caballero ofrece un contraste con los novelistas de su época que “ora por corrupción del alma, ora por el deseo de hallar más fácil acceso en la muchedumbre, enseñan una moral tanto más peligrosa, cuanto que la ostentan, dorada con apariencias de indudables virtudes; otros de conocida perversión social calumnian la santidad de la fe cristiana y despiertan en el alma del hombre locos pensamientos que después le producen larga y terrible cosecha de amarguras” (Zavala 136-7). Ángel de Saavedra, el Duque de Rivas, en su contestación al discurso de entrada de Necedal a la Real Academia Española, señala lo peligroso que es la novela que se escriba “para predicar lo malo, para empujar los instintos depravados de la época, y para esparcir doctrinas disolventes, impías y corruptas, y en que, aprovechando el interés de una fábula artísticamente combinada y diestramente vestida con las seductoras galas del ingenio, ataque la familia, disculpe, si no enaltezca el adulterio, y se empeñe en probar que en la humanidad no hay más que materia e instintos, que la verdadera religión está en el corazón del hombre sin necesidad de la revelación, e inspire a las

². Zavala señala que en 1856 Necedal presenta una ley de prensa que intenta recatolizar la sociedad, exigiendo literatura que revitalice la devoción religiosa.

clases menesterosas donde coloca todas las virtudes, odio mortal contra las acomodadas, en donde establece todos los vicios, preparando abundante cosecha de frutos de maldición” (44). Para él, esta clase de novela es especialmente peligrosa porque introduce “los deletéreos principios del socialismo y de la democracia” en el pensamiento de las masas y entre las lectoras femeninas en el dominio del hogar. Pregunta Saavedra: “¿Quién duda que la novela penetra allí donde no llegan las discusiones de partido ni las polémicas de periódico?” (44). Ante la novela contemporánea que corrompe, el mismo Duque de Rivas alaba las obras de Caballero por defender, frente a textos extranjeros, lo castizo, el catolicismo y la moral sana. Según él, Caballero es de los novelistas que pueden usar la “poderosa palanca” de la novela para “empujar a la sociedad al cielo de la dicha” en vez de “al abismo de la desgracia” (45). Al ofrecer su juicio, escribe: “Estos mismos conocimientos, estos mismos adelantos del siglo, manejados por autores de buena fe, de verdadero amor a la humanidad, de intenciones juiciosas, ¡cuánto avaloran los escritos de Bernardino de Saint Pierre, del cardenal Wiseman, de nuestro Fernán Caballero, de Chateaubriand, del humorístico Bulwer, y de tantos insignes novelistas que, en lugar de pervertir con sus escritos a los hombres y de preparar espantosas revoluciones, se han aprovechado de los conocimientos de su siglo para inculcar la verdad y proporcionar saludable instrucción y provechoso pasatiempo a sus semejantes” (46-47). Para el autor, el motivo de la novela es didáctica: inculca la verdad y da sana instrucción.

En su prólogo a *La familia de Alvareda* (1856) de Caballero, Saavedra concluye que la novela es notable no sólo por sus cualidades estéticas, sino también

por “el espíritu verdaderamente español y religioso que reina en toda ella, ofreciendo una lectura entretenida y provechosa” (viii). Para él, la novela de Caballero representa un claro contraste al “aluvión de novelas extranjeras [sic]” que “inunda nuestro desgraciado país, y lo desnaturaliza y corrompe, ora introduciendo hábitos y costumbres que nos desfiguran, ora vulgarizando máximas peligrosas y doctrinas sociales, ora presentando escenas de pernicioso ejemplo” (v). Para él, la novela de Caballero es “verdaderamente española”, inculca “sanas y consoladoras creencias”, conserva la “fisonomía característica de nuestra sociedad” y consigna las ideas “propriadamente nacionales” (v-vi).

Otros contemporáneos —representando distintas posturas ideológicas y estéticas— ofrecen opiniones contrarias. En su ensayo “Observaciones sobre la novela contemporánea en España” (1870), Galdós aplaude las descripciones que Caballero hace de los pueblos andaluces, observando que “ha pintado la buena gente de los pueblos de Andalucía con suma gracia y sencillez, retratando la natural viveza y espontaneidad de aquella noble raza” (111). A la vez, critica a la novelista cuando intenta salir del ambiente del hogar rural. Opinando que su ingenio “se bastardea y malogra” cuando lo hace, Galdós concluye: “nada hay más pobre que su criterio, ni más triste que su filosofía bonachona, afectada de una mojigatería lamentable” (111). En contraste con la novelística de Caballero, Galdós propone una alternativa artística que evita los fines moralizantes y el idealismo:

Nada de abstracciones, nada de teorías; aquí sólo se trata de referir y de expresar, no de desarrollar tesis morales más o menos raras, y

empingorotadas; sólo se trata de decir lo que somos unos y otros, los buenos y los malos, diciéndolo siempre con arte. Si nos corregimos, bien; si no, el arte ha cumplido su misión, y siempre tendremos delante aquel eterno reflejador y guardador de nuestra fealdad. (116)

Casi una década antes, Juan Valera había criticado a Caballero por “predicar” demasiado y por ver “las cosas de España al través de un prisma de sentimentalismo germánico que las desfigura o trastrueca” (Zavala 165). Respondiendo al discurso de entrada a la Real Academia Española de Nocedal, Valera manifiesta que la poesía y la novela “se rebajan [...] cuando se transforman en argumento para demostrar una tesis” (169). Otros lectores, incluyendo admiradores de Caballero como Vicente Barrantes y Juan Hartzenbusch, también critican el sermoneo en sus narraciones, aconsejándole que deje de lado su militancia ideológica a favor de la tradición religiosa y política. Según ellos, el compromiso ideológico le resta méritos a su admirable talento artístico. El periódico *La Andalucía* (1861) identifica a Caballero como una “musa neo-católica y cantor de las glorias fósiles del neo-catolicismo” (Zavala 125). En 1876, el crítico francés Gustave Hubbard escribe que “elle est en Espagne, pour le roman, ce que Balmes a été pour théologie, ce que Donoso Cortés a été pour la politique le représentant et le défenseur du passé” (131). Según él, Caballero se suma a los grandes defensores del pasado y del esencialismo católico español.

Desde el siglo XX, la crítica ha subrayado la ideología explícita de la obra de la suiza-alemana española. En *Fernán Caballero: Ensayo de justificación* (1961), José Fernández Montesinos plantea que Caballero siente hacia España “el exclusivismo que se ama a un país de elección” y que busca incansablemente lo genuinamente español, el “subterráneo casticismo”, de su país adoptivo (7-9). Según él, su patriotismo y religiosidad es más sentimiento que dogma y por lo tanto se ideologiza repetidamente. Observa que nunca cita a los doctores de la iglesia ni a los místicos españoles en su defensa de la alianza del trono y altar, sino a anti-revolucionarios franceses. Fernández critica los sermones en sus obras y su tendencia de “increpar directamente personajes y público” (88-89).

Javier Herrero, autor de la biografía *Fernán Caballero: Un nuevo planteamiento* (1963) y *Los orígenes del pensamiento reaccionario español* (1971), la ve como defensora de los valores conservadores. En su obra, Caballero se opone a la cultura materialista contemporánea y expresa el deseo de volver a “lo genuinamente español”, el carácter espiritual de la tradición española que, para ella, se manifiesta en las costumbres y la religiosidad popular (1963, 317). Para ella, la religión es un elemento esencial de la nación y el carácter genuino se encuentra en el fondo católico del pueblo y las tradiciones católicas populares. Con esta convicción, Caballero concibe su misión en términos de rehabilitar todo “lo santo” que ha sido atacado en el siglo XIX “de lo religioso, de las prácticas religiosas y su alto y tierno significado; de las costumbres españoles puras y rancias; del carácter y modo de

sentir nacional, de los lazos de la sociedad y la familia, del freno en todo, sobre todo en esas ridículas pasiones que se afectan sin sentirse (318).

Según Herrero, en las novelas de Caballero se propone resaltar la superioridad del catolicismo español. Aislado del materialismo europeo que, según ella, es producto de la Ilustración y el pragmatismo, la religiosidad española se distingue de la “fundamentalmente escéptica” religiosidad francesa y de la “utilitaria” y “positiva” religiosidad inglesa (322). Según Caballero, su vocación literaria consiste en parte en poner “un granito de arena para la obra de conservación de nuestro santo templo católico”, y ella atribuye su éxito literario al poder fomentar los sentimientos patrióticos y hacerles sentir nuevamente a los lectores “vibrar en su corazón...el sentimiento religioso, el españolismo, el amor a nuestro país y sus viejas glorias” (320).

En *Ideología y política en la novela española del siglo XIX* (1971), Iris Zavala dedica un capítulo a “La novela polémica de Fernán Caballero”. Según ella, ante el romanticismo democrático y las novelas sociales que abundan a mediados del siglo XIX, Caballero defiende la ley y el orden por medio de una literatura “comprometida con el Trono y el Altar” (124). Zavala cita una carta de Caballero en la cual se identifica a sí misma como “hija del Papa y fiel vasallo del Trono y del Altar” (126). Según el criterio de Zavala, “en su arte desborda lo pedagógico; la novelista está arrebatada por una fiebre misionera que exalta la moral católica a expensas del arte y la narración” (124). En sus obras, ataca el liberalismo, el socialismo materialista y la ilustración, mientras defiende lo español de las corrientes extranjeras. Para Zavala, la

postura política y religiosa de la escritora tiene consecuencias estéticas; además de escribir con un claro fin didáctico, se observan las siguientes características:

[...] se limita a lo pintoresco y a lo superficial, a los elementos folklóricos. Deforma la realidad para acoplarla a la moral católica. Revela una España mítica, mistificada, que no corresponde a la real. No busca lo cotidiano, sino la idealización de la tradición y el pasado. La realidad se le escapa; escoge, matiza [...] Más que clases sociales, Fernán Caballero describe ideologías: la nobleza virtuosa, el pueblo defensor del Altar y el Trono, el liberal corrupto [...] La narración es siempre exponente en una España legendaria, eterna. Su obra no testimonia la transición española; su visión es estática. Fernán omite los rasgos cambiantes del siglo y por un proceso selectivo, resalta sólo aquellos elementos que representan lo que supone castizo, tradicional, permanente, a expensas de otras realidades cambiantes. (128)³

En contraste con otras corrientes novelísticas de su día —los folletines y la nueva estética realista—, la obra de Caballero ofrece una novelística agradable, de moral tradicional y con tono religioso. Cuenta con el apoyo de escritores y políticos neocatólicos y moderados, y contribuye en revistas como la *Revista de Ciencias, Literaturas y Artes* (1855-1860) que fomenta una visión tradicional.

En *Religión y clero en la gran novela española del siglo XIX* (1982), Soledad Miranda hace varias observaciones acerca de la religión en la obra de Caballero.

³. La evaluación de Zavala contrasta con la que hace Pardo Bazán casi un siglo antes.

Según ella, la novelista asocia el espíritu moderno con la incredulidad y establece una serie de oposiciones entre la civilización moderna y la Iglesia Católica, el liberalismo y el absolutismo, el cosmopolitismo y el casticismo. En cuanto al sentimiento religioso, “solamente su expresión católica es válida y aceptable” (78). Aunque en lo personal se niega a afiliarse a ningún partido político (y se queja de los que quieren adoptarla con fines políticos), la escritora defiende la noción de la España vieja, la tradición y la alianza entre la iglesia y el estado. Según Miranda, la religión es el “eje modelador” de las naciones y los personajes en la novelística de Caballero, y agrega: “el combate librado entre el carácter nacional, forjado en el yunque del catolicismo más ardiente, y las corrientes innovadoras, considerados opuestos a él, se inclinará a favor de la primera. No hay novela casi ni páginas de la Fernán que no las anime tal tesis” (137).

Miranda argumenta que existe una casi total identificación entre Caballero y la narradora de sus obras, y que frecuentemente la autora expresa sus opiniones personales por medio de los personajes. Por ejemplo, en *Un verano en Bornos*, Luisa Tapia cierra su carta a su amiga Serafina con la siguiente observación: “cada nación tiene, por más que digan, su modo peculiar de sentir, de pensar, de hablar y de escribir; esto no lo han de variar los novadores políglotas, aunque se vuelvan tarumba” (Caballero 46). Esta perspectiva coincide con el concepto del “espíritu de las naciones” característico del romanticismo alemán que Caballero afirma. En sus obras, ella defiende lo “auténticamente” español —incluyendo la religión católica— de lo ajeno.

Según Miranda, la carta de Carlos Peñareal en *Un verano en Bornos* también revela los sentimientos de la autora. En el texto, Carlos le confiesa sus opiniones de la condición actual de España a su amigo Félix: “Vuelvo la cara con dolor y vergüenza de ese heroico pasado a este raquíptico presente, comparando este real y patente amor al país, al ficticio y apóstata patriotismo actual que desprecia cuanto español existe, reniega de su esencia, vende los templos, destruye los monumentos y burla cuanto aquél acató” (Caballero 85). Señalando los modelos culturales importados y la “fisonomía” “desfigurada” del país, le pregunta a su amigo: “¿Qué hemos adelantado en tantos años de moderna cultura y civilización?” Contestando su propia pregunta, Carlos ofrece la siguiente conclusión:

Así es, Félix, que exclamo [...] con la caliente sangre española de mi corazón: Retroceded, retroceded, y no hagáis de nuestro noble y poético país un ridículo maniquí; retroceded, retroceded, que cuando es incontestablemente mejor lo pasado que lo presente, el retroceder es progresar. ¿No vale más que toméis por modelo al noble padre que os dio el ser y cuya sangre corre por vuestras venas, que no el vecino que es un extraño y os mira con burla y desdén por el mero hecho de imitarlo? ¡Qué poco muestra valer él que no aprecia y sostiene su personalidad! [...] ¡Con cuánta más certeza, experiencia y buen sentido, dice el profundo Balzac: Escribo a la luz de dos verdades eternas, la religión y la monarquía, que son dos necesidades que los

eventos contemporáneos proclaman, y hacia las cuales todo escritor de buen sentido debe trabajar en atraer a su país! (Caballero 85-88)

El hecho de asumir el papel de defensor del casticismo español es llamativo a la luz de la biografía personal de Caballero. Una asidua crítica de corrientes extranjerizantes, la hija del hispanófilo alemán Juan Nicolás Böhl von Faber y de la española Frasquita de Larrea nace en el pueblo de Morges, Suiza.⁴ Vive en Andalucía entre 1797 y 1805, el año en que se traslada a Alemania donde vive con su padre hasta volver a Cádiz en 1813. Después de la muerte de su primer esposo Antonio Planels Bardají en 1817 en Puerto Rico, Caballero vuelve a Alemania por un año. Notablemente, su educación principal tiene lugar fuera de España, principalmente en Hamburgo, y se basa en libros “extranjeros”. Tarda en dominar el español escrito y por eso frecuentemente escribe en alemán o francés. Escribe, por ejemplo, su novela más famosa, *La gaviota* (1849), en francés, y escribe *La familia de Alvareda*, publicada por primera vez en español en 1856, en alemán años antes.

El protestantismo en la obra de Caballero

Las fechas de publicación de las obras de Caballero —mayormente entre 1848 y 1858—corresponden a una época de cambios significativos en la sociedad española. En 1848, se llevan a cabo revoluciones en otros países europeos, incluyendo Francia

⁴. Según Herrero, la madre de Cecilia era cosmopolita y ultra española; traductora de Byron, comentadora de Schlegel y de Schiller, entusiasta de Stael y de Chateaubriand; apologeta de Calderón, del romancero, del Quijote, de todo nuestro genio nacional (27). Era hija de un español y una irlandesa, estudió en Inglaterra y pasó tiempo en Francia, dominando los idiomas de las dos naciones.

y Alemania.⁵ Aunque semejantes movimientos sociales no se realizan en España, surgen intentos de introducir cambios liberales en la península. En 1854, una revolución militar asume el poder e inaugura el llamado “Bienio progresista”. Como resultado, las Cortes Constituyentes redactan una constitución liberal que propone incluir el concepto de la libertad religiosa por primera vez en la carta magna de la nación. También vuelve a regir la ley progresista de la imprenta.

Un cambio de gobierno en 1856 pone fin a estas tentativas liberales, eliminando la posible apertura religiosa cuando el nuevo gobierno ratifica los acuerdos del Concordato firmado en 1851 por representantes de Pío IX y la reina Isabel II. El primer artículo del tratado entre la monarquía y el vaticano establece que “la Religión Católica, Apostólica, Romana [...] con la exclusión de cualquier otro culto, continúa siendo la única en la nación española” (*Concordato*, 6). En los comentarios al texto, se subraya que se ha de conservar el culto católico “no solamente como *dominante*, sino también como EXCLUSIVA”, citando las cartas apostólicas para revelar la verdadera intención del artículo: ““Quisimos que en este convenio se estableciese ante todas cosas, que la Religión Católica, Apostólica, Romana, con todos los derechos de que goza por institución divina y por sanción de los sagrados cánones, rija y domine *exclusivamente*, como antes, en todo el reino de las Españas; de modo que las calamidades de los tiempos no pueden *nunca* causarle *ningún detrimento*, y se destierre cualquier otro culto” (33). El segundo artículo del Concordato afirma que “la instrucción en las universidades, colegios, seminarios y

⁵. En el mismo año se publica el *Manifiesto comunista* de Marx.

escuelas públicas y privadas de cualquiera clase, será en todo conforme a la doctrina de la misma Religión Católica” y que la jerarquía católica tendrá la libertad de “velar sobre la pureza de la doctrina de la fe y de las costumbres, y sobre la educación religiosa de la juventud” (6). El artículo tres afirma el compromiso del gobierno español de “oponerse a la malignidad de los hombres que intenten pervertir los ánimos de los fieles y corromper sus costumbres, o cuando hubiere de impedirse la publicación, introducción o circulación de libros malos y nocivos” (6-7).

Como partidario de la monarquía y la iglesia Católica, Caballero apoya la visión de la unidad religiosa establecida en el Concordato y que se fundamenta en la práctica exclusiva del catolicismo y en el “destierro” de los cultos no-católicos. En este contexto, publica dos novelas cortas con personajes protestantes: *El exvoto* (1850)⁶ y *Lady Virginia* (1858).⁷ Al final de la primera, el editor incluye la siguiente advertencia, recalando el apoyo de la autora para la religión católica y la patria:

Al concluir esta *Relación* creemos que nuestros lectores nos agradecerán les demos a conocer el juicio que de ella formó el eminente Marqués de Valdegamas. He aquí una esquila suya escrita a un amigo que le remitió el *Exvoto* para que lo leyese.

⁶. Según Patrocinio Ríos, *El exvoto* se publica por primera vez en la revista *La España* (1850). Se incluye el relato en *Cuadros de costumbres populares andaluces, por Fernán Caballero* (Sevilla: Imprenta Librería Española y Extran[g]era de D. José M. Geofrin, 1852) y después en *Relaciones por Fernán Caballero* (Madrid: Establecimiento Tipográfico de Mellado, 1857) y *Relaciones por Fernán Caballero* (Leipzig: F.A. Brockhaus, 1862). Estas últimas ediciones incluyen como “Advertencia” una carta de Juan Donoso Cortes.

⁷. *Lady Virginia* se publica en *Obras completas. Un verano en Bornos. Cosa cumplida...solo en la otra vida. Lady Virginia* (Madrid: Establecimiento Tipográfico de Mellado, 1858) y en *Un verano en Bornos. Cosa cumplida...solo en la otra vida. Lady Virginia. Tres novelas originales por Fernán Caballero* (Leipzig: F.A. Brockhaus, 1882).

Amigo mío: Devuelvo a Vd. la linda novelita el Exvoto, que he leído con un placer infinito. Es un compuesto de toques, pero dados por una mano ejercitada y maestra. Los principios religiosos del autor no deberían ser elogiados en otros tiempos, como quiera que a nadie le es permitido tener otros si ha recibido el bautismo; pero hoy día el cumplimiento del deber es una acción heroica, merecedora de prolongados aplausos. Que siga Fernán Caballero por ese camino, y habrá merecido bien de la Religión, de la literatura y de su patria.

De V. afectísimo amigo, Donoso.⁸ (269)

El hecho de que Juan Donoso Cortés, autor de *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, considerados en sus principios fundamentales* (1851), dé su aval al libro y elogie los “principios religiosos” de la autora ayuda a contextualizar el texto en las corrientes ideológicas de su época. El Marqués de Valdegamas, defensor ardiente de la exclusividad de la Iglesia Católica en el ámbito religioso en España y de la monarquía como el sistema político avalado por el catolicismo, es el arquitecto intelectual de muchos conceptos que aparecen más de una década después en el *Syllabus* (1864) del Papa Pío IX.

En la edición de 1857, *El exvoto* forma parte de una colección titulada *Relaciones por Fernán Caballero*.⁹ En el prólogo, Eduardo González Pedroso alaba

⁸. El conservador Juan Donoso Cortés muere en Francia el 3 de mayo del 1853.

la novelística de la escritora, notando que “*El Exvoto* es más que extraordinario; dejándonos entrever la intervención directa de Dios, para el tránsito de lo humano a lo sobrenatural” (ix). Para él, Caballero se distingue de muchos escritores de su día: “[...] su pluma, constante defensora de las causas buenas, no tiene un rasgo para vengar la Religión ultrajada!” (x). Agrega que “su originalidad le fuerza a escribir como Dios le da a entender [...] sin otra idea fija que ser siempre cristiano y español, sin más pretensión que arrancar lágrimas o sonrisas cuando buenamente venga a cuento, tratando, en fin, de aparecer sencillo y huir de la vulgaridad, que consiste en desquiciarlo, abigarrarlo y extremarlo todo” (xi). Después de citar tres cartas de recomendación escritas por “sabios y responsables” sacerdotes, concluye: “Consolador es pensar que, cuanto tantos escritores sin conciencia, y tantas sentimentalescas escritoras obtienen tristes triunfos trastornando las más claras nociones de lo bueno y de lo malo, adulando las pasiones bastardas y envenenando las creencias, única fuente de felicidad humana, hay almas escogidas que, en premio de su celo por el bien de sus semejantes, merecen recibir de los ministros del Señor tan lisonjeros estímulos y tan expresivos encomios” (xvi-xvii).¹⁰

Al presentar sus relaciones en “Dos palabras al lector”, Caballero nota que la “ética” forma parte esencial de sus obras, y por eso se habla de “Dios con respeto y

⁹. Las relaciones que componen el volumen son: *Justa y Rufina*; *Más largo es el tiempo que la fortuna*; *No transige la conciencia*; *La flor de las ruinas*; *El exvoto*; *Los dos amigos*; y *La hija del sol*.

¹⁰. Según el prologuista, las cartas dicen: “Estoy enamorado de la fe de Fernán: el celo y la caridad brotan de su blanda pluma”; “Casi me atrevería a adivinar que algunos de los toques que más embellecen sus obras, le han sido inspirados orando”; “Si me hallase dotado de los talentos del autor, me dedicaría decididamente a escribir en este género, del mismo modo y en la misma forma que él lo hace. Y esto aunque fuese omitiendo algunos ejercicios de mi santo ministerio. ¡Tan persuadido estoy del incalculable fruto de novelas escritas como el *Exvoto!*” (xvi-xvii).

énfasis” (2). Además, cita palabras del periódico *La Esperanza* (1855) para contextualizar su producción literaria: “Más valor se necesita hoy, dice, para mostrar celo por el catolicismo, que para desdeñarlo y hostilizarlo, haciendo ostentación de indiferencia y de impiedad” (3).

El exvoto (1850)

En *El exvoto*, Caballero escribe de la tradición católica popular de los exvotos, las ofrendas que se hace en agradecimiento por un favor divino recibido.¹¹ En la relación, se explora la historia de un exvoto que se encuentra en una iglesia andaluza y que consiste de un cuadro con una escena llamativa: un hombre con puñal en mano le echa a otro hombre al suelo, pero una cruz de madera impide la trayectoria del arma del agresor. La obra se divide en cuatro capítulos, con el primero presentando el objeto de devoción y la opinión negativa del mismo por parte de dos protestantes ingleses. Los siguientes capítulos narran el origen y el significado del exvoto, para así poder contrastar “el hecho católico con la interpretación protestante” (230).¹²

La historia abre con la presentación de los dos ingleses —Míster Hill y Míster Hall— que salen de Gibraltar rumbo a Cádiz, sin más “guía que sus narices” y la “voluntad omnímoda” inglesa. Con sus caballos deseando “morir para descansar”,

¹¹. Soledad Miranda, en *Pluma y altar en el XIX: De Galdós al cura Santa Cruz*, nota que el texto yuxtapone la incredulidad de la gente racional —léase los proponentes de ideas liberales— con el “candor” inocente del pueblo andaluz. Opina la autora: “La frustrada vocación de Cecilia de maestra y, muy probablemente también, de teóloga, así como su visceral e incontenible fobia al mundo de la Reforma, la inducirá a escribir un corto relato, en el que a la vez que exponga las tesis de los ‘biblistas’ hará una acabada exposición de la doctrina católica sobre la materia” (231-32).

¹². Las citas son de la edición de 1857.

llegan a un pueblo misántropo andaluz cuyo “profundo respeto... a la Religión” se revela por el letrado a su entrada:

Detente aquí, caminante;
Adora la religión,
Ama la constitución,¹³
Y luego...pasa adelante. (224)

Los viajeros, dejando que descansen sus pobres caballos, dan un paseo por el pueblo donde encuentran una iglesia de “buena apariencia”. A petición de ellos, el humilde sacristán, con un orgullo ingenuo, les muestra el templo, pero se sorprende cuando los ingleses no responden con la admiración devota esperada. Al contrario, el desdén y escarnio con que tratan los objetos venerados por él y por los del pueblo le caen como “capa de nieve echada sobre un recién nacido” (226). El origen del menosprecio de los viajeros se descubre cuando la narradora revela un dato importante de los dos extranjeros: son protestantes que “venían por cuenta de una junta bíblica esparciendo Biblias” (226).

En la narración que sigue, se presenta una pugna entre dos religiones: el protestantismo inglés y el catolicismo del pueblo español.¹⁴ Lo primero que les choca a los protestantes es la imagen de la Virgen, la Divina Pastora, puesta en el altar mayor. Mister Hill señala a su compañero que dicha “Filis” es “uno de los ídolos, que

¹³. El Artículo XII del Capítulo 2 del Título II de la constitución promulgada en Cádiz en 1812 dice textualmente: “La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra” (“La Constitución de Cádiz de 1812”). La constitución de 1837 conserva el mismo artículo.

¹⁴. Para Caballero, el catolicismo popular representa el verdadero espíritu religioso de España.

adoran los españoles en lugar de adorar al Divino Hacedor” (227).¹⁵ Frente a tal opinión, la narradora interviene para señalar la ignorancia de los ingleses. Recuerda al lector que los protestantes utilizan la misma metáfora de pastor para referir a sus curas. Además, sugiere que a pesar de trabajar para una sociedad bíblica, su opinión de la Virgen revela que ellos desconocen la misma Biblia que difunden. Opina la narradora: “[...] es de presumir que jamás habían leído el Nuevo ni el Antiguo Testamento, pues tanto les sorprendió el culto a la Madre de Dios, que su Divino Hijo instituyó en la cruz, y tan poco se hacían cargo de las figuras con que en ambos Testamentos se hacen palpables estas altas verdades al limitado entendimiento del hombre” (226). Sin citar los textos a que alude, la narradora pone en duda el conocimiento bíblico de los protestantes.

Después de criticar las imágenes de los santos en la iglesia, los protestantes ponen su atención en el exvoto que cuelga al lado de un altar dedicado a la cruz. Al observar la escena en el cuadro, se ríen del tema, bromeando que a lo mejor el altar es consagrado al santo patrón de puñales. A los objetos de devoción, hacen una serie de calificativos peyorativos: son supersticiones y estupideces, mamarrachos, grandes irreverencias, desacatos, ridiculeces, impropiedades y profanaciones. Agregan además que las imágenes religiosas son dañinos porque perjudican el “decoro del templo, la gravedad de la contemplación y la dignidad del culto” (229). Para los protestantes, las prácticas católicas populares representan una herejía estética.

¹⁵. Se establece el dogma de la Inmaculada Concepción de María en la bula *Ineffabilis Deus* el 8 de diciembre de 1854.

Al terminar su recorrido por el templo, uno de los forasteros le aconseja al sacristán en un español intercalado con inglés: “quema tú esos *nonsenses* (contrasentidos), o dalos a tu *baby* (niño chiquito)”, agregando al darle una Biblia, “toma...aquí tienes la *verdad*, que no sabes, y que hallarás en las Santas Escrituras, que *no conoces*” (229). Al alejarse los “interesantes misioneros” entre risas, el sacristán, boquiabierto, concluye: “¡No pueden ser cristianos! [...] serán judíos, de los muchos que hay en Gibraltar, entre otros géneros prohibidos” (229). Por boca del humilde representante católico, se enjuicia a los misioneros ingleses y el protestantismo.

Para comparar “el hecho católico con la interpretación protestante”, la narradora cuenta la historia del objeto ridiculizado por los ingleses. En el pueblo vive una familia humilde y muy devota que lee libros religiosos como *La guirnalda mística*, mantiene un altar en la casa, participa en ritos populares y practica la caridad.¹⁶ Además, mantiene una devoción a la Cruz del Pinar. En contraste con esta familia feliz y su vida casi idílica, el texto presenta a dos hermanos “pichones” —un desertor y un presidiario fugado— y otro rufián que es baratero y ex-soldado de marina. En una venta donde los tres toman, uno de los hermanos se jacta de matar al primer hombre que encuentra al salir. La víctima de tal osadía resulta ser Juan de la Cruz, el hijo mayor de la familia devota. Al dirigirse el joven a la Cruz del Pinar para colgarle una guirnalda de flores a “aquel Santo Signo de nuestra redención”, Juan se topa con el rufián, quien lo desafía con “toda la insolencia de la osadía y el despotismo de la violencia” (263). Juan de la Cruz, respondiendo a un “primitivo

¹⁶. Bosch Centellas, Padre Baltazar. *Guirnalda mística, triunfo de los santos, formada en el círculo del año* (Madrid: Impreso por los herederos de Antonio González de Reyes, 1724)

instinto de sencilla independencia y a un espontáneo brote de valor”, resiste huir y se le echa encima al antagonista, quitándole la escopeta que lleva (263). Pero sin poder defenderse de su adversario que lo ataca con un puñal, Juan se salva por una cruz de madera escondida en la maleza que sirve de escudo. Interpretando la presencia de la cruz como intervención divina, el atacante huye. Juan, después de cumplir con su tarea de decorar la Cruz del Pinar, hace un voto de recordar su salvación milagrosa por medio de un cuadro, “que como testimonio de su fe y gratitud se suspenderá en el altar de la Cruz para edificación de las almas piadosas” (266).

La pugna entre el catolicismo y el protestantismo

Al leer *El exvoto* es obvio que el texto no sólo pretende ofrecer una descripción de la religiosidad popular andaluza sino también sirve a otro fin innegable: yuxtaponer el catolicismo y el protestantismo de tal modo que se resalte lo bueno del primero y las deficiencias del segundo. La misma narradora interpreta la relación en términos de una contienda religiosa. Por ejemplo, después de describir las acciones y actitudes de los dos representantes del protestantismo, le indica al lector que cuenta la historia del exvoto “por ser curioso comparar el hecho católico con la interpretación protestante” (230). Al terminar la narración, vuelve a situar la relación en el contexto de polémica religiosa, concluyendo enfáticamente: “¡Y este era el exvoto que tanto había escandalizado el *decorum* protestante! [...] Y ahora, —después de comparar el hecho católico con la interpretación protestante, — ¿habrá entendimiento de buena fe, ni corazón sano, que no repita con nosotros las palabras de San Pablo: ‘¿Por qué ellos enferman, y yo no enfermo? ¿Por qué ellos se queman, y no me quemo?’” (266).

Sugiere que los de buena fe y de corazón sano entenderán el error de los protestantes y por qué son objetos del castigo divino.

Antes de analizar más el trato del protestantismo en la obra, vale la pena hacer unas breves observaciones del papel de la narradora en el texto. Como ya vimos, la narradora explícitamente enmarca la relación en términos del conflicto religioso entre el catolicismo y el protestantismo. Además, asume un papel central en la obra, no sólo narrando las acciones y los diálogos de los personajes, sino también intercalando opiniones y comentarios explícitos de éstos. Como veremos más a fondo, la narradora asume un protagonismo significativo, introduciendo juicios y opiniones del protestantismo y los personajes protestantes. Por ejemplo, al describir la risa de los dos ingleses en la iglesia, agrega: “Los dos *dear fellows* se rieron del modo con que dice Homero se reían los dioses en Olimpo: ¡sin duda sería cuando veían hombres tan ridículos como aquellos!” (228). Claramente, la narradora no pretende ser objetiva; su antagonismo hacia los representantes del protestantismo —hombres “ridículos”— es tan inequívoco como es enérgico. En el plano axiológico, revela un juicio negativo del valor del otro protestante.

La narradora también busca establecer cierta afinidad y simpatía con los lectores, procurando identificarse con ellos. Por ejemplo, después de describir el desdén inicial de los protestantes al entrar en el templo, introduce un comentario: “En el mundo *estamos* por desgracia tan acostumbrados a ver la osadía con que la impiedad ataca y hiere de frente *nuestras* más arraigadas convicciones, *nuestras* más profundas creencias y *nuestros* más dulces y suaves sentimientos [...]” (énfasis mío,

225). Como se observa, la narradora emplea la voz de la primera persona plural para identificarse con el lector, antes de repetir la posesiva “nuestras” tres veces y subrayar así la filiación entre ella, el lector y el sacristán. Los protestantes, guiados por la osadía y la impiedad, atacan las convicciones, creencias y sentimientos que unen a la narradora con los lectores. Existe una clara división entre “nosotros” y el otro.

Además de establecer una relación con los lectores por la voz de la primera persona plural, la narradora también interrumpe repetidamente la acción para dirigirse directamente al lector. Por ejemplo, se dirige a éste para explicar que la actitud de los ingleses tiene su origen en la falta de amor, fervor y fe: “¡Lector mío que vives quizás apartado del trato de protestantes, o de hombres que no tienen religión [...]!” (229). Notablemente, el posesivo “mío” y la informal “tú” sugieren una relación cercana. En el último párrafo del primer capítulo, la narradora resalta su identificación con el lector: “Ahora, a fuer de católicos, españoles y amigos de la ilustración en su sentido genuino, que es dar luz al entendimiento y aclarar un punto o materia dudosa, referiremos el origen y significado del ex-voto en cuestión [...]” (230). Al acentuar su identidad católica y española (y su antagonismo a la Ilustración, con mayúscula), la narradora sugiere que comparte tales convicciones con los lectores.¹⁷ Identificándose con los españoles católicos que rechazan la Ilustración, la voz narrativa establece su oposición a los dos protestantes que, en su opinión, son representantes de la misma y “*nos quieren convertir*” (266).

¹⁷. Las intervenciones explícitas de la narradora se repiten por todo el texto.

El retrato de los protestantes

En el texto, la narradora pretende ofrecer una descripción de los protestantes para informar al lector que desconoce a los protestantes. Al analizar el texto, hay varias características que se atribuyen al protestantismo y a sus representantes. Primero, Caballero resalta la esencia extranjera del protestantismo, estableciendo una íntima e indisoluble asociación con la nacionalidad inglesa. Al iniciar la relación, por ejemplo, la narradora subraya características generales de los ingleses, destacando sobre todo una voluntad incansable que, en su opinión, reúne “a las fuerzas de Atlante [...] los caprichos de una manceba real, y el despotismo de un niño muy mal criadito” (220).¹⁸ Según ella, un inglés no reconoce contratiempos: si decide “*por aquí meto la cabeza*, lo hará, sin que le arredren calamorrazos, chichones, achocazos ni descalabraduras” (220). Reflejando estos rasgos nacionales, los dos protestantes viajan a Cádiz “sin llevar más guía que sus narices” y sin preocuparse por perderse. La descripción del caprichoso e intrépido viaje, en el cual los viajeros errantes cansan sin piedad a sus pobres caballos, sirve para resaltar lo ridículo de la voluntad inglesa, mientras que el comportamiento de los protestantes con el buen sacristán confirma la valoración que los ingleses se portan con el “despotismo” de niños mal criados. El protestantismo, por su asociación con la cultura “inglesa”, refleja los mismos defectos.

De la narradora, la pareja recibe nombres, Míster Hill y Míster Hall, que enfatizan no sólo sus características físicas —“el uno alto y el otro bajo”— sino también les da un aspecto risible. El color de piel de los “interesantes misioneros”

¹⁸. En *La prueba* de Pardo Bazán, se hace referencia a la intolerancia, la voluntad férrea y el deseo de ambular de la raza inglesa. En *Rosalía* de Galdós, se menciona el afán de viajar.

también señala su otredad. Con las “caricias del sol español”, nota el texto, estos “blancos hijos de Albión” se vuelven “parecidos a las pieles rojas de América” (224). Además, la narradora acentúa su identidad extranjera por medio de su lenguaje. Aunque hablan español, también emplean términos ingleses —*dear fellow*, *fellow*, *comfort*, *dear*, *nonsenses* y *baby*— al hablar entre sí y en su interacción con el sacristán. El uso del inglés tiene múltiples efectos. Primero, introduce una distinción lingüística entre los protestantes y los otros personajes y lectores españoles. Segundo, permite que la narradora afirme su papel de intérprete del mundo protestante inglés. Su conocimiento lingüístico —“*Dear fellow* quiere decir querido compañero, y es expresión extremadamente usual entre los hijos de Albión”— sirve para dar credibilidad a sus observaciones de la religiosidad inglesa (227).

En el texto, la narradora también subraya la relación entre los protestantes y Gibraltar, un espacio geográfico asociado con Inglaterra y el foco de la presencia inglesa en la península ibérica. Los “misioneros interesantes” salen de allí rumbo a Cádiz, pasando primero por Algeciras antes de llegar al pueblo nunca nombrado pero ubicado cerca de Vejer. Al describir la venta del pueblo misántropo, se nota que “gracias a la proximidad de Gibraltar, esa úlcera de España”, una porción de los “parroquianos” del establecimiento son “perdidos, desertores, presos fugados, contrabandistas y vagos” (224). Asociar los protestantes con la “úlcera de España” sirve para desacreditarlos. Cuando el sacristán del pueblo concluye que los ingleses

no pueden ser cristianos, expresa la misma lógica para identificarlos: “serán judíos, de los muchos que hay en Gibraltar, entre otros géneros prohibidos” (229).¹⁹

Además de sugerir una relación “esencial” entre el protestantismo y la nacionalidad inglesa —y así mezclar los sentimientos nacionalistas con los juicios del “otro” religioso—, la narradora resalta características negativas de los protestantes. Primero, los protestantes no muestran el respeto debido a las autoridades establecidas. Ignorando los dos mandatos en el letrero a la entrada del pueblo — “Adora a la religión” y “Ama a la constitución”— los forasteros pasan, nota la narradora, “sin adorar la Religión, ni amar a la Constitución” (225). Sus esfuerzos proselitistas van en contra de las leyes del país y de la Constitución y sus acciones, lejos de respetar la religión establecida, muestran un menosprecio de las prácticas religiosas de la población. Como vimos, tratan al humilde sacristán con desdén, sonriendo “con escarnio” al ver los venerados objetos religiosos, bromeando de sus orígenes y llamándolos supersticiones y estupideces. Al criticar las imágenes, hablan “en tono decidido y dogmático”. Después de criticar el exvoto, demuestran una actitud despectiva hacia el sacristán. Se subraya la actitud desdeñosa hacia el buen católico y sus prácticas —“nonsenses” y para un “baby”— al alejarse los dos misioneros riéndose. Para la narradora, el trato de los protestantes es ejemplo de “la osadía con que la impiedad ataca y hiere de frente nuestras más arraigadas convicciones, nuestras más profundas creencias y nuestros más dulces y suaves sentimientos” (225). La

¹⁹. En Gibraltar, operaba también la London Society for Promoting Christianity among the Jews, un grupo con poco éxito por sus esfuerzos irregulares según un informe del misionero metodista William Rule en 1844. Vilar nota que alrededor de 2.000 judíos, la mayoría de Tetuán y Tánger, vivían en Gibraltar en aquella época (1994, 139).

actitud despectiva de los extranjeros contrasta con la práctica católica que es, al contrario de la interpretación protestante, una “piadosa ofrenda de la fe y de la gratitud”.

Además de juzgar la actitud negativa de los viajeros hacia el catolicismo, la narradora enfatiza la ignorancia de los protestantes. Según ella, su rechazo del exvoto se basa en desconocer el significado verdadero de la práctica. De igual manera, rechazan el culto de la Virgen María por desconocer la misma Biblia que distribuyen. Sugiere la narradora, con una ironía intencional, que nunca han leído el Nuevo ni el Antiguo Testamento. Por eso, concluye ella, no entienden “el culto a la Madre de Dios, que su Divino Hijo instituyó en la cruz, y tan poco se hacían cargo de las figuras con que en ambos Testamentos se hacen palpables estas altas verdades al limitado entendimiento del hombre” (226). Los protestantes no entienden la misma Biblia que divulgan y en la que pretenden fundamentar sus opiniones.

¿Y qué creen los personajes protestantes contruidos por Caballero? ¿En qué consiste su antagonismo hacia el catolicismo? En el texto, los protestantes rechazan el culto a la Virgen María, la reverencia mostrada a los santos y el uso de imágenes en la expresión religiosa. ¿Pero por qué existe tal rechazo? Según el texto, su postura no se fundamenta en argumentos teológicos ni en la Biblia. Al contrario, los protestantes iconoclastas impugnan tales prácticas por verlas como “supersticiones”. Observando que los forasteros se denominan con “el honorífico dictado francés de *espíritus fuertes*”, la narradora señala que las opiniones de los “ignorantes materialistas” tienen su origen en la soberbia y en la incredulidad (226). Cuando considera la religión

católica, el protestante juzga con “la fría razón”, con el “prosaico y mezquino razonamiento escéptico [que] tropieza por su seca y estéril senda” (230). Según el texto, el protestantismo, con base en la incrédula y escéptica razón, rechaza el catolicismo por razones racionales, no por razones dogmáticas.

En contraste, según la narradora, el catolicismo no se fundamenta en la sabiduría humana, sino en las virtudes divinas del amor y la fe. Para ella, el catolicismo no se basa en la razón, sino en “el caliente corazón que siente y acierta” y “la elevación y poesía del alma religiosa que se levanta hacia Dios con sus blancas y brillantes alas” (230). La idea de la supuesta esencia fría y racional del protestantismo que destaca la narradora se repite en obras de escritores posteriores y resulta ser un motivo de rechazo de la fe reformada por españoles conservadores y liberales, ortodoxos y herejes, católicos y no católicos.

El texto también sugiere que el rechazo de las prácticas católicas por parte de los protestantes tiene que ver con razones estéticas y gustos culturales. Al considerar las imágenes en la iglesia y el exvoto en cuestión, uno de los protestantes concluye: “lo que es indudable es, que poner unos cuadritos tan mal pintados en una iglesia, es contra el *decoro* del templo, la *gravedad* de la contemplación y la *dignidad* del culto” (228-29). Se subraya este rechazo “estético” en el intercambio que sigue:

—Es una gran irreverencia, dijo Míster Hill.

—Un desacato, querido, respondió el otro.

—Una ridiculez, amigo.

—Una impropiedad, Sir.

—Una profanación, *dear*.

Al dirigirse al lector, la narradora señala que el hecho de que los protestantes fundamentan sus juicios del catolicismo según el criterio del decoro revela que las virtudes humanas, “las de abajo”, son las que rigen sus opiniones. Al cerrar la obra, el narrador repite la misma idea, expresando con estupor, “¡Y este era el ex –voto que tanto había escandalizado el *decorum* protestante!”, antes de citar nuevamente el intercambio anterior entre los misioneros (266).

Al observar la relación que establece la narradora con el “otro” protestante, se observa un distanciamiento indudable en el plano praxeológico y un juicio de valor plenamente negativo en el plano axiológico. Mientras la narradora da la impresión que conoce a los protestantes y su fe, su relación con el otro protestante es marcada por un conocimiento parcial. Ella confunde el protestantismo con los movimientos racionalistas de la modernidad decimonónica, ignorando el fundamento no racionalista de la mayoría de los protestantes de la época, incluyendo los que realizan esfuerzos proselitistas en España. Para la narradora, la relación que los protestantes tienen para con el “otro” católico es similar a la que tiene ella con ellos, por lo menos en dos planos: ellos no valoran al otro religioso y se distancian de él. Con razón, la relación es combativa y se enmarca en términos maniqueos. Para la narradora, la única diferencia entre los dos es la ignorancia que demuestra el protestante del catolicismo en el plano epistémico.

En la narración, se subraya la idea de un “dualismo acusado” entre el catolicismo y el protestantismo por medio de la oposición de personajes buenos y

malos. Se yuxtapone, por ejemplo, a los representantes del catolicismo —el sacristán, la familia devota, el joven Juan de la Cruz— con los dos protestantes, las ideas francesas racionalistas y antirreligiosas, y a los rufianes. El primer grupo, objeto de elogio, se destaca no sólo por estar compuesto por verdaderos católicos, sino también por ser españoles auténticos y representantes de la ilustración en su “sentido genuino, que es dar luz al entendimiento y aclarar un punto o materia dudosa” (230). En el primer capítulo, se yuxtapone el sacristán humilde con los viajeros protestantes; en los que siguen, se yuxtaponen la familia católica y su hijo mayor, Juan de la Cruz, con los tres rufianes. Por medio del paralelismo, se establece una relación entre los protestantes, gente irreligiosa y figuras criminales.

El primer representante del catolicismo contrastado con los representantes del protestantismo es el humilde sacristán. En el primer capítulo, él se dispone a mostrarles el templo a los ingleses con una “obsequiosidad espontánea” y lleno de “inocente placer”. El menosprecio de los protestantes, se le cae encima como “una capa de nieve echada sobre un recién nacido” (226). Estupefacto ante las críticas y comentarios de los visitantes, se queda atónito cuando éstos se alejan. Al verlos salir, emite un dictamen sencillo que enjuicia a los protestantes y subraya su otredad: “¡No pueden ser cristianos!” (229).

Junto con el sacristán, la obra ofrece como ejemplo de la fe genuina a una familia devota y a su hijo mayor, Juan de la Cruz. La familia, a pesar de su pobreza, vive contenta y feliz. Son de “los humildes y de los sanos de corazón”, y su casa —

limpia, blanca y llena de flores— refleja la pureza de la familia (233).²⁰ Compuesta de una pareja con sus hijos y los abuelos, la familia goza de una existencia idílica y llena de paz. Por ser el tres de mayo, se ocupan de colocar una cruz de flores en el altar de la casa, mientras la abuela lee en voz alta la *Guirnalda mística* del Padre Bosch Centellas. Con la llegada de un pobre ciego, los niños de la familia demuestran su entusiasmo para hacer obras de caridad.²¹ El joven, siguiendo la admonición de su abuela de mantener la devoción a la Cruz —“Sed devotos de la Cruz, que en todo, con eso signo venceréis”—, se encarga de ponerle guirnaldas frescas al Cruz de Pinar.

En contraste con estos personajes ejemplares, el texto presenta a los dos protestantes y los asocia con ideas racionalistas antirreligiosas y con los grupos hampescos y criminales. Primero, el texto asocia el protestantismo con el racionalismo, la Ilustración francesa y otras corrientes modernas que son hostiles a la religión. Desde el inicio de la obra, se establece una relación entre el protestantismo y estos enemigos del catolicismo español con los subtítulos del primer capítulo y los dos epígrafes incluidos en la primera página del texto. En el resumen, los dos protestantes son identificados como “dos viajeros ilustrados”, un título cargado con significado dado las connotaciones fuertemente negativas que el término “ilustrado” tiene en el texto. Los dos epígrafes afirman esta asociación negativa. Por medio del primero, tomado de Chateaubriand, se sugiere una relación entre los protestantes y la

²⁰. Al describir la casa, nota que las flores del naranjo y del granado que la adornan muestran una “armonía” y “silencio que deberían avergonzar profundamente a la Asamblea legislativa francesa” (233). La paz del hogar católico contrasta con el caos de la secular y ilustrada Francia.

²¹. La abuela les explica por qué aún conserva la vista: “jamás ni nunca le negué una limosna a un ciego; y como me bendecían siempre con este voto, ‘Dios os conserve la vista,’ el Señor los ha oído; porque ya saben ustedes que muchos *amenes* llegan al cielo” (236).

Ilustración francesa que conlleva graves peligros: “Es la ligereza francesa, es el chiste volteriano, es el *nihil mirari* el que todo lo marchita entre nosotros” (219). El segundo es una máxima: “El ateísmo no es tanto la creencia, como el refugio de las malas conciencias” (219). Desde la primera página del texto, el protestantismo, representado por los dos viajeros “ilustrados”, es ligado con el volterianismo francés y el ateísmo.

A lo largo del primer capítulo, se subrayan estas asociaciones. Por ejemplo, el desdén de los protestantes ante los objetos de veneración es ejemplo de la “osadía con que la *impiedad* ataca y hierde” las creencias, convicciones y sentimientos religiosos del pueblo español. El protestantismo se asocia no sólo con la herejía, sino con la impiedad. Antes de describir la reacción de los protestantes ante la imagen de la Virgen, la narradora nota que los extranjeros “se denominaban con el honorífico dictado francés de *espíritus fuertes*”, agregando que es lo que nosotros llamaríamos “con más propiedad *ignorantes materialistas*” (226). Además de ser impíos, los protestantes también son “ignorantes materialistas”, un título que es más apropiado para los adeptos del positivismo que desechan la teología y la metafísica a favor de las ciencias positivas. Como último ejemplo, la narradora establece un paralelo entre el protestantismo y otras corrientes hostiles al catolicismo cuando se dirige al lector que vive “apartado del trato protestante, o de hombres que no tienen religión” (229). Según ella, los dos comparten la misma actitud: “dan a entender, que si no siguen [el catolicismo], no es por ser ellos soberbios e incrédulos, sino por falta de la religión, que no está a la altura de su sabiduría” (229). Los protestantes, tanto como los

ateístas, menosprecian el catolicismo a causa de su soberbia y incredulidad. En la obra, no se distingue entre distintos enemigos de la religión nacional.

Al establecer una conexión entre los protestantes y las corrientes filosóficas antagónicas al catolicismo, las críticas de éstas en los siguientes capítulos indirectamente implican a aquellos. Por ejemplo, se hacen múltiples referencias negativas a los franceses. Al describir las flores de la casa de los católicos, se observa la armonía que existe en la familia, algo ausente en la cámara legislativa francesa. Después de incluir una cita del *Genio del cristianismo* de Chateaubriand²² —“Sin religión no hay sensibilidad”—, la narradora critica a los católicos españoles renegados: “Y tened vosotros presentes, incrédulos españoles, hijos, discípulos e imitadores de la incredulidad francesa, que vuestra madre, maestra y modelo, ha respetado la gran reputación de su gran escritor Chateaubriand con el buen sentido y delicado gusto con que un soldado de la república saluda al sepulcro de un vandeano” (237). El sentido irónico de su crítica se pierde si se ignora que los soldados de la república francesa mataron y torturaron sin piedad a los vandeanos, franceses del occidente del país que lucharon contra la República y a favor de la monarquía y la iglesia Católica entre 1793-1796.²³

La narradora también critica las ideas positivistas, la cosmovisión materialista y el “progreso” del siglo XIX. Por ejemplo, al observar que el sabroso olor de la cena

²². François René de Chateaubriand (1768-1848) escribe *Genio del cristianismo* durante su exilio en Inglaterra (1795-99) y lo publica en 1802. En el texto, se defiende el catolicismo francés de los ataques de la filosofía ilustrada y la Revolución francesa. Caballero emplea muchos de los argumentos del escritor francés para defender el catolicismo español.

²³. Los niños de la familia católica también participan en la crítica a Francia, contando que los gallos cantan por miedo de los franceses.

de la familia sobrepuja el olor de las flores, agrega que “como sobrepuja siempre lo útil a lo agradable”. Aprovecha la oportunidad para criticar la filosofía en ascendente de su día, agregando: “¡Magna sentencia que salmodian como chicharras los discípulos del nuevo culto de San Positivismo!” (244). Al resaltar la antigüedad de las fábricas de Triana y abogar por su protección de fuerzas antagónicas del “progreso”, añade que “escandaliza tanta indiferencia por tal fenómeno de duración y de inmutabilidad, en un siglo en que todo varía, todo es nuevo... hasta, —y sobre todo, — el modo de andar” (248). Además de criticar lo vacilante del siglo, critica la actitud del “soberbio y necio materialista” que dice que la obra de Dios es imposible. Señala la narradora que “nada imposible hay para el poder de Dios; ni otro diluvio; ni hacer caer el fuego del cielo sobre la tierra, como en Sodoma y Gomorra. Así como tampoco hay nada imposible para su misericordia; ni aun el convertiros!” (254). Al contrario de los materialistas incrédulos —un grupo que incluye a los protestantes—, los que amen y practiquen la religión, recibirán “paz, dulzura, alegría y melodías santas en el corazón” (261).

Además de asociar a los protestantes con los materialistas irreligiosos, se establece una relación entre ellos y los sectores canallescicos de la sociedad española. Como ya vimos, se establece en el primer capítulo que los dos misioneros son transgresores de las leyes del país y de las leyes del pueblo que se presentan en el letrero a la entrada: “Adora la religión, ama la constitución”. En el tercer capítulo de la relación, se introduce a tres hombres de “mala traza”, criminales y transgresores de otras leyes civiles. Los tres rufianes —un desertor y asesino; un escapado del

presidario; y un baratero y marinero— son representantes de lo peor de la sociedad española. Son representantes de los “perdidos, desertores, presos fugados, contrabandistas y vagos” que frecuentan el bar por su proximidad a Gibraltar, un dato que menciona la narradora al principio de la obra (224). No es por casualidad que los dos protestantes vengan también de Gibraltar, la “úlceras de España” según el texto. Asociar Gibraltar, el foco de la presencia inglesa y el protestantismo en la península ibérica a mediados del siglo XIX, con los sectores criminales “entre otros géneros prohibidos” sirve a un claro fin ideológico.

En la escena narrada, los tres rufianes pasan horas en la venta, bebiendo y discutiendo quién es capaz de la mayor proeza. Al final, el baratero promete matar al primero que se ponga delante, “leal y valiente, cara a cara, dejándole que se defienda como pueda y quiera” (252). Su parlamento ebrio sigue a pesar de que los venteros piden que se vayan. Como los protestantes, no respetan las “leyes” locales escritas en un letrero en la venta: “Vamos entrando, vamos bebiendo, vamos pagando, vamos saliendo” (224).²⁴ En contraste con el hogar pacífico de la familia católica, ubicado “al lado opuesto” de la venta, y la pureza y tranquilidad de la noche, se describe la venta y sus ocupantes en términos negativos: “aquel aposento sucio, con su moribunda, roja y vacilante luz, su cargada atmósfera, aquellos hombres fieros, sin hogar, sin asilo, sin amores ni lazos en esta vida, sus destempladas voces, roncas y avinadas, sus carcajadas y blasfemias [...]” (253).

²⁴. En la descripción de los “parroquianos” de la venta que proceden de Gibraltar, nota que el ventero ve a “estos deudores, poco escrupulosos en el pago, detenerse las horas muertas en el establecimiento, dar sangrías a sus barriles, armar camorras y escurrirse sin pagar [...]” (224).

Mientras el texto asocia a los ingleses con los rufianes, también sugiere que éstos son superiores a los protestantes. Por ejemplo, el baratero, a pesar de su osadía, orgullo y violencia, es valiente, cumple su palabra y mantiene algunas convicciones cristianas. Aunque en la conversación con sus compañeros admite que no es “buen cristiano”, todavía afirma que nunca ha renegado de su fe ni es impío, hereje ni judío. Esta confesión lo pone a un nivel moral más alto del de los protestantes que, según la narradora y el sacristán, son impíos y por lo tanto ni son cristianos. Además, el baratero afirma su devoción a la cruz, una devoción que dice haber recibido por la leche materna y que se confirma por el tatuaje de una cruz azul que lleva en el antebrazo. Esta devoción lo lleva a reconocer la intervención divina en frustrar sus planes asesinos y en salvar a su víctima. Al fracasar sus planes, le dice a Juan de la Cruz: “Bien puedes dar gracias a Dios [...] por el escudo que ha puesto sobre tu pecho” (265).²⁵

Poco después de describir el mal estado del catolicismo del baratero, la narradora recuerda a los lectores del poder divino para obrar la conversión y traer a los hijos pródigos de vuelta a la fe verdadera. Dirigiéndose a los católicos renegados, les asegura que “os daremos un lugar de preferencia, pues más habréis hecho en volver, que nosotros en no salir” (254). Notablemente, los protestantes, están en peores condiciones que el “mal cristiano”, por nunca haber pertenecido a la religión verdadera. El mismo sacristán del pueblo afirma su precaria situación religiosa: “¡No

²⁵. En una nota al fin de la obra, se incluye una relación sacada de un diario de Tolosa. Un español que intenta matar a un extranjero con el fin de robarle encuentra que su arma tropieza con el crucifijo que lleva la víctima. Desiste de sus planes el criminal, nota el texto, “al ver este símbolo de nuestra redención, tan venerado en España hasta por los hombres más criminales [...]” (268).

pueden ser cristianos!” Están más lejos de la fe cristiana y la conversión que el asesino frustrado, que tiene las puertas abiertas, a pesar de sus acciones, a la seguridad del hogar que ha abandonado: la iglesia católica.

Los protestantes de Caballero: ¿Retratos verosímiles?

En las décadas antes del Bienio progresivo (1854-56), el protestantismo se hace presente en España principalmente por medio de misioneros extranjeros y representantes de sociedades bíblicas que distribuyen traducciones de la Biblia (en español y sin notas) y literatura proselitista que incluye tratados de doctrinas e historias breves de conversiones.²⁶ En *El exvoto*, se revela que los dos “interesantes misioneros” viajan “por cuenta de una junta bíblica esparciendo Biblias” (226). A continuación, quiero seguir los pasos de los protestantes literarios a la luz de algunas figuras históricas representativas del protestantismo de la época en España. No propongo que los personajes literarios correspondan a personas históricas, pero sí me interesa analizar si los protestantes “Caballerescos” reflejan cualidades de los protestantes de carne y hueso que andaban en España en la época. Usando la tipología de Todorov, ¿qué nivel de conocimiento del otro protestante revela la obra? ¿Qué cualidades del protestantismo decimonónico se destacan? ¿Cuáles se ignoran? ¿Son personajes verosímiles? Me propongo resaltar algunos datos de los misioneros que recorren España en los años anteriores a la publicación del texto y de algunos que recorren el país durante los años de sus reediciones.

²⁶. En su *Historia de los heterodoxos españoles*, Menéndez Pelayo identifica una lista larga de los libros, folletos y tratados que se distribuyen.

En la primera mitad del siglo XIX, el protestantismo entra en España principalmente por medio de un grupo pequeño de misioneros y colportores, vendedores de la Biblia y tratados proselitistas, que trabajan para diferentes sociedades bíblicas. La sociedad bíblica más importante es la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera (SBBE), fundada en Londres en marzo del 1804.²⁷ Una organización ecuménica y no-sectaria, tiene como meta la difusión de la Biblia en lenguas vulgares y la promoción de su lectura.²⁸ La disposición de la SBBE de incluir los libros apócrifos en sus traducciones resulta en la formación de la Sociedad Bíblica de Glasgow y la de Edinburgh en 1824-25 por grupos que no reconocen el canon católico. En 1831, un grupo de miembros que protesta la presencia de unitarios en puestos altos de la SBBE —por no considerarlos cristianos ortodoxos— forma la Sociedad Bíblica Trinitaria. Entre 1854 y 1862, la SBBE apoya la publicación de *El Alba*, la revista protestante de mayor circulación en España en el segundo tercio del siglo XIX.²⁹ José Joaquín de Mora (1783-1864), el poeta gaditano y miembro de la

²⁷. En inglés, se llama la British and Foreign Bible Society. En su centenario en 1904, celebra la distribución de 181 millones de ejemplares de la Biblia en lenguas vulgares alrededor del mundo.

²⁸. En países católicos, muchos de los primeros colaboradores son miembros del clero o católicos que quieren promover la lectura de las sagradas escrituras.

²⁹. La revista, cuya apariencia coincide con el Bienio progresista (1854-1856), es publicada en España por Thomas Parker, el traductor de dos obras del protestante español Adolfo de Castro: *Historia de los protestantes españoles y de su persecución por Felipe II* (Cádiz, 1851) y *Examen filosófico sobre las principales causas de la decadencia de España*. El polémico Parker parece haber visitado España por primera vez en 1852, estando en Cádiz y otros pueblos de Andalucía, el Sureste y Madrid (Vilar, 291). En su traducción de la segunda obra de Castro, identifica el papado como el origen de la intolerancia y malestar actual de España. Menéndez Pelayo atribuye a Parker la traducción de *Roman Catholicism in Spain* (Edinburgh: Johnstone and Hunter, 1855). Esta obra, según Vilar, es un “nefando panfleto”, “un cúmulo de dislates de la peor ralea, mal zurcidos entre sí, y que hacen del mismo un puro anacronismo aún en la Inglaterra protestante de la época. Despliega ante el lector un cuadro distorsionado y desolador de la Iglesia española, asiento de todo fanatismo, ignorancia y vicio”

Real Academia Española, participa en la edición de la revista.³⁰ Años antes, sostiene una polémica pública con el padre de Caballero, Juan Nicolás Böhl de Faber, en que rechaza el romanticismo tempranero por su postura antiliberal.

Otras organizaciones apoyan la publicación de materiales protestantes en la península. Por ejemplo, la Sociedad Americana de Tratados subvenciona la publicación de libros escritos o traducidos por el misionero metodista William Rule.³¹ Después de 1850, otras sociedades bíblicas y misioneros participan en la divulgación de Biblias y otros textos. Uno de los grupos más importantes antes de la Revolución de 1869 es la Sociedad para la Evangelización de España, fundada en 1854 por el misionero presbiteriano James (Diego) Thompson (1788-1855) en Edimburgo, Escocia.³² Según Vilar, en los años 1855 a 1857, dicha sociedad distribuye 100,000 textos —ejemplares de Biblias, testamentos y otros folletos— en España y entre españoles residentes o de paso en Inglaterra. En 1859, sus cinco agentes en España distribuyen 6,108 Biblias y 32,594 folletos (1994, 53).

(293). Opina Vilar: “Difícilmente puede hallarse en todo el siglo XIX una publicación protestante que sirviese peor a la causa del Evangelio en España” (293).

³⁰. Mora, amigo de Blanco White, vive exiliado en Inglaterra después de 1823. Publica sus *Mediaciones poéticas* en Londres en 1826. Escribe himnos que se incluyen en los himnarios protestantes españoles..

³¹. En 1841, la sociedad publica la traducción española —hecha por William Rule— de la obra irlandesa *Andrés Dunn*, una de los textos más difundidos para el proselitismo entre católicos en el siglo XIX. (Se sigue publicando hasta el día de hoy.)

³². Thompson trabaja para la SBBE en la Argentina y en Chile después de la independencia de ambas naciones, estableciendo escuelas que emplean el método lancasteriano de enseñanza. En sus viajes, visita Gran Colombia donde conoce el mismo Bolívar y establece la obra de la SBBE en México.

Durante la época narrada en *El Exvoto* (anterior a 1850), el representante más reconocido de la SBBE en la provincia de Andalucía es el cuáquero inglés George (Jorge) Borrow, autor del famoso *The Bible in Spain* (1842) que vio siete ediciones en su primer año de publicación.³³ Entrando en España por primera vez en 1836, empieza una labor de evangelización entre los gitanos españoles, o “zincali”, y traduce el Nuevo Testamento al romaní. En 1837, logra la publicación de 5,000 a 10,000 ejemplares de la Biblia en español, utilizando la versión autorizada por la Iglesia Católica del Padre Scío (1790-1793), pero sin incluir las notas (108-109).³⁴ En su excelente historia del protestantismo español decimonónico, Juan Vilar cita el recuerdo que hace Borrow de su visita al ministro Mendizábal en 1836 cuando le pide permiso para imprimir Biblias en la península. Según Borrow, el ministro le responde:

No es ésta la primera petición de ese género que me hacen. Desde que estoy en el Gobierno no cesa de importunarme con esas cosas una caterva de ingleses, desparramados desde hace poco por España, que se autodenominan cristianos evangélicos. La semana pasada, un individuo jorobado se abrió paso hasta mi despacho, donde trataba yo asuntos importantes, y me anunció la llegada de Cristo de un momento a otro [...], y ahora viene Ud., y casi me convence, para indisponerme

³³. Menéndez Pelayo le dedica un apartado “Viaje de Jorge Borrow en tiempo de la guerra civil” en su *Historia de los heterodoxos españoles* (660-664).

³⁴. Según Vilar, utilizando la edición de Londres de 1826 como referencia, imprimen las Biblias en el establecimiento de Andrés Borrego, el propietario de *El Español* y del *Correo Nacional*, aunque bajo el nombre del impresor ficticio de Joaquín de la Barrera. La única otra versión aprobada en español es la que hace Torres Amat entre 1823 y 1825. Ambas versiones son traducciones de la edición Clementina de la Vulgata e ignoran manuscritos en los idiomas originales.

aún más con el clero, como si todavía este no me odiase bastante [...] ¿Qué singular desvarío les impulsa a ustedes a ir por mares y tierras con la Biblia en la mano? Lo que aquí necesitamos, mi buen señor, no son Biblias sino cañones y pólvora para acabar con los facciosos, y sobre todo dinero para pagar a las tropas. Siempre que venga Ud. con esas tres cosas, se le recibirá con los brazos abiertos. (106)

Según la cita, el liberal y anticlerical Mendizábal no es partidario del protestantismo, ni lo ve como arma para combatir el poder de la iglesia católica. Su postura es mucho más pragmática; los protestantes son bienvenidos siempre y cuando faciliten la llegada de municiones y dinero. Su religión no es un arma que ayudará en la regeneración de España. Notablemente, Mendizábal observa que los protestantes que recorren el país con Biblias en mano son los que se autodenominan evangélicos.

El comportamiento de Borrow no concuerda con la representación de los misioneros en la obra de Caballero. Acusado de ser un luterano inmoral a pesar de ser cuáquero y de ser brujo por relacionarse con los gitanos, Borrow no viaja acompañado de otro “hijo del Albión”, sino de colaboradores españoles como Juan López Jerez.³⁵ Siguiendo la política de la SBBE, distribuye la Biblia por medio de libreros, vendiendo los textos a un precio módico en vez de regalarlos. Notablemente, el protestante inglés sanciona las mismas actitudes y acciones que Caballero asocia con los protestantes en *El exvoto*. Por ejemplo, Borrow reprocha públicamente al otro

³⁵. En los 1850, protestantes españoles juegan un papel importante en el proselitismo en la península, incluyendo el catalán Francisco de Paulo Ruet (1826-1878), el sevillano José Vázquez y el malagueño Manuel Matamoros García (1834-1866).

agente de la SBBE en España, el irlandés James Graydon, un pensionado soldado de marina a cargo del trabajo de la sociedad en la zona oriental del país.³⁶ Ignorando los consejos y instrucciones del mismo Borrow para trabajar con tacto y prudencia, Graydon realiza una nueva campaña, “insistiendo en insertar anuncios en la prensa, esparciendo más intensamente Biblias y testamentos por haberlos rebajado de precio y regalados en considerable número, pero sobre todo por difundir folletos de controversia dura, algunos de los cuales no podían por menos de herir la sensibilidad católica de sus potenciales lectores” (Vilar 127).

En 1838, la revista católica *La Voz de la Religión* reimprime una copia del aviso que Borrow publica en el *Correo Nacional* el 17 de mayo de ese año (300).³⁷ En el texto, el inglés critica a los que, bajo pretexto de distribuir Biblias, publican “escritos en los cuales no se ha guardado el debido respeto a las autoridades eclesiásticas y civiles de España” (300). Según él, estas personas actúan en contra de las intenciones de la SBBE, ignorando “los principios del Nuevo Testamento” y “los expresos mandatos del Salvador y de sus Apóstoles, quienes en sus predicaciones y escritos han exhortado en varias ocasiones a los fieles a guardar respeto y obediencia a sus jefes y superiores, aun cuando estos fuesen herejes o idólatras” (301). Rechaza

³⁶. Según Vilar, la imprudente y desaforada denuncia del catolicismo por Graydon, incluyendo anuncios ofensivos en la prensa en su campaña de 1837, no sólo limita el éxito de sus esfuerzos, sino también tiene consecuencias desfavorables para Borrow y el misionero metodista William Rule. Una campaña en Andalucía oriental termina en un conflicto que solo se resuelve con presión diplomática inglesa.

³⁷. En su breve introducción al aviso, la revista escribe: “El Agente en esta Corte de la sociedad Bíblica inglesa y extranjera hace tiempo se esfuerza por introducirnos sus mercaderías de irreligión, pero vendiéndonos la fineza de sus puras intenciones y filantrópicos deseos” (Borrow 300). Nota que el aviso publicado por el inglés pone al descubierto los “injustos” y “antipolíticos” medios usados por Borrow y “los suyos”.

Borrow a los que bajo pretexto de ser agentes de la SBBE “han desplegado cierto celo para persuadir, y aun han persuadido en algunos casos a varias personas que firmasen documentos en forma de declaraciones de separación de la fe católica”. En su aviso, describe el trabajo de la Sociedad en términos ecuménicos:

La sociedad Bíblica inglesa y extranjera se compone de individuos de todas las sectas en que se hallan divididos los que siguen la fe de Jesucristo, entre los cuales se ven, cooperando todos a un grande y santo objeto, apostólicos romanos y miembros de la Iglesia griega y anglicana, cuyo objeto es la propagación de la palabra de Cristo por todos los países, prescindiendo enteramente de las formas de la disciplina de la Iglesia, materias secundarias, que demasiado tiempo han llenado el mundo de sangre y de desastres, y han alimentado en los corazones de los cristianos miserables y malignas rencillas. Lejos de hacer prosélitos apartándoles del culto católico, la sociedad Bíblica se tendrá siempre por dichosa en tender una mano de cristiana fraternidad al clero de España, y en cooperar con los que creen, como el clero católico cree seguramente, que: “Se salvarán todos aquellos que teniendo fe en Jesucristo, lo manifiesten con buenas obras” (301).³⁸

Claramente dirigiendo el aviso a Graydon, Borrow lo firma como el único agente autorizado de la SBBE en España. ¿Será el más tolerante Borrow o el polémico

³⁸. En una nota a pie de la página, los editores de *La Voz de la Religión* agregan: “Los católicos seguimos la fe de Jesucristo solos y únicamente; ni somos secta, ni nos hemos dividido de nadie, sino los herejes son los que se han dividido de nosotros por seguir al diablo” (301)

Graydon más representativo de los protestantes de la época? Para Caballero, es el segundo.

Además del “colportor” Borrow, otro protestante inglés que trabaja en Andalucía en la época de *El exvoto* es el misionero metodista William Rule.³⁹ Según Vilar, “es sin duda, junto con Borrow, la personalidad señera del protestantismo insular entre cuantos se relacionaron con la Península Ibérica en el siglo XIX” (142). Entre los diversos grupos religiosos que cuentan con una presencia en Gibraltar —la Iglesia Católica, la Iglesia Anglicana, la Iglesia Presbiteriana escocesa y los judíos—, la iglesia Metodista bajo la dirección de Rule es la que más activamente hace proselitismo entre el pueblo católica de la Roca y del sur de España.⁴⁰ Llegando a Gibraltar en 1832, el talentoso Rule logra dominar el español, traduciendo varios libros al español y escribiendo otros.⁴¹ Dirige una campaña de divulgación de libros,

³⁹. Menéndez Pelayo le dedica un apartado a la “Misión metodista del Dr. Rule” en el Tomo III de su *Historia de los heterodoxos españoles* (664-69).

⁴⁰. Rule llega a Gibraltar en 1832 para trabajar con la Sociedad Misionera Wesleyana Metodista, un grupo fundado en 1816. Trabaja de cerca con la SBBE y colabora con la Sociedad Americana de Tratados en sus esfuerzos proselitistas. Según Vilar, Rule “reunía las condiciones para ser un gran misionero y desde luego lo hubiera sido de no haber equivocado el camino tomando como campo de misión un baluarte del catolicismo romano, y como gentiles a evangelizar un pueblo de antigua y bien acrisolada civilización cristiana” (1994, 142).

⁴¹. La lista de publicaciones de Rule es extensa: *Memoir of a Mission to Gibraltar and Spain* (1844); *Reglas de la Sociedad Metodista* (1833), *Prospecto de lecciones sobre el Papismo* (1833), un himnario, *Lecciones de gramática inglesa para españoles*, *Auxilio escriturario dispuesto para facilitar con utilidad la lectura de la Biblia* (1838); *Apología de la Iglesia Protestante Metodista* (1839, en español), *Carta sobre tolerancia religiosa y abusos de Roma* (1840), *El romanismo enemigo de la Santa Biblia* (1840), *Cuatro Evangelios*, traducidos del griego al español (1841), *Refutación de las calumnias contra los Metodistas*, *El cristianismo restaurado* (1842), *History of the Inquisition* (1868), *Libro de himnos españoles*. Sus traducciones incluyen *Pensamientos sobre el Papismo* (1939) de Nevins, *Observaciones sobre el sábado* (1839) de Gurney, *Reglas de aritmética y Colección de Ejemplos*, *Essay on the New Testament* de David Bogue, *Andrés Dunn* (1841) y traducciones de varios catecismos. Para una lista más completa, ver George Clement Boase and William Prideaux Courtney (607-610) y el apartado de Menéndez Pelayo.

folletos e impresos protestantes en España desde Gibraltar, distribuyendo materiales mayormente en Andalucía, directamente y por medio de agentes y en depósito con libreros. A finales de 1835, establece en Cádiz una escuela y una capilla protestante para españoles. Por el marcado énfasis en la lectura de la Biblia en el movimiento metodista, los miembros promueven la alfabetización y educación, frecuentemente entre las clases bajas de la sociedad.⁴² Aprovechando del ambiente más liberal del país en 1836 bajo un gobierno anticlerical, inaugura escuelas en Cádiz y Gibraltar. Pero las autoridades eclesiásticas montan una campaña que termina con la clausura de las obras protestantes en Cádiz en enero de 1838. En julio del mismo año, Rule vuelve a Cádiz, acompañado por su esposa y sus tres hijos, para reabrir el colegio y capilla. Son expulsados nuevamente en 1839, junto con otros protestantes, como resultado de los últimos decretos de la reina María Cristina.

Al contrario de Borrow, Rule participa en la difusión de propaganda protestante, difundiendo libros y materiales que rechazan los dogmas, tradiciones y ritos del catolicismo. Vilar nota que durante años, Rule fue el “blanco preferido por los controversistas españoles, para quienes era algo así como un símbolo del protestantismo derrotado en el mundo anglosajón por un pujante catolicismo y por el mismo afanoso de contrarrestar de alguna forma ese retroceso penetrando en los países romanistas” (156). En contraste con Borrow que parece más interesado en

⁴². En contraste con el anglicanismo menos fervoroso, el metodismo del Siglo XIX busca el reavivamiento de una fe individualista y enfatiza la conversión personal sobre las prácticas religiosas externas de la iglesia tradicional. Se usan catequismos sencillos y se promueve la lectura de la Biblia. En Inglaterra, tienen mayor éxito en las clases bajas de los centros urbanos. Enfatizan la educación popular para que el creyente tenga acceso directo a la Biblia.

conocer la cultura ibérica que en el proselitismo, Rule es un misionero sectario que aboga por la libertad religiosa y participa activamente en la polémica religiosa (158).⁴³ En 1839, publica *Pensamiento sobre el Papismo*, una traducción de *Thoughts on Popery* (1836) de William Nevins, un pastor protestante de Boston. En 1840, publica *El Romanismo, enemigo de la santa Biblia* con fondos de la Sociedad Norteamericana de Tratados Religiosos, una traducción de *Romanism Contrary to the Bible* (1827) de Thomas Howell Horne.⁴⁴ También publica *Carta sobre la tolerancia religiosa y abusos de Roma* (1840), que indica ser escrito por un español, y *El cristianismo restaurado* (1842).⁴⁵ Los títulos de estas obras revelan una clara postura crítica de la religión católica.

Al contrario de los ingleses protestantes de *El exvoto*, Rule demuestra en sus obras un conocimiento profundo de la Biblia. Nota Vilar que éstas revelan que el misionero inglés posee “una nada vulgar formación teológica y escrituraria, preparación humanística de sorprendente solidez para un ministro metodista, dominio de idiomas, cierto talento literario —sobre todo como poeta— y estimable curiosidad intelectual” (158). En 1841, publica *Los cuatro evangelios, traducidos del griego al español e ilustrados con notas*, una obra de 632 páginas. Aunque toma en cuenta las traducciones católicas de Felipe Scío y Torres Amat y la versión protestante antigua

⁴³. Vilar indica que es el publicista protestante más divulgado y leído en España en el siglo XIX.

⁴⁴. Los últimos libros son publicados en Gibraltar en la Imprenta de la Biblioteca Militar. Vilar señala que publica *Prospecto de lecciones sobre el Papismo* (Gibraltar, 1833), pero no encuentro constancia de tal libro. En 1844, Horne publica *Popery, the Enemy and Falsifier of Scripture* (London: William Edward Painter Strand).

⁴⁵. No encuentro si *El cristianismo restaurado* es una traducción de la obra publicada por el norteamericano Alexander Campbell con el mismo título. (La segunda edición lleva el título *The Christian System*). Vilar indica que Rule es autor del texto.

de la Reina-Valera, su traducción se basa en manuscritos griegos de la Biblia. El discurso preliminar da prueba de la seriedad de su proyecto, y sus notas —elemento extraño para una edición protestante— da constancia de un vasto conocimiento bíblico.

Al ver a estos dos representantes del protestantismo, se cuestiona el conocimiento que Caballero tiene de los protestantes que llegan a la península. En *El ex-voto*, como se mostró antes, Caballero sugiere una afiliación entre el protestantismo y las ideas “progresivas” que se fundamentan en la irreligiosidad de la Ilustración y la Revolución Francesa. Para ella, el protestantismo comparte la impiedad y la cosmovisión materialista y positivista de los ateos. Su rechazo del catolicismo se fundamenta en parte en su incredulidad. Además, Caballero sugiere que los protestantes rechazan el catolicismo porque ignoran los sentimientos y la dimensión afectiva de la espiritualidad. Según ella, la historia del exvoto deja comparar el catolicismo con el protestantismo, “el caliente corazón que siente y acierta con la fría razón que juzga, mide con su compás... ¡y yerra!, la elevación y poesía del alma religiosa que se levanta hacia Dios con sus blancas y brillantes alas, y el prosaico y mezquino razonamiento escéptico, que con sus pies de plomo, tropieza por su seca y estéril senda [...]” (230). Finalmente, Caballero sugiere que el rechazo de las imágenes —de la Virgen, los santos y los exvotos— tiene su origen en la sensibilidad estética de los protestantes. Su desdén no se fundamenta en dogmas ni verdades bíblicas, sino en sus gustos. Por lo tanto, rechazan prácticas católicas

populares por perjudicar “el decoro del templo, la gravedad de la contemplación y la dignidad del culto”.

Caballero identifica correctamente una postura anti-católica en los representantes protestantes. Aun Borrow, un cuáquero no muy dogmático, es antipapista y anticlerical (Borrow 182).⁴⁶ Pero los protestantes que recorren la península como representantes de sociedades bíblicas y misioneras no rechazan el catolicismo principalmente por su propia incredulidad racionalista aun si critican ceremonias y prácticas populares que, según ellos, reflejan supersticiones. Más bien, creen que el catolicismo español ha dejado su fundamento bíblico y que ignora los dogmas fundamentales del cristianismo. Para ellos, la Biblia es la última autoridad y pone en tela de duda prácticas católicas que tienen origen en costumbres y tradiciones populares o decisiones eclesiásticas y no la Biblia. Ni Rule ni Borrow ataca el catolicismo por ignorar el decoro del culto. Por ser metodista, Rule enfatiza el lado afectivo de la experiencia religiosa y no ignora los sentimientos. También se acerca a los estamentos bajos de Andalucía.

Es posible que la opinión de Caballero tenga su origen en los pronunciamientos emitidos por el vaticano. El 5 de mayo de 1844, el papa Gregorio

⁴⁶. En la *Biblia en España*, Borrow narra el encuentro que tiene con un corregidor. Cuando critica el intento de cambiar la religión de España y le pregunta su opinión de proselitismo católico en Inglaterra para quitar el “luteranismo establecido allí”, Borrow responde que “serían muy bien recibidos... especialmente si intentaban hacerlo por la difusión de la Biblia, el libro de todos los cristianos, como los ingleses hacen en España” (509). Agrega lo siguiente: “Pero vucencia ignora quizá que el Papa tiene campo libre y libre acción en Inglaterra y se le permite convertir todos los días a cuantos luteranos quieren volverse a él. No puede, sin embargo, alabarse de grandes triunfos; el pueblo ama demasiado la luz para abrazar las tinieblas y se reiría de la idea de cambiar las gracias del Evangelio por las ceremonias y observancias supersticiosas de la Iglesia de Roma”, (509). Ver también el artículo de David Chandler, “Writing against Rome: Anti-Catholicism and the Shaping of Borrow’s Writing”.

XVI emite una encíclica, *Inter Praecipuas Machinationes*, que condena las sociedades bíblicas por editar y diseminar ejemplares de la Biblia y por promover “su lectura sin someterse a ninguna guía” (*Inter...*).⁴⁷ Notando que es común que los herejes “interpolan por su propia mano la Escritura”, sugiere además que las traducciones introducen errores por mala fe o ignorancia. Según el documento, el motivo de las sociedades es claro: que los lectores “poco a poco se acostumbren a reivindicar para sí mismos el libre juicio sobre el sentido de las Escrituras, a despreciar las tradiciones divinas que tomadas de la doctrina de los Padres, son guardadas en la Iglesia Católica y a repudiar en fin el magisterio mismo de la iglesia” (*Inter...*). En su condena, la encíclica agrega: “por tanto entiendan todos que serán reos de gravísimo crimen ante Dios y la Iglesia todos aquellos que dieren su nombre a alguna de esas sociedades o se atravesen a poner a su servicio su actividad o a favorecerlas de cualquier manera” (*Inter...*). A los obispos, agrega que “será preocupación vuestra arrancar de mano de vuestros fieles, tanto las Biblias traducidas en lengua vulgar que haya sido impresas contra las sanciones supradichas de los Romanos Pontífices, como otros cualesquiera libros prohibidos y condenados y proveer que los fieles avisados por vuestra autoridad sean enseñados qué alimento deban considerar saludable para ellos y cuál pernicioso y mortífero” (*Inter...*). En la conclusión agrega que consta que “no hay camino más expedito para apartar a los pueblos de la fidelidad y obediencia a sus Príncipes que la indiferencia en materia de religión propagada por los sectarios bajo el nombre de la libertad religiosa” (*Inter...*).

⁴⁷. Como señala la misma encíclica, los papas anteriores —Pío VI, León XII y Pío VII— habían escrito en contra de las sociedades bíblicas y el uso de la Biblia en lengua vulgar entre 1817 y 1824.

Adoptando el espíritu y lenguaje de la encíclica, Caballero rechaza las sociedades bíblicas y repite la idea de que el protestantismo fomenta la indiferencia religiosa.

A la luz de la acusación de irreligiosidad y de tener ideas materialistas francesas, es importante reconocer que los protestantes decimonónicos no son un grupo monolítico. A mediados del siglo XIX en Inglaterra, existe un gran número de iglesias “disidentes” además de la iglesia del estado, y dentro de la misma iglesia anglicana existen tres tendencias distintas. La llamada “iglesia alta”, que busca un acercamiento a la Iglesia Católica y una mayor formalidad en su liturgia. John Henry Newman, uno de los líderes del llamado “Movimiento de Oxford”, y otros se convierten al catolicismo. La “iglesia baja”, con una identidad evangélica y raíces en la renovación metodista del siglo XIX, mantiene una postura anticatólica. Igual que Caballero, este grupo rechaza tajantemente las tendencias ilustradas y liberales en la iglesia anglicana. Sólo “la iglesia ancha”, con líderes “liberales” como Thomas Arnold y el exiliado liberal Blanco White, busca conciliar la iglesia anglicana con ideas modernas y promueve una fe más racional e intelectual. Algunos, como Blanco White, salen de la iglesia Anglicana por la intolerancia que experimentan y terminan en las filas de los unitarios. Este último grupo es el más pequeño.

En Inglaterra, los grupos religiosos que más se asemejan a la religiosidad racional y positiva que critica Caballero y que ella atribuye a los dos ingleses en *El exvoto* son los unitarios y los deístas. Por motivos que comparten con la novelista, la mayoría de los protestantes, y especialmente los evangélicos, se niega a incluir estos grupos dentro de la ortodoxia. Además, los protestantes que se lanzan a la obra

misionera y trabajan para las sociedades bíblicas suelen ser anglicanos evangélicos o miembros de iglesias disidentes que se identifican con el movimiento evangélico. Ellos, como Caballero, defienden dogmas que rechazan los protestantes liberales: la inspiración de la Biblia, los milagros, la divinidad y la resurrección de Cristo. Para protestantes como William Rule y James Graydon, su rechazo de prácticas católicas no se fundamenta en una cosmovisión materialista o positivista. Al contrario, las rechazan porque, según ellos, carecen de fundamento bíblico.

En una colección de escritos del pensador católico español de mayor importancia en el siglo XIX, el catalán Jaime Balmes, se encuentran observaciones del protestantismo que ofrecen una perspectiva más amplia del movimiento decimonónico. En su ensayo “De la Inglaterra”, escrito en agosto de 1842, describe el sentimiento religioso profundo del pueblo inglés. Para el autor, no existe ninguna falta de ideas o sentimientos religiosos en Inglaterra; más bien la situación revela una anarquía de creencias. Ofreciendo una distinción ausente en la obra de Caballero, anota:

Así es que, como he indicado más arriba, se observa que el sentimiento religioso es todavía bastante vivo; y tal hombre se encontrará, que no sabrá a qué atenerse en punto a creencias, y que sin embargo, no está en aquella disposición de ánimo que llamamos impiedad. Y este es uno de los rasgos característicos que distinguen la Inglaterra de la Francia. En Francia, apenas hay medio entre el Catolicismo y la incredulidad.

Esta disposición de los ánimos en Inglaterra, serviría admirablemente el día en que se verificase su conversión al Catolicismo. (132)

Balmes observa que el Catolicismo avanza en Inglaterra, inspirando en los protestantes “un despecho que les hace levantar el grito de alarma” (125). Según él, la Iglesia Anglicana, la establecida y la de la aristocracia, pierde terreno en la sociedad frente al catolicismo, el metodismo, el cuaquerismo y otras “cien sectas que pululan” en el país. La característica dominante de las iglesias disidentes es su radicalismo religioso y su disposición de decidir el dogma religiosa según su interpretación de la Biblia. Observa que el creyente “devora sediento la Biblia”, y destaca la presencia de predicadores callejeros. Expresando precaución, agrega, “esto me hace sentir más vivamente el desbarro del protestantismo en poner la Biblia en manos de todos, concediendo el derecho de interpretarla conforme al capricho de cada uno” (127).

Caballero también contrasta la práctica del exvoto y las creencias que la sustentan con la opinión de intelectuales modernos en *La Gaviota*. Según la narradora de la novela, “los fieles tuvieron la sencillez de creer que sus plegarias podrían ser oídas y otorgadas por la misericordia divina; pues por lo visto las gentes *de alta razón, los ilustrados, los que dicen ser los más y se tienen por los mejores* no creen que la oración es un lazo entre Dios y el hombre” (*La gaviota* sp). Como ya vimos, los protestantes ingleses que viajan por España a mediados del siglo XIX no son de “alta razón” ni son “ilustrados”. De hecho, ellos mismos son blancos de la crítica de gente ilustrada que rechaza su dogmatismo.

Escritores posteriores, como Galdós y Blanco White, reconocen la cara no ilustrada del protestantismo, los sectarios que son, según ellos, tan dogmáticos como los católicos conservadores y tradicionales. En un artículo que escribe para *La Prensa* de Buenos Aires y que se publica el 5 de mayo del 1885, Galdós describe la situación religiosa en España, notando de la presencia protestante en su país:

El protestantismo vino a España precedido de entusiastas propagandistas ingleses cargados de Biblias. La Sociedad Bíblica de Londres gasta anualmente considerables sumas en catequizarlos, todo sin resultado. Vienen por ahí multitud de clérigos de levita y patillas a quienes llaman pastores, y van estableciéndose en capillas que fueron bodegas, y predicán en castellano chapurrado, y reparten limosnas, y leen biblias y tocan el órgano, pero les hacen muy poco caso, cuando no se ríen de ellos [...]. Esos pobres anglicanos se desgañitan sin ganar conciencias a su rito, y entre las gentes sencillas que les oyen cunde una observación que parece una tontería y que quizás entraña un sentido profundo, a saber: que todos son lo mismo, y (diciéndolo con el debido respeto) los mismos perros con distintos collares.

(Shoemaker 153)

En el texto, Galdós enfatiza que los protestantes son “entusiastas propagandistas” que se afanan por “catequizar” al pueblo español. Además de establecer sus capillas en bodegas —lugares sin el decoro que tanto valora los dos misioneros de *El exvoto*— ellos predicán, leen la Biblia y distribuyen propaganda. El novelista canario concluye

que no son tan diferentes a los católicos devotos; son “los mismos perros con distintos collares” (153). Caballero, en contraste, rechaza a los protestantes por ser liberales, ignorando su dogmatismo y fundamento bíblicista. Los dos observan la postura anticatólica del movimiento, pero la atribuyen a motivos contrarios.

La noción que introduce Caballero, de un protestantismo “seco” y “estéril” y guiado por la “fría razón”, perdura en el imaginario español. Emilio Castelar y Ripoll, por ejemplo, un mes después de su conmovedora defensa de la libertad religiosa en las Cortes Constituyentes en abril del 1869, se distancia de cualquier alternativa religiosa al catolicismo, proclamando: “Si alguna vez hubiera de volver al mundo de que partí, no abrazaría ciertamente la religión protestante, cuyo hielo seca mi alma, esa religión enemiga constante de mi patria y de mi raza, sino que volvería a postrarme de hinojos ante el hermoso altar que inspiró los más grandes sentimientos de mi vida, volvería a empapar mi espíritu en el aroma del incienso, en las notas del órgano, en la luz cernida por los vidrios de colores y reflejada en las doradas alas de los ángeles” (84). Además de declarar el protestantismo un enemigo de España y de la raza española, lo rechaza por su supuesta frialdad frente al catolicismo con base en los sentidos.

En *Roman Catholicism in Spain*, libro polémico escrito por un protestante y “old resident” de España, se repite la idea presentada en *El Exvoto*. Dice el autor anónimo:

Devotion in Roman Catholicism is totally distinct in its essence from that of Protestantism. The devotion of Protestants is scriptural and

reasonable; that of Roman Catholics poetical and affectionate. The Protestant considers God as a spiritual being, and, as such, incomprehensible, the only object of worship, the only fountain of grace and pardon. The Roman Catholic represents the Eternal in material forms, sensible only through the indirect medium of intercession [...] Why in Protestant devotion there is thinking and reflection, while in that of Roman Catholics all is feeling and affection? The problem is resolved in a single expression, —the worship of images. (103-104)

Pero en otros libros, la actitud iconoclasta se basa en el rechazo de prácticas que carecen de fundamento bíblico. En *Thoughts on Popery*, libro traducido al español y publicado en Gibraltar por William Rule en 1839, el pastor William Nevins dedica siete capítulos a la “idolatría” e imágenes en el catolicismo, rechazando prácticas no por ser afectivas, sino por contradecir pasajes de la Biblia. Identificando la supuesta idolatría del catolicismo como la palanca de Arquímedes que le mina sus fuerzas, nota que “the religion that is not of the Bible, and that scoffs at reason, must come to an end” (88). Sí, el protestantismo es “frío” y los templos son austeros en comparación con los católicos. A la vez, los protestantes incorporan otras prácticas afectivas en el culto, la música, por ejemplo. Como testifica la publicación de numerosos himnarios, los protestantes no sólo leen la escritura y escuchan los sermones, sino que también se dedican a cantar.

En sus observaciones sobre Inglaterra, Jaime Balmes también critica la “sequedad y frialdad del culto protestante”, ante la “magnificencia y esplendor del culto católico” (127). Menciona la “hermosura del dogma católico sobre el culto de las imágenes”, notando, en contraste, que “los ojos buscan en vano en los templos protestantes objeto donde fijarse para encontrar alguna de esas expresiones sublimes de arte con que en los nuestros se nos presentan los pasos de nuestra religión, o se nos hacen sensibles las más altas verdades” (127). Sus palabras hacen eco en la obra de *El exvoto*:

¿Qué motivo razonable puede señalarse a la obra impía de arrojar de los templos esas imágenes, esos cuadros, donde se desplegaba el genio del artista y donde se consolaba el corazón del cristiano? Digna obra de la malhadada reforma, el arrebatar a la fantasía sus encantos y al corazón sus consuelos, después de haber oscurecido el entendimiento con las tinieblas del error. Los protestantes nos han calumniado de idiotas por el culto que tributamos a las imágenes y a los santos; cuando hasta los niños católicos saben que el culto se dirige principalmente a Dios [...] (127-28)

Finalmente, Caballero sugiere que el protestantismo rechaza las prácticas católicas por razones estéticas. Notablemente, Cardenal Wiseman observa que sus feligreses —católicos ingleses— se oponen a su postura ultramontana, la introducción

de imágenes en las iglesias y la devoción a la Virgen María.⁴⁸ La sensibilidad británica trasciende los credos. Entre los mismos anglicanos, los miembros de la llamada “Iglesia alta” apoyan la formalidad en la liturgia y critican iglesias disidentes como las bautistas y las metodistas por su falta de decoro. La “iglesia baja”, como vimos, no rechaza las prácticas católicas por su falta de decoro, sino por faltar un fundamento bíblico.

En su desdén por las prácticas católicas porque violan “el decoro del templo, la gravedad de la contemplación y la dignidad del culto”, los protestantes de *El exvoto* ofrecen una actitud más propia de anglicanos de la iglesia “alta” que quieren conservar la religiosidad formal y critican elementos de la religiosidad popular. Sus quejas de la “irreverencia”, la “profanación”, y el “desacato” de las imágenes católicas sugieren una asociación con tales grupos. Según Vilar, el anglicanismo en España era el protestantismo de extranjeros que pocas veces se extendía más allá de las oficinas consulares por razones políticas. Según él, “la condición del anglicanismo como iglesia oficial de un estado que por mantener cordiales relaciones con Madrid carecía de títulos jurídicos para respaldar una ‘agresión religiosa’” (1994, 51). Notablemente, los colportores principales de la época no son anglicanos: Rule y Graydon son metodistas y Borrow es cuáquero. Los primeros dos, que publican obras de controversia, critican la falta de fundamento bíblico, no de “decoro” ni “dignidad”, de las prácticas católicas de las imágenes.

⁴⁸. El Cardenal Wiseman, nacido en Sevilla de padres anglo-irlandeses, participa en la declaración de la Inmaculada Concepción de la Virgen María en Roma el 8 de diciembre de 1854.

Es interesante que la narradora de *El exvoto* critique la falta de conocimiento bíblico de los colportores. Sugiere que su rechazo del papel central de la Virgen María y de las imágenes revela su ignorancia del texto sagrado. Al considerar la expresión religiosa del buen católico frente a la reacción protestante, la narradora hace una alusión a la Biblia para criticar a los protestantes, argumentando que se debe asociar a los protestantes con los “ellos” de las palabras del apóstol Pablo: ¿Por qué ellos enferman, y yo no enfermo? ¿Por qué ellos se queman, y yo no me quemó?” (266). Irónicamente, con tal cita, la misma autora demuestra cierto conocimiento de la escritura, pero también una disposición de modificarla. Hace referencia a las palabras de Pablo en 2 Corintios 11:29, que dice textualmente en la traducción del Padre Felipe Scio: “¿Quién enferma y yo no enfermo? ¿Quién se escandaliza y yo no me abraso?”⁴⁹ La pequeña modificación de la narradora cambia el significado del pasaje original para enjuiciar a los protestantes.

En Caballero, vemos un dualismo marcado que no distingue el protestantismo de otros movimientos “modernos” que hacen peligrar, en su opinión, el bienestar religioso y político de España. Quizás confunde a uno y otro por creer que el protestantismo es el origen verdadero de los movimientos antirreligiosos. En el texto, tampoco distingue entre los diversos grupos protestantes. Los protestantes que participan en la obra misionera en España no forman parte del grupo minoritario de protestantes liberales que son adherentes del movimiento “ancha” de la iglesia

⁴⁹. *La Biblia o El Antiguo y Nuevo Testamento Traducida al español de la Vulgata Latina*, 1824. La otra traducción es la de Félix Torres Amat, *La Sagrada Biblia nuevamente traducida de la Vulgata Latina al español* (Madrid: Imprenta de Don León Amarita, 1823): ¿Quién enferma, que no enferme yo con él? ¿Quién es escandalizado o cae en pecado, que no me requeme?” Notablemente, Torres Amat sigue la antigua traducción protestante de Reina-Valera.

anglicana o que mantienen una fe racional dentro del campo del unitarismo o el deísmo.

Lady Virginia (1857)

En *Lady Virginia*, publicada por primera vez en 1857 en la *Revista de Ciencias, Literatura y Artes*, Caballero narra la conversión al catolicismo de una aristocrática inglesa por encontrar en su nueva fe la expiación de sus culpas y la verdadera consolación para su alma.⁵⁰ En el primer capítulo, se presenta a la protagonista: Lady Virginia es esposa del marqués Lord Armin, un miembro del parlamento inglés y líder del partido Tory. Es una mujer hermosa, espléndidamente rica y, de toda apariencia, feliz. Al presentar a la protagonista, la narradora agrega que Lady Virginia es una “decidida anglicana, que sin conocer la verdadera religión, y solo por imitación, rutina, orgullo de raza, y rencor a los pobres Irlandeses, o por demostrar superioridad, según ella la entendía, era de las señoras más ostensiblemente afiliadas en el partido anti-católico” (251). En el epílogo, descubrimos que además de ser anti-católica también es miembro de una sociedad bíblica que promueve la distribución de publicaciones proselitistas con el fin de convertir a católicos al protestantismo.

En el segundo capítulo, que narra una conversación que tiene a solas con su doctor, un católico ferviente, se revela que detrás de la felicidad superficial, Lady Virginia lleva una vida atormentada. Descubrimos que tiene un secreto que sólo

⁵⁰. En 1858, se publica nuevamente en *Un verano en Bornos: Novela de costumbres* (Madrid: Establecimiento Tipográfico de Don Francisco de P. Mellado). En esta tesis, se cita de la edición de 1882: *Un verano en Bornos. Cosa cumplida...solo en la otra vida. Lady Virginia. Tres novelas originales por Fernán Caballero* (Leipzig: F.A. Brockhaus).

comparte con su confidente. Como resultado de una relación ilícita con un oponente político de su marido mientras éste residía en el extranjero, ella tiene un hijo ilegítimo, Eduardo, que ahora es un joven adulto. El padre del hijo muere en un duelo poco después del nacimiento de éste, y el doctor lo cría sin que nadie sepa su identidad verdadera. Ignorando los consejos del doctor, la madre le regala secretamente lujos dignos de un joven aristocrático, haciendo a Eduardo sospechar de su origen y verdadera clase social y transformándolo en una persona altiva y orgullosa. Al descubrir su verdadera identidad, el hijo rechaza el encubrimiento de su madre e indignado por haber sido privado de los beneficios de su nombre, se va para la península ibérica. Mientras Lady Virginia sufre por desconocer su paradero, el doctor le trae noticias de que anda por Cádiz.⁵¹ En el texto, se nota que Lady Virginia no reconoce su pecado y le echa la culpa de su infidelidad a su esposo y su alejamiento por participar en la política.⁵² Su religión protestante no la hace capaz de humillarse ni la lleva al arrepentimiento. El capítulo termina con el anuncio inesperado de la muerte de su esposo, quizás un castigo divino por haber presentado una moción “en contra de los católicos” en la cámara de lores.⁵³

En los siguientes capítulos, encontramos a la bella Lady Virginia y al buen doctor en el pueblo andaluz de Chipiona, buscando a Eduardo, su hijo. Por medio de

⁵¹. A pesar de defender el lujo y el estamento aristocrático, el texto critica como falsa, necia y vulgar la noción de asociar la felicidad con la riqueza.

⁵². En 1853, el tercer esposo de Caballero, Antonio Arrom de Ayala, se va a Australia donde sirve de cónsul. Caballero no lo acompaña en su viaje consular.

⁵³. El partido Tory es el que apoya la prohibición de católicos de asumir puestos políticos y que defiende el mantenimiento de la Iglesia Anglicana como iglesia del estado. En 1829, se promulga la Ley de Emancipación Católica que les da derechos civiles y políticos a los católicos ingleses.

los residentes sencillos de la zona, descubren que un joven inglés se suicidó días antes en las ruinas del Castillo del Espíritu Santo, a poca distancia de allí.⁵⁴ Una anciana, María, les cuenta que el joven le había regalado a su hijo Juan un bolsillo con dinero y un escudo con un corazón atravesado por un puñal, un regalo que la inglesa le había obsequiado a su hijo. Al darse cuenta de que el suicidado es el hijo que busca, la inglesa cae convulsionada.

Cuando Lady Virginia rechaza la consolación del cura del pueblo por ser “papista... un entremetido... un buscador de prosélitos”, el clérigo le encarga el trabajo de consolar a la anciana con el objetivo de “atraer a esta señora que no tiene la fe católica, a nuestras santas creencias” (278). María le demuestra a la desconsolada madre que Dios le ofrece perdón, paz y misericordia a pesar de su infidelidad conyugal y del suicidio del hijo, agregando que “sólo nuestra religión hace semejante prodigios” (281). La inglesa aristocrática termina abrazando la fe católica, guiada por el amor y la sinceridad de la humilde campesina andaluz. Al tomar la decisión, encuentra un consuelo mayor —el de poder rogar por el alma de su hijo y de “inclinarse la balanza de su justicia hacia la misericordia, por medio de sufragios, limosnas y buenas obras, hechas en desagravio de su culpa...” (283). Al final de la obra, Lady Virginia le hace una confesión de fe al doctor:

[...] ¡abrazadme como hermana, pues aunque indigna de serlo, soy católica! ¡Ved, ya quiero vivir! Sí, quiero vivir para rezar y encomendar a la clemencia de Dios a mi desgraciado hijo, e implorar

⁵⁴. El tercer esposo de Caballero, el pintor Antonio Arrom de Ayala, se suicida en Londres en 1859.

su misericordioso perdón para ambos! Quiero hacer penitencia de mis culpas; quiero hacer buenas obras, con el estímulo y el consuelo de que Dios las recibirá como parte de la expiación de las culpas de mi hijo y de las mías; sólo esto puede hacerme soportable la vida. ¡Lo siento, sí! Sólo a la religión es dado consolar, pero a una religión viva, precisa, ferviente y práctica. (283-84)

En el epílogo, se describe brevemente la reunión de mujeres de una sociedad bíblica londinense un año después. Al anunciar Mistress Firefly, la presidenta de la sociedad, que Lady Virginia ha vuelto de España una católica, todos se sorprenden de la conversión de la antes “conocida contraria de los católicos”. Ante el asombro del grupo, la presidenta de la sociedad imagina los medios que seguramente utilizaron “aquellos fanáticos” para alcanzar tal “triunfo”:

Se habrán unido al intento todos los frailes, curas, canónigos, doctores y obispos. Le habrán pintado su infierno con los pinceles de su Murillo; nos habrán mostrado a todos condenados, y en una palabra, habrán asustado, aturrullado, confundido, turbado su clara razón, hasta llegar a dominarla con un crucifijo en las manos y el anatema en los labios. (285)

Al escuchar la hipotética descripción de la presidenta de la sociedad, las socias responden con indignación: “¡Qué escándalo! [...] ¡El maldito proselitismo de los papistas!” (285).

Miss Adelina, una joven integrante del grupo, se ríe de la reacción de sus compañeras de la sociedad. Criticando la ironía de su respuesta, observa que ellas mismas buscan propagar sus ideas religiosas por medio del mismo “maldito proselitismo”. Señalando su mala fe y tontería, opina: “Aquí hay libertad de cultos, y con medios clandestinos y poco honrosos nos entrometemos a destruir calumniándola su religión, y a imponerles subversivamente la nuestra por medio de misioneros disfrazados y de libros prohibidos por su iglesia y su gobierno; y si alguno de nosotros va allí y abraza sus creencias por considerarlas mejores y más adecuadas a su sentir, gritáis que es un escándalo!” (285). Añade que la conversión de Lady Virginia ha sido genuina como comprueban sus acciones y cambio de actitud: su arrogancia altiva se ha convertido en humilde modestia, y ella ha renunciado al mundo y la riqueza para fundar una institución que beneficia a enfermos desvalidos, a quienes cuida con abnegación y caridad católica.

El día siguiente, las líderes de la sociedad se reúnen y expulsan a Adelina del grupo. Al saber de lo acontecido, el doctor le recuerda a la joven que “el tránsito de la iglesia a una secta se hace generalmente por el camino de los vicios, y el de una secta a la iglesia *siempre* por el de las virtudes” (286). Señalando el poder del catolicismo popular español, el doctor le explica que puede contarles a las de la sociedad bíblica que la responsable por la conversión de Lady Virginia era “una sencilla y buena anciana del pueblo, consolándola, y abriendo así su corazón a las santas virtudes, fe, esperanza y caridad, que en él tienen su asiento” (286).

Como en *El Exvoto*, Caballero establece un acusado dualismo entre dos grupos de personajes: los representantes del catolicismo y los protestantes ingleses. Los del primero son personas ejemplares: el buen doctor, la humilde anciana, el sensato cura, el buen hijo Juan y otros andaluces sencillos. Éstos contrastan con la protagonista, su marido y sus amigos, su hijo Eduardo y las mujeres de la sociedad bíblica. Todos ellos son descritos en términos desfavorables y negativos.

En la novela, se yuxtapone a la protagonista con dos personajes: el doctor y tía María. En el texto, el protestantismo de la protagonista no se dibuja como una convicción personal, ni una fe auténtica. A pesar de identificarla como una “decidida anglicana”, no hay ninguna referencia a sus creencias, ni a su participación en prácticas religiosas, aparte de la mención de su participación en la sociedad bíblica en el epílogo. Además, su comportamiento moral no obedece a una ética religiosa seria: es una esposa infiel, adúltera y una madre mala que contribuye negativamente a la formación del mal carácter de su hijo ilegítimo. Notablemente, la religión nominal de Lady Virginia no la lleva al arrepentimiento y tampoco le ofrece consolación frente a su angustia existencial. Es una persona guiada por su congoja y temores. A pesar de su riqueza y de ser una “hermosa estatua de alabastro”, es infeliz. De su fe, la única característica que se destaca es su postura anticatólica, una actitud que no nace de convicciones dogmáticas sino de “imitación, rutina, orgullo de raza, y rencor a los pobres irlandeses, o por demostrar superioridad” (251).

En contraste, el doctor es una persona de convicciones católicas fuertes y acciones admirables. Comparado con los ingleses ricos que visitan la casa de los

Armin, el doctor es el único con “frente serena” y “corazón contento”, fruto de su fe católica. Le habla directamente a Lady Virginia, dándole consejos con franqueza, animándole repetidamente a confesar sus pecados y a pedir la misericordia de Dios para poder recibir el perdón divino y la consolación: “Si fueseis católica, lady Virginia, dijo el doctor, doblaríais vuestra cerviz, diríais PEQUÉ, SEÑOR!... y el Señor os consolaría” (258). Le insta que deje de jugar con fuego y de consumir sus efímeras pasiones al obedecer sus bajos impulsos. Como el catolicismo es la única fe que lleva al arrepentimiento verdadero, sus exhortaciones resultan infructuosas.

El texto también destaca la caridad del doctor. En un pasaje, la narradora nota que había operado de las cataratas a una madre pobre, sin recibir ninguna recompensa. Le había regalado un “copioso socorro” a la familia, algo que “acostumbraba a hacerlo aquel excelente hombre, que en semejantes obras invertía sus pingües ganancias” (255). Agrega la narradora que a veces las bendiciones de los que ayuda produce en torno a su frente “una aureola de tranquilo e íntimo contento, que Dios veía y los hombres presentían” (255). También le demuestra caridad a Lady Virginia, su paciente, aceptando el trabajo de criar a su hijo y después ayudándole a buscarlo. Siempre pensando en el bienestar de ella, le insta a que se arrepienta y que lleve una vida sana.

Junto con el doctor, la narradora también destaca la figura de la anciana, la tía María. En contraste con la rica aristócrata inglesa, una de las supuestas “felices de la tierra”, la sencilla campesina andaluza goza de una vida de verdadera felicidad, ajena al dolor y la angustia que experimenta la protestante. Lady Virginia, al observar el

estado de ánimo de la campesina, declara: “¡Qué felicidad! [...] ¡qué espléndida alegría! ¡qué sincero contento! [...] ¡con qué vehemencia los envidio!” (272). Según la tía María, la felicidad no proviene de riquezas ni de “altos puestos”, sino de ser bueno y acudir a Dios.⁵⁵ La narradora nota que la religión es el verdadero origen del bienestar de la andaluza, observando que la anciana está “metida” en la iglesia y participa en los ritos católicos. Da testimonio que el catolicismo es la única religión capaz de dar felicidad al ser humano, encaminarlo a hacer el bien, consolarlo en sus aflicciones y ofrecerle perdón.

El texto también contrasta a las dos mujeres por medio de sus hijos. Juan, el hijo de la española pobre, es trabajador, usando el dinero que recibe de Eduardo para mejorar su negocio. Respeta a su madre y le muestra cariño. Eduardo, al contrario, es malcriado por haber recibido riquezas de Lady Virginia en vez de un trabajo digno de su estado y por haber sido privado del afecto materno. Es un hijo desgraciado que siente rencor y resentimiento hacia su madre y llega a suicidarse.

En el texto, se destacan la tolerancia de los católicos y la caridad que muestran a Lady Virginia. Como ya vimos, el bondadoso doctor le muestra una paciencia

⁵⁵. A pesar de su posición social, la tía María evita cualquier crítica de los ricos y la aristocracia. Al contrario, le dice a la marquesa que “los ricos hacen mucho, mucho por los pobres, y el que no lo reconozca así, es porque es ingrato” (273). Sugiere que por la religión católica los pobres españoles son contentos y buenos y no menosprecian a los ricos. Hace eco de la opinión de la narradora que critica a los que censuran el lujo de la aristocracia y escribe: “¡Bendito el lujo! decimos nosotros, tributo obligatorio del rico, a las manos e inteligencias que lo confeccionan; bella fuente que estimula el genio, que sostiene la industria, y que mantiene a miles de obreros! Si cesase el lujo, si faltasen los capitales que en él se invierten, ¿qué sería de vosotros, miopes que lo censuráis, siendo vuestra providencia? Anatematícese, ridiculícese en buen hora la loca vanidad que quiere igualar al que no tiene, con el poderoso, y que, menospreciando la honrada y tranquila medianía, pretende subir en zancos de este vicio dañino a esfera distinta de la que en suerte le cupo; pero no se confunda este punible y despreciable afán con la necesaria y equitativa esplendidez del poderoso, que por este medio hace circular sus magnas rentas, en lugar de atesorarlas” (254-55).

ejemplar, ofreciéndole consejo sincero que es fruto de un amor profundo. Le insta a la confesión y que acepte el perdón divino. Además de acompañarla en sus pruebas y dolores, le cuida al hijo y ayuda a Lady Virginia a buscarlo.

La tía María también le demuestra una tolerancia ejemplar. Al llegar la inglesa y el doctor a Chipiona, les muestra hospitalidad, recibéndolos en su hogar. Ella y su paisanos reciben a los extranjeros con liberalidad como observa la narradora: "...lejos de importunar o intimidar aquella visita de usías extranjeros, les agradó; merced a ese espíritu hospitalario del país, y a esa mezcla de dignidad que impide el amilanamiento, y de desenvoltura que aleja la cortedad"(271). Según la narradora, este "espíritu" hospitalario es característico del pueblo español. Pero además de ser tolerante, tía María demuestra una caridad grande con los extranjeros. Por ejemplo, sin conocer la identidad del joven suicidado, ella reza diariamente por él, suplicando por la misericordia de Dios y por su arrepentimiento y perdón. Después, acompaña a la agobiada Lady Virginia en su sufrimiento y dolor, ganando su confianza no sólo con sus palabras de aliento sino también con su amor sincero. La narradora subraya la empatía de la tía María: "con un amor y una sinceridad de que dieron testimonio dos lágrimas que subiendo de su corazón a sus ojos resbalaron por sus mejillas como dos rayos de la luna del cielo resbalan sobre una ruina de la tierra" (280). Durante su aflicción, la anciana reza por Lady Virginia y la guía en la oración que la lleva al perdón divino.

El cura del pueblo también demuestra una actitud tolerante. Al saber de la angustia de la extranjera, llega para ofrecerle consuelo. Ante la negativa de la inglesa

de recibirlo, le dice a la tía María: “¡Cómo ha de ser, tía María! la luz de Dios entra en el alma por la voluntad, y a ésta la gana la persuasión; pero no se puede imponer, [...] Ya que Ud. se acerca a ella sin que la rechace, pruebe Ud. a ablandar su corazón, y vea de atraer lágrimas a sus ojos, que éstas acallarán las maldiciones en sus labios” (278). Con humildad, le encomienda la tarea de consolación a María, reconociendo que los “rústicos” como las sabios saben de las cosas de Dios. Al animarla, le indica: “[...] y cuando vea Ud. que puedo presentarme sin incomodarla, avíseme Ud.” (278).⁵⁶

La caridad y la tolerancia religiosa de los católicos contrastan con la actitud y acciones de los protestantes en el relato. Al inicio de éste, la narradora resalta la actitud anticatólica de Lady Virginia. Su actitud no surge de convicciones dogmáticas, sino de la “imitación”, la “rutina”, el “orgullo de raza” y el “rencor a los pobres Irlandeses” (169). Es una postura visceral, un hábito fundamentado en el orgullo. El anticatolicismo de Lady Virginia toma formas concretas. Por ejemplo, lamenta el fracaso de una moción parlamentaria, propuesta por su marido, en contra de los católicos. Ella nota que “la indiferencia por todo interés moral, que entre nosotros origina la preponderancia de los intereses materiales acabará por vulgarizar y rebajar a nuestra noble y culta Inglaterra, al nivel del cotarro Americano” (252). También participa en una reunión de un sociedad bíblica que tiene intenciones explícitamente proselitistas. Lady Virginia rechaza la oferta de consolación del cura

⁵⁶. En *Andrés Dunn*, uno de los relatos protestantes proselitistas más importantes del siglo XIX, el padre Domingo critica al recién convertido campesino irlandés por pensar que puede leer y juzgar la Biblia sin preparación. Andrés responde que Dios le da la gracia para entenderla, lo suficiente para la salvación, y cita pasajes bíblicos para demostrar que Jesús y los apóstoles “no consideraban la educación cosa importante como muchos la estiman hoy”.

de Chipiona por ser “papista y “buscador de prosélitos”, sin reconocer su deseo de respetar su voluntad y no imponerle la “luz de Cristo” (278).

Irónicamente, Lady Virginia no rechaza al doctor a pesar de ser un católico fiel. Por el contrario, le confía la crianza de su hijo ilegítimo y permite que el doctor le hable con franqueza. Lo acompaña a España en búsqueda de su hijo, algo inesperado de una inglesa anticatólica.

Al examinar el protestantismo de Lady Virginia, no existe más que una religiosidad superficial. Aunque es miembro de un sociedad bíblica, su fe no parece tener más sustancia que su celo proselitista y anticatólico. Y su protestantismo no tiene consecuencia en su vida. Tiene una relación adúltera con el enemigo político de su marido y tiene un hijo ilegítimo cuyo existencia esconde. Rechaza repetidamente el consejo de arrepentirse y pedir perdón. Después de la desaparición de su hijo, sufre pena y dolor, pero sin poder encontrar consolación en su fe ni en la misericordia de Dios. Su religión no le ofrece comunión con Dios, ni le da recursos para vivir bien ni encontrar la consolación. Tampoco confía en la misericordia y perdón de Dios.

Lady Virginia sólo encuentra la consolación divina por medio de la mediación de la tía María. Por medio de sus oraciones y palabras, experimenta la misericordia divina. Se le presenta la esperanza plena de abogar por su hijo. El catolicismo es la única religión que puede responder a sus necesidades existenciales. En el epílogo, la joven de la Sociedad Bíblica confirma la transformación de Lady Virginia por medio

de su participación en obras de caridad.⁵⁷ Al volver de España, emplea su riqueza en ayudar a los necesitados. Para la autora, la transformación a una vida virtuosa confirma que el catolicismo es la verdadera religión.

En el relato, se destacan prácticas y doctrinas católicas que son puntos de controversia para protestantes. Dando testimonio de su protestantismo superficial, la protagonista anglicana los acepta sin considerar la alternativa “protestante”. Por ejemplo, el texto resalta la participación humana en conseguir la reconciliación con Dios por medio de pasos concretos: reconocer la ofensa, comprometerse a no volver a ofender, ofrecer “vida, obras y trabajos, en satisfacción” de las culpas y pecados, y esperar recibir el perdón y la gracia para permanecer en servicio a Cristo (282). La tía, aconsejándole a Lady Virginia, la anima a esperar la misericordia de Dios, asegurándole que hará méritos para alcanzarla (283). Para un protestante dogmático, la idea de hacer “satisfacción” por los pecados y ganar la gracia divina por obras y trabajos va en contra del concepto protestante de la salvación y justificación por la fe aparte de los esfuerzos del ser humano. En el artículo XI de los Treinta y Nueve Artículos de la Iglesia Anglicana, traducido al español por el ministro protestante Juan Cabrera, se observa tal punto:

⁵⁷. Al principio del relato, la narradora defiende el lujo de la clase aristocrática, criticando a los que anatematizan el lujo y el gasto material con que “hubiese podido dar de comer por algunos días a los pobres de Londres” (253). Según ella, la “indignación humanitaria” que lleva a la “loca vanidad que quiere igualar al que no tiene, con el poderoso, y que, menospreciando la honrada y tranquila medianía, pretende subir en zancos de este vicio dañino a esfera distinta de la que en suerte le cupo” (253). Para la narradora, el lujo es un tributo a “las manos y inteligencias que lo confeccionan; bella fuente que estimula el gentío, que sostiene la industria, y que mantiene a miles de obreros” (253). Por medio del lujo, el poderoso hace circular su riqueza.

Artículo XI. *De la justificación del Hombre*. Somos reputados justos delante de Dios, solamente por el mérito de nuestro Señor y Salvador Jesu Cristo [sic] por medio de la fe, y no por nuestras obras y merecimientos. Por lo cual, que nosotros somos justificados por la fe sola, es una doctrina muy saludable y muy llena de consuelo, como se espresa [sic] mas [sic] largamente en la Homilía de la Justificación del hombre.⁵⁸ (Cabrera 86)

En el relato de *Andrés Dunn*, traducido al español en 1841 por el misionero William Rule, el humilde campesino cita múltiples versículos bíblicos para demostrar que la salvación es producto no de ningún mérito humano sino de la sencilla fe en Cristo.⁵⁹

⁵⁸. Ver también: “Artículo XII. *De las Buenas Obras*. Aunque las buenas obras, que son los frutos de la fe, y siguen á la justificación, no pueden expiar nuestros pecados, ni soportar la severidad del juicio divino; son sin embargo agradables y aceptas á Dios en Cristo, y nacen necesariamente de la fe viva y verdadera, para que claramente por ellas pueda conocerse la fe viva, como puede juzgarse del árbol por el fruto” (168). Ver: “Artículo XIII. *De las Obras antes de la Justificación*. Las obras hechas antes de la gracia de Cristo y de la inspiración de su Espíritu, no son agradables á Dios, por cuanto no proceden de la fe en Jesu Cristo; ni [hacen á los hombres idóneos para recibir la gracia, ó] merecen la gracia, como llaman muchos, de congruo: antes bien, no siendo hechas como Dios quiso y mandó que se hicieran, no dudamos que tengan naturaleza de pecado” (181).

⁵⁹. En el relato, Andrés le expone la perspectiva “bíblica” de la salvación al Padre Domingo: “[...] those who are saved, are saved freely by the grace of God, through the death and merits of Jesus Christ, without any merit of their own, according to what follows: ‘Being justified freely by His grace through the redemption that is in Christ Jesus: Whom God hath set forth to be a propitiation through faith in His blood, to declare His righteousness for the remission of sins that are past, through the forbearance of God.’ And again: ‘Not by works of righteousness which we have done, but according to His mercy He saved us, by the washing of regeneration, and renewing of the Holy Ghost.’ Again, it tells me that those who partake of this salvation are made partakers of it by faith, according to numberless passages which the following will be sufficient for the present purpose: ‘Therefore we conclude that a man is justified by faith.’ And again: ‘Being justified by faith, we have peace with God through our Lord Jesus Christ.’ And again: ‘By grace are ye saved through faith.’ That book tells me, moreover, sir, that those who are made partakers of this precious faith, are by its means united to Christ as a branch is united to a tree, or a limb to its body; that they resist sin; that they overcome the world; that they are zealous of good works, and devote themselves to God. To prove this, there is no need to do anything but to open the Testament, in any part of it, and it will appear to every unprejudiced person that this is what it teaches. And this, surely sir, is a doctrine according to godliness. I have found it most delightful to my own mind; and would not give up my interest in it for a thousand worlds!” (Kelly 55-57).

La participación humana en la reconciliación con Dios lleva a otros puntos de diferencia. Tía María le señala a Lady Virginia que el catolicismo le ofrece el consuelo de poder rogar a Dios por las almas de los muertos, incluyendo la de su hijo. Según ella, tales esfuerzos pueden intervenir en su destino eterno: “Hallaríais [...] la dicha de poder inclinar la balanza de su justicia hacia la misericordia, por medio de sufragios, limosnas y buenas obras, hechas en desagravio de su culpa” (283). La idea de que los sufragios, las limosnas y las buenas obras sirven para alcanzar la gracia divina por otra persona sería rechazada por los protestantes. Al anunciar su conversión, Lady Virginia acepta la perspectiva católica: “¡Ved, ya quiero vivir! ¡sí, quiero vivir para rezar y encomendar a la clemencia de Dios a mi desgraciado hijo, e implorar su misericordioso perdón para ambos!” (283). Los protestantes, en contraste, rechazan el concepto del purgatorio. Por ejemplo, el artículo XXII, “Del purgatorio”, de los Treinta y Nueve artículos de Fe de la Iglesia Anglicana dice: “La doctrina Romana concerniente al Purgatorio, indulgencia, veneración y adoración así de imágenes como de reliquias, é invocación de los Santos, es una cosa fútil, vanamente inventada, y que no se funda en ningún testimonio de las Escrituras; antes bien contradice á la Palabra de Dios” (Cabrera 91). Además, se rechaza el poder lograr la salvación del hijo muerto por medio de obras de caridad y penitencia.

En el relato, también se introduce la idea de que la Biblia no es la única autoridad para el creyente. Al notar que las cosas de Dios están al alcance de todos — siempre y cuando se hallen “sumisos”— agrega que “todas las encierran el librito de

doctrina” (278).⁶⁰ Tía María, la anciana analfabeta, cita varios textos para consolar a Virginia. Primero, hace referencia a versículos bíblicos, aunque ignora la cita textual: “Dios dice que el que llora será consolado”; “dicen las Escrituras que Dios castiga a quien ama;” y “Vosotros que os sentís cargados bajo el peso de vuestra misericordia, venid a mi, dice el Señor” (279). En un caso, hace referencia al libro, pero no cita textualmente los versículos: “Dice el Salmo: bien sabe el señor el lodo de que nos formó, y siempre tiene presente que no somos más que polvo; así nos abrió la puerta del perdón, y nos señaló la senda del arrepentimiento para llegar a ella” (280). Además, hace dos referencias al libro Tobías —“la virtud se perfecciona en el padecer”— un libro apócrifo excluido del canon sagrado por la mayoría de protestantes. En sus esfuerzos para consolar a Lady Virginia, María ofrece ejemplos y historias extra bíblicas. Por ejemplo, le cuenta de la consolación que recibe un padre culpable de matar a su hijo y cuenta de una conversación que Jesús resucitado tiene con sus discípulos en la cual Pedro afirma que los que lo mataron no merecen condenación sino perdón. Como admite la misma narradora, la historia no se encuentra en la Biblia, agregando que María hubiera dicho, si preguntado, que “se sabía de unos a otros” (280). Al citar la tradición, la narradora aprovecha para subrayar la primacía de Pedro y hace referencia a las palabras de Jesús en Mateo 16:18-19: “tú serás la cabeza de mi iglesia; lo que tú hagas lo confirmaré en la tierra y en el cielo”, añadiendo que Pedro fue escogido por ser el más misericordioso de los

⁶⁰. Según Antonio Viñao, la tasa de alfabetización en España en 1841 era 24.2% de la población (39.2% de los hombres; 9.2% de las mujeres). De este porcentaje global, solo 9.6% podía leer y escribir (7). Para el año 1900, el porcentaje de alfabetización era 56%. En este contexto, el papel de las imágenes —de la Señora de Regla y de Nuestra Señora de Mayor Dolor— en la religiosidad es sumamente importante.

apóstoles. En la Biblia, no hay ninguna referencia al motivo de la selección de Pedro y las palabras de María son un resumen y no una cita del texto: “Y yo te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia... y todo lo que ligares sobre la tierra, ligado será en los cielos; y todo lo que desatares sobre la tierra, será también desatado en los cielos”.⁶¹ En una nota a pie de página, la narradora señala el valor de que los feligreses repiten oraciones que escuchan del púlpito palabra por palabra y en voz alta. Aunque “apreciables extranjeros” critican tal práctica, nota que sirve para que los analfabetos tengan a memoria “magníficas oraciones, máximas, textos sagrados, y jaculatorias” (279).⁶²

El protestantismo decimonónico concuerda que las cosas de Dios están al alcance de todos, pero argumenta que no es por medio de la “sumisión” a las autoridades eclesiásticas sino por la lectura directa de la Biblia bajo la dirección del Espíritu de Dios. Por lo tanto, en el relato proselitista decimonónico por excelencia, el campesino irlandés Andrés Dunn y el Padre Domingo no llegan a entenderse porque reconocen distintas fuentes de autoridad. El siguiente diálogo, escrito obviamente para encomiar al converso protestante, revela las perspectivas distintas:

Padre: — Oh! I see what you are at; you mean, I presume, that the Scripture is given you to judge by, and that everything is to be measured by that rule. Is it not so?

Andrew: —Exactly so, sir.

⁶¹. Versión del Padre Felipe Scio, Volumen 5, *Nuevo Testamento* (Madrid: Gaspar y Roig, 1854).

⁶². El afán de establecer escuelas fue en parte motivado por el deseo de que pudieran leer la Biblia. En parte, el fracaso de los esfuerzos proselitistas de las sociedades bíblicas tiene que ver con las altas tasas de analfabetismo en la península ibérica.

Padre: —But have you considered that that book is fit only for the learned, and that such uneducated people as you have nothing to do with it?

Andrew: —I know that you often told me so, sir, before I read it; but when I came to read it, and prayed for grace to understand it, I found it simple and easy to be understood. I do not pretend that I can explain every part of it, nor do I believe the wisest man upon earth can, but, by the grace of God, I trust I have seen enough in it to make me ‘wise unto salvation’.

Padre: —Truly, you are one of the most impudent fellows I ever met with—to think you understand the Scriptures, when even men of learning and education find it hard to do so.

Andrew: —I am not ashamed to confess, sir, that I have no pretensions to learning. But, perhaps, if you consider the following verses, which I have met with in the Testament, you will not lay so much stress upon education. Our blessed Lord says, ‘I thank Thee, O Father...because Thou hast hid these things from the *wise* and *prudent*, and hast revealed them unto *babes*.’ And again: ‘Except ye be converted, and become as *little children*, ye shall not enter into the kingdom of heaven.’ St. Paul too, says, ‘Not many *wise men* after the flesh, not many mighty, not many noble, are called.’ And again: ‘If any man among you seemeth to be wise in this world, let him become a fool, that he may be wise.’ I could bring other texts of the same kind, but these are enough to show that our Saviour and

His apostles did not make so much account of learning as many are disposed to do. Moreover, sir, you know, as well as I can tell you, that our blessed Master, Jesus Christ, when he was upon earth, was chiefly employed in speaking to the poor and ignorant, and that His discourses are given to us in the New Testament. Now, sir, I can see no reason why a poor Irishman should not be as well able to understand our Lord's words as a poor Jew; nor can I see why poor Irishmen should be prevented from reading what He, Who was wiser than all of us, thought fit that poor Jews should hear.'

His reverence, who did not expect such reason from Andrew, was a little perplexed by his argument; and, in fact, found himself unable to answer it. He was obliged, therefore, to defend himself behind the infallibility of the Church, and to say 'that the Church in her wisdom had forbidden the reading of the Scriptures. (30-33)

Al considerar el tono y los puntos destacados en esta larga cita —el purgatorio, la interpretación de la Biblia, el papel del clero, la justificación por la fe—, se observa que la obra de Caballero enfatiza puntos de dogma polémicos entre los dos credos. Igual que el relato de *Andrés Dunn*, no se preocupa por articular bien la perspectiva del “otro”.

Al examinar la relación con los “otros” protestantes de *Lady Virginia* a la luz de la tipología de Todorov, se nota que en el plano axiológico la protagonista no es digna de estimación. Ella, al igual que los otros ingleses, es inferior a los católicos

españoles. Lady Virginia es adúltera e ignora los consejos del buen doctor y contribuye indirectamente a la mala formación de su hijo ilegítimo. Aunque el juicio negativo de la protagonista indirectamente es un juicio de su fe protestante, el relato tampoco la muestra como protestante de sólidas convicciones religiosas. Ella es más protestante de nombre y de cultura, que no de dogma. Las protestantes de la sociedad bíblica, a la vez, son hipócritas e intolerantes, expulsando de su membresía a la única persona que señala estas cualidades. En la introducción a su antología, Mercedes Comellas nota que Caballero visita Londres en compañía de su hermana después de la muerte de su segundo marido en 1835, y en Inglaterra experimenta una “atormentada pasión” por un caballero inglés, Frederick Cuthbert. Ante el rechazo de la posibilidad de matrimonio, Comellas escribe que Caballero “se vengaría incansablemente [...] en todos los personajes ingleses que habitaron sus ficciones” (xii).

En el plano praxeológico, se pretende asimilar al otro, convirtiendo a la protagonista protestante porque su fe no es capaz de producir una vida virtuosa ni responder a las angustias existenciales que experimenta. En los “otros” protestantes, tampoco existen valores dignos de adoptar. Con respecto al estado aristocrático del protagonista, existen dos mensajes. Por un lado, el relato demuestra la felicidad de los españoles pobres cuyo paz se fundamenta en su fe católica castiza. Por otro lado, sugiere que la riqueza, cuando está desligada de la religión verdadera, no trae felicidad. El relato no rechaza el estamento aristocrático en sí; por el contrario,

defiende la importancia de la aristocracia para el bienestar económico del país y justifica el estilo de vida que mantiene.

En el plano epistemológico, Caballero crea una protagonista protestante con algunos rasgos verosímiles. Por ejemplo, en el siglo XIX, muchos protestantes ingleses muestran una intolerancia hacia el catolicismo romano. En 1829, se promulga la Ley de emancipación católica que les da derechos civiles a los católicos y les permite asumir puestos políticos, pero no sin las protestas de muchos que lo ven como una amenaza para la iglesia protestante establecida y por consecuencia para el estado inglés. La llegada de miles de inmigrantes irlandeses, en su mayoría católicos durante los años de la gran hambruna en Irlanda (1845-52), el restablecimiento de la jerarquía católica en Inglaterra en 1850 con el nombramiento del arzobispo Wiseman por Pío IX y el notorio Movimiento de Oxford con la conversión de prominentes anglicanos como John Henry Newman al catolicismo, avivan nuevamente los sentimientos anti-católicos. La aristocracia anglicana apoya en su mayoría al partido Tory que defiende la iglesia del estado, y Caballero da testimonio de estos sentimientos en la postura anticatólica de Lady Virginia, las opiniones de las mujeres de la sociedad bíblica y los esfuerzos políticos de su marido. Para algunos, como Lady Virginia, la cuestión es un tema político, social y cultural; para protestantes evangélicos —anglicanos y miembros de iglesias disidentes— que representan la mayoría de los misioneros en España, el anticatolicismo es también una cuestión dogmática, algo que se oculta en el texto.

En el proceso de conversión, Lady Virginia acepta dogmas católicos, ignorando fundamentos protestantes importantes y revelando su desconocimiento de los artículos de su propia fe. Esta aparente ignorancia no concuerda con su membresía en la sociedad bíblica, un grupo motivado por un celo evangelístico para difundir las escrituras. Para esta protestante “cultural”, las diferencias dogmáticas son desapercibidas. La amistad entre Lady Virginia y su doctor, un católico español, es irónica dado su postura anticatólica. Con respecto al adulterio de Lady Virginia, Mercedes Comellas sugiere que no sólo se incluye porque demuestra la vida viciada de la protestante sino también porque, según ella, refleja la tendencia de Caballero de introducir el adulterio —“un tema obsesivo”— en sus obras (xii).

Notablemente, la obra ignora la asociación entre el protestantismo y el racionalismo ilustrado que se subraya en *El exvoto*. Enfatiza el materialismo vacío de la aristocracia inglesa, y sugiere que el protestantismo lleva al camino del vicio y es incapaz de responder a las angustias existenciales que resultan. En contraste, el catolicismo produce fe, esperanza y caridad, lo que se observa en el doctor católico y la tía María. La conversión de Lady Virginia da testimonio de que el catolicismo permite navegar las pruebas de la vida y trae serenidad y paz al alma. Como en *El exvoto*, el “otro” protestante sirve para subrayar —por contraste— lo bello del pueblo español y el catolicismo que lo sustenta. Como nota Comellas, las obras de Caballero pretenden exponer el fondo cristiano de la idiosincrasia nacional, esta “característica identitaria que define la diferencia española” (35). En una carta que escribe la novelista, habla de *Lady Virginia*:

[...] quería pintar una conversión, y ya que mis escritos se están traduciendo, que se viese en el extranjero el lenguaje, el espíritu religioso y el saber de nuestro pueblo, sobre la religión, su fe, su esperanza, su caridad. Que viese cuán sencillas son y al alcance de todos están sus sublimes verdades, los tesoros de consuelo que encierra para el corazón y la falta que nos hacen sus perversas misiones anticatólicas. (Comellas 35)

El personaje protestante de Caballero sirve para resaltar el espíritu del pueblo español, un espíritu fundamentado sobre todo en la religiosidad y la fe del catolicismo popular que, con sus “sublimes verdades” y “tesoros”, promete la regeneración moral de la Europa moderna.

II. El “otro” protestante en *Luisa de Bustamante, o La huérfana española en Inglaterra* de José María Blanco y Crespo

Introducción

En su monumental *Historia de los heterodoxos españoles*, Marcelino Menéndez Pelayo le dedica treinta y cuatro páginas a la figura de José María Blanco y Crespo (1775-1841), “el único español del siglo XIX que, habiendo salido de las vías católicas, ha alcanzado la notoriedad y fama fuera de su tierra natal; el único que ha influido, si bien desastrosamente, en el movimiento religioso de Europa; el único que logra en las sectas disidentes renombre de teólogo y exegeta [...]” (547). Según el defensor de la ortodoxia, el expatriado español, además de ser prosista original y poeta de no poco talento, era un espíritu contradictorio, inquieto y atormentado—un barco que navegaba sin piloto en una tempestad. Subrayando su supuesto carácter variado, lo describe así:

Católico primero, enciclopedista después, luego partidario de la Iglesia Anglicana y a la postre unitario y apenas cristiano [...] ya *tory* y enemigo jurado de la emancipación de los católicos, ya *whig* radicalísimo y defensor de la más íntegra libertad religiosa, ya amigo, ya enemigo de la causa de los irlandeses, ya servidor de la Iglesia Anglicana, ya autor de las más vehementes diatribas contra ella; ora al servicio de Channing, ora protegido por lord Holland, ora aliado con Whatel [*sic*] y ora en intimidad con Newmann y los *puseístas*, ora

ayudando al Dr. Channing en la reorganización de *unitarismo* o *protestantismo liberal* moderno. (547-48)¹

¿A qué se debe la conversión de Blanco y su autoexilio? Al “influjo mujeriego” en la vida del ex canónigo, responde Menéndez con su repetida máxima: “¡Que siempre han de andar faldas de por medio en este negocio de herejías!” (557). Según el perseguidor de los heterodoxos, Blanco decide emigrar y hacerse protestante para darles nombre y consideración a varios hijos ilegítimos que tiene, agregando que “para él, incrédulo en aquella fecha, lo mismo pesaba una religión que otra, ni había más ley que la inmediata conveniencia” (558).²

En su extensa introducción a la *Obra inglesa de Blanco White* (1972), el novelista y crítico literario Juan Goytisolo opina que el expatriado español sigue siendo víctima de los criterios y opiniones expresados por Menéndez Pelayo durante los años de la Restauración decimonónica.³ Observa que perdura una “vieja represalia nacional del silencio” en el caso del ex canónigo sevillano, y que se niegan la

¹. En su *Historia y juicio crítico de la escuela poética sevillana en los siglos XVIII y XIX* (1876), Ángel Lasso de la Vega ofrece una valoración parecida. El “súbito cambio” de Blanco es resultado de “la perturbación de espíritu, agitado de violentas y exaltadas pasiones en supremos instantes de la existencia, los extravíos del fanatismo” (135). Al examinar la poesía de su juventud, agrega que “no nos incumbe juzgar al hombre envuelto en el torbellino de las tempestades políticas, ni al sacerdote fervoroso y creyente, más tarde dominado por la duda, tristemente influido por las doctrinas recién llegadas de un país vecino, y lanzado a los abismos de la incredulidad” (135).

². En su *Obra inglesa de Blanco White* (1972), Goytisolo nota que la acusación de Menéndez Pelayo es completamente falsa. En 1809, le nace un hijo, Fernando, de su relación en Madrid con Magdalena Eguaya, pero Blanco no se entera de la existencia del niño hasta 1812, cuando ya reside en Inglaterra. Al saberlo, Blanco reconoce al hijo y lo lleva allí. Magdalena muere en 1816.

³. La obra de Goytisolo se fundamenta en la reivindicación de Blanco White que inicia Vicente Llorens en libros como *Antología de obras en español* (Barcelona: Editorial Labor, 1971) y *Liberales y románticos: Una emigración española en Inglaterra (1823-34)* (Madrid: Castalia, 1979). En los años posteriores a la publicación de la obra de Goytisolo, se observa un creciente interés en la figura de Blanco White.

reedición de sus libros en su país natal y su traducción al español (16).⁴ Las convicciones religiosas de Blanco y sus opiniones a favor de la independencia de los países hispanoamericanos dieron lugar a una leyenda negra que relega al hereje y traidor al olvido literario entre sus compatriotas.⁵ Además de seguir “viviendo [...] de las dudosas rentas del señor Menéndez” (15), los historiadores y ensayistas españoles, según Goytisolo, lo ignoran porque “Blanco no sirve gran cosa para los que alimentan el mito hispánico y viven de la cómoda profesión de españolear” (33).

Al examinar la representación del “otro” protestante durante y después del Bienio Liberal (1854-56), es notable que dos textos del expatriado Blanco circulen en la península casi veinte años después de su muerte. El primero es *Preservativo contra Roma* (1856), una traducción de *The Poor Man's Preservative against Popery* (1825), publicado en Londres poco más de tres décadas antes.⁶ La versión en español se publica en la imprenta de Tomas Constable, el impresor de cámara de la reina, en Edimburgo, Escocia, con fondos de la recién fundada Sociedad Evangelística

⁴. Goytisolo agrega: “el lector de lengua española recibe ésta a través de un filtro purificador destinado a retener toda la escoria susceptible de contaminar los muy puros raudales de la ortodoxia hispana [...] sus eventuales lectores no han podido arrancarle de la casilla en que lo encerrara el conocido celo apostólico del polígrafo montañés” (16).

⁵. En 1921, Mario Méndez Bejarano ofrece una valoración parecida en *Vida y obras de D. José María Blanco y Crespo* (1921): “todos han cooperado a la execración o al olvido de su nombre [...] los católicos, porque renunció al estado eclesiástico; los protestantes, porque los pulverizó con el acero de su crítica; los deístas, porque no renunció de apellidarse cristiano; los franceses, porque fue el único de la brillante pléyade literaria que combatió de frente su invasión en España; los ingleses, por boca de Gladstone, porque socavó los cimientos de su Iglesia Nacional; los españoles, porque combatió a la Junta Central, al espíritu francés infiltrado en las Cortes de Cádiz, alzó luego su voz en defensa de las colonias y, puesto en el último extremo, antes prefirió verlas independencias que esclavas [...]. Tantos odios convergentes han casi borrado de nuestra historia el rastro de una de las más acentuadas personalidades e inteligentes figuras de su tiempo, superior a muchos prosaicos versificadores y medianos prosistas que usurpan su lugar en el panteón de nuestras glorias” (9).

⁶. Según Menéndez Pelayo, aparece una reedición en 1868 con un título menos polémico: *La verdad descubierta por un español*. En inglés, existen muchas ediciones del texto.

Española. El texto dogmático se divide en cuatro diálogos titulados: a) “Tiranía religiosa;” b) “La autoridad – la Biblia, no el Papa;” c) “Las innovaciones de Roma: Tradición, transustanciación, purgatorio, indulgencias, confesión al sacerdote, veneración de reliquias, imágenes, falsos milagros;” y d) “Verdadero carácter de Roma: Vanas supersticiones y mortificaciones; imposturas; fabulas del Breviario; poca importancia dada a la expiación de Cristo; doctrina que declara justo al hombre en parte por causa de sus obras; el celibato y sus efectos; persecución, una parte esencial de la fe Católica Romana”.

En las palabras preliminares, se presenta la obra como arma para el avance del “verdadero” cristianismo en la península ibérica a la luz de la apertura religiosa que experimenta el país durante el Bienio Liberal. Vale la pena incluir la cita completa con fecha de febrero 1856:

Ya que, gracias a la Divina Providencia, ha penetrado la luz del Evangelio en España; ya que circula allí libremente la palabra divina revelada a los Profetas y a los Apóstoles; ya, en fin, que se está desmoronando en aquella nación el usurpado poder con que, por espacio de tantos siglos, han estado oprimiéndola el error, la impostura y el fanatismo, conviene promover por todos los medios posibles esta saludable tendencia, y no omitir diligencia ni sacrificio para que los españoles conozcan la naturaleza del verdadero Cristianismo, y dejen de ser, como lo han sido hasta ahora, instrumentos y víctimas de una

autoridad que ha osado falsificar la palabra divina, y viciar y prostituir la gran obra de la Redención.

Con este objeto se publica ahora en Castellano el *Preserativo* [sic] *contra Roma*, en cuyas páginas se ha procurado concretar y poner al alcance de todas las inteligencias, una serie de argumentos tan claros, y sencillos, como vigorosos e irrefutables, en que se pulverizan los sofismos y se descubren las arterias de aquel inmenso foco de corrupción, inmoralidad y espiritual despotismo.

Esta obra se encomienda a todos los que busquen la verdad; a todos los que ansiosos por la salvación de sus almas, acudan a las Escrituras como la fuente de donde únicamente puede emanar, incontaminada y pura, tal como se dignó comunicarla a los hombres del Padre de las misericordias (sin paginación).⁷

Aunque estas palabras introductorias no son de Blanco, reflejan el espíritu de la obra original, escrito en una etapa de polémica anticatólica del mismo autor.

Notablemente, con la publicación de *Observations on Heresy and Orthodoxy*, el ex clérigo ya rechaza el dogmatismo y las pretensiones de ortodoxia de cualquier religión, sea católica o protestante. Aunque no retracta sus críticas del catolicismo, Blanco deja a un lado el tono belicoso de su discurso anterior y critica la certidumbre

⁷. El texto no incluye el nombre del autor, ni del traductor. La obra se publica en inglés con el título *The Poor Man's Preservative against Popery: Addressed to the Lower Classes of Great Britain and Ireland*.

religiosa de cualquier credo, incluyendo la de los protestantes ingleses que pretenden ser representantes de la “verdad” y cuyo fanatismo se fundamenta en la autoridad de la Biblia. En la última década de su vida, Blanco dirige su crítica a lo que él identifica como la “plaga común del mundo cristiano”: “el deseo de encontrar una fuente de verdad irrefutable; en otra palabra, la ortodoxia” (traducción mía, 1839, x). En su diario de enero del 1840, respondiendo a una petición de publicar una nueva versión del *Preservativo contra Roma*, manifiesta su cambio de opinión:

I feel very inclined to recast that work into, *The Plain Man's Preservative against both Roman and Protestant Popery*. My little work, as far as it goes, is as correct as I can make it; but my views were very limited when I wrote it...I was still in the fetters of the Church of England...I should not like to die, leaving many parts of that work unrecalled or unexplained. Whatever relates to Romanism requires no correction or explanation; but the work makes extravagant admissions in regard to Priesthoods, Miracles, the Bible, etc. (1845, 164)

Irónicamente, los misioneros protestantes de los años cincuenta ignoran el desarrollo del pensamiento de Blanco, y traducen y circulan su obra dogmática en España, utilizándola como instrumento en sus campañas contra la iglesia católica y para promover la ortodoxia protestante.

En la misma época, aparece otra obra en prosa de Blanco White: una novela inacabada titulada *Luisa Bustamante, o La huérfana española en Inglaterra*. Se

publica por entregas por primera vez en 1859 en distintos números del quinto volumen de la *Revista de Ciencias, Literatura y Artes*.⁸ Esta revista, publicada en Sevilla entre 1855 y 1860, era conocida en su día por la calidad de los colaboradores y sus contribuciones. En su primer número, se expresa el deseo de evitar las “malas pasiones”, los “bastardos intereses” y el “exclusivismo”, y difundir útiles conocimientos, “ignoradas preciosidades indígenas” y joyas de destacados literatos andaluces. Fernán Caballero, amigo de los fundadores Manuel Cañete y José Fernández Espino, contribuye frecuentemente en la revista.⁹ En contraste con las obras de Caballero, la novela del liberal Blanco, escrita hacia 1840, representa una postura ideológica distinta. ¿Por qué se publica el texto de un exiliado liberal apóstata? ¿Será por su representación negativa del “otro” protestante? Quizás sea evidencia que la leyenda negra asociada con Blanco se desarrolla más tarde con la pluma del Menéndez Pelayo.

En su *Historia y juicio crítico de la escuela poética sevillana en los siglos XVII y XIX* (1876), Ángel Lasso de la Vega nota que Blanco, poco antes de su muerte en 1841, escribe “en el idioma con que cultivó la poesía en su primera juventud, una novela con el título de *Luisa Bustamante o La huérfana española en Inglaterra*, que ha sido publicada en el Tomo V de la excelente *Revista de Ciencias, Literatura y Artes*, que se daba a luz en Sevilla en los años 1855 al 1860” (136). Agrega que un

⁸. La revista se publica en Sevilla entre 1855 y 1860 en la Imprenta Librería Española y Extranjera. La versión consultada es la edición de Ignacio Prat (1975).

⁹. Cañete es defensor de la ortodoxia católica monárquica. Fernández Espino, autor de *Estudios de literatura y de crítica* (1860), es prologuista de Fernán Caballero. En 1855, la novelista escribe un diálogo para celebrar el inicio de la revista e incluye, por entregas, un cuadro de costumbres, *Tres almas de Dios*.

año antes se habían publicado en la misma revista dos poemas de Blanco escritos en español poco antes de su muerte: la silva “¡Oh Dios, y qué soy yo! Punto invisible” (1839) y la oda “La voluntariedad y el deseo resignado” (1840).

En la introducción a la novela, el expatriado explica su deseo de escribir una obra para los lectores españoles, a pesar de sentirse inseguro al escribir en su lengua nativa después de treinta años fuera del país. Observa que en su vejez experimenta el constante recuerdo de imágenes y memorias de su juventud, notando que hasta en los sueños se mezclan el castellano y el inglés. Siente un “vivo deseo” de dejarles a sus compatriotas una “obrita” que entretenga y que sea de provecho.

Para el presente estudio, la obra de Blanco es valiosa porque presenta personajes protestantes y trata temas relacionados con la intolerancia religiosa. Aunque escrita en una época anterior, no circula en España hasta el periodo estudiado. Son temas que se encuentran en las obras de Fernán Caballero, pero desde una postura ideológica y estética muy distinta. También, como veremos en nuestro análisis de Galdós, el personaje protestante creado por el novelista canario en su novela *Rosalía* comparte muchos rasgos con el narrador de *Luisa de Bustamante* y el mismo Blanco White. Antes de explorar el retrato que hace del “otro” protestante y la función que sirve en la novela, mencionamos algunos datos biográficos del mismo autor para contextualizar la obra.

José María Blanco y Crespo, hijo del comerciante irlandés Guillermo Blanco (William White) y de la andaluza María Gertrudis Crespo y Nevé, nace en Sevilla en 1775. Después de cursar estudios con los dominicos y en la Universidad de Sevilla,

inicia una carrera eclesiástica.¹⁰ A pesar de serias dudas religiosas, en 1801 llega a ser presbítero y magistral de la Real Capilla de San Fernando, pero deja el puesto en 1805 para trabajar en el Instituto Pestalozziano de Madrid. Después de la invasión francesa, vuelve a Sevilla donde colabora con el *Seminario Patriótico*. Por su crítica a la Junta Suprema de España, llega a ser persona *non grata*, y se autoexilia a Inglaterra en 1810, ya habiendo salido de la Iglesia Católica.

Al llegar a Londres, vive bajo la protección del político Whig e hispanista Lord Holland (Henry Vassar-Fox) y desempeña el papel de tutor de los hijos de éste. Además trabaja como editor de *El Español* (1810-1814), una revista que critica el gobierno español y aboga por la independencia de los países hispanoamericanos. En esta época, Blanco se vuelve a la fe cristiana. En *Preservativo contra Roma*, describe su primera experiencia en una iglesia protestante, a que entra por curiosidad:

[...] en el curso de los oficios observé la hermosa sencillez y el sentimiento caloroso, si es lícito decirlo, que dominaban en aquella solemnidad, mi corazón que, por espacio de diez años había parecido muerto a todo impulso religioso, no pudo menos de mostrarse dispuesto a revivir, como un árbol deshojado, cuando lo olean las primeras brisas suaves de la primavera. Dios evitó que quedase convertido en un tronco muerto. No daba aun señas de vida: pero la savia estaba subiendo de la raíz. Así lo percibí en mí, al considerar la impresión que me hizo el himno que se cantaba aquella mañana,

¹⁰. Junto con sus amigos Alberto Lista y Manuel María de Arjona, funda la Academia de Letras Humanas de Sevilla.

‘Cuando de tus bondades, oh Dios mío, / La inmensa multitud
contempla el alma, / Atónito a su vista me confundo / En amor, en
respeto y alabanza.’ Los sentimientos expresados en este hermoso
himno penetraron mi corazón, como la primera lluvia que refresca una
tierra sedienta. Avergonzábame de mí mismo al considerar cuan largo
tiempo había vivido en impío olvido de Dios, padre y sostenedor de mi
vida y de mi ser, y la conciencia de mi ingratitude arrancaba profusas
lágrimas de mis ojos. Cuando salí de la iglesia era ya otro hombre: mas
no tenía verdadera fe en Cristo. (9)¹¹

Su conversión ocurre en 1812, después de superar varias dudas y crisis de fe, y llega a ser ordenado como ministro anglicano en 1814 aunque nunca ejerce el ministerio. En la siguiente década, trabaja en varios proyectos literarios, incluyendo revisiones de varias traducciones bíblicas para la *Sociedad Bíblica Británica y Extranjera* en colaboración con el venezolano Andrés Bello.¹² Escribe *Preparatory Observations on the Study of Religion, by a Clergyman* (1817) y traduce la liturgia anglicana y, ante la insistencia del prominente parlamentario evangélico William Wilberforce, traduce también la *Evidencia de la religión cristiana* de William Paley. Participa en las

¹¹. La descripción del “sentimiento caloroso” de la liturgia y de “los sentimientos expresados” en el “hermoso himno” que entonan contrasta con el estereotipo común de la frialdad del culto protestante. Termina Blanco con “profundas lágrimas” en los ojos.

¹². En 1817 y 1821, respectivamente, revisa la traducción del Nuevo Testamento de Reina Valera, la versión protestante principal, y la traducción española de la Vulgata hecho por Padre Felipe Scío. Para la colaboración de Andrés Bello, ver *Andrés Bello: La pasión por el orden* (2007) de Iván Jaksic, pp. 95-96. Para explorar la amistad entre Blanco y Bello, ver *Cartas a Bello en Londres: 1910-1920* de Sergio Fernández Larraín.

controversias religiosas de la época, incluyendo las pugnas entre la Iglesia Anglicana —la iglesia del estado inglés— y la Iglesia Católica, que se ven polarizadas por acontecimientos políticos en Irlanda con una población católica mayoritaria. Escribe varias obras en contra de la Iglesia Católica, incluyendo *Practical and Internal Evidence against Catholicism* (1825) y la ya mencionada *The Poor Man's Preservative against Popery* (1825).¹³

Además de obras de índole religiosa, escribe sus *Letters from Spain*, publicadas en un solo volumen en 1822 y cuyo valor literario reconocen sus detractores. “Nunca, antes de las novelas de Fernán Caballero”, escribe Menéndez Pelayo, “han sido pintadas las costumbres andaluzas con tanta frescura y tanto calor, con tal mezcla de ingenuidad popular y de delicadeza aristocrática” (564). Es editor de la revista *Variedades o Mensajero de Londres* (1822-25) y escribe ensayos literarios.

Después de recibir una maestría de la Universidad de Oxford, se traslada allí en 1826 donde establece amistades en Oriel College con figuras importantes de la Iglesia Anglicana, incluyendo a John Henry Newman y a dos liberales destacados: Thomas Arnold y Richard Whately.¹⁴ Durante este periodo, lamenta la retórica

¹³. El primer libro es una respuesta a *Book of the Roman Catholic Church* del irlandés Charles Butler.

¹⁴. Newman, quien se convierte al catolicismo en 1845, es la figura clave del “Movimiento de Oxford” que busca que la Iglesia Anglicana vuelva a sus raíces católicas. En una carta de 1827, escribe Newman: “Blanco White se ha unido a nuestro grupo en la sala de profesores. Es hombre leído, ardiente, ingenioso, de buen corazón, sencillo de mente y piadoso. Me cae muy bien” (61) Después de la publicación de *Observations on Heresy and Orthodoxy* en 1835, Newman lo critica: “Pero el socialismo no es nuevo para él, y entrar en raptó ahora con algo que conoce hace 17 años parece demencia” (100). Ver John Henry Newman, *Suyo con afecto: Autobiografía epistolar* (2002) Arnold y

religiosa intolerante que en 1859 se produce en torno a los debates sobre la “Ley de emancipación católica”. En 1832, ya persuadido por la teología liberal y moderna, Blanco acompaña a Whately a Irlanda cuando éste es nombrado obispo de Dublín. Durante su residencia de tres años allí, escribe “The Law of Anti-Religious Libel Reconsidered” y *Second Travels of an Irish Gentleman in Search of a Religion* (1833), una respuesta al libro de Tomas Moore, *Travels of an Irish Gentleman in Search of a Religion*.¹⁵ Con esta última publicación, da evidencia de su desilusión con las iglesias establecidas, tanto la católica como la anglicana. En 1835, Blanco se traslada a Liverpool, donde deja la Iglesia Anglicana para unirse al unitarismo. En los años finales de su vida, escribe *Observations on Heresy and Orthodoxy* (1835), su autobiografía *The Life of Rev. J.M. Blanco White*, publicada póstumamente en 1845, y su primera novela en español *Luisa de Bustamante, o La huérfana española en Inglaterra*.¹⁶ Muere en Liverpool el 20 de mayo de 1841.

Luisa de Bustamante, o La huérfana española en Inglaterra

En 1859, tres años después del fracaso del Bienio Liberal, se publica en España la novela incompleta de Blanco White.¹⁷ En octubre del 1839, se hace mención de la

Whately son representantes del partido “ancha” (broad) de la Iglesia Anglicana y comparten la teología liberal y moderna de Blanco.

¹⁵. 2 tomos. Dublin: Richard Milliken and Son, 1833.

¹⁶. Algunos críticos argumentan que Blanco escribe la novela *Vargas*. Ver el artículo “*Vargas, novela española de Blanco White*” de Rubén Benítez.

¹⁷. En julio de 1839, Blanco White ofrece un bosquejo de una novela que no tiene ninguna relación con *Luisa de Bustamante*. Se llama *The Secret Diary of a Spanish Inquisitor, or Religious aberration*. Un inquisidor llega a dudar de las religiones dogmáticas y se vuelve deísta. Se enamora de una judía

obra en su diario: “Having within the last ten days felt an irresistible impulse to write in Spanish (it was occasioned by the very unexpected visit of my cousin Luke Beck, who strangely reminds me of my youth), I wrote yesterday morning two Spanish seguidillas in connection with the character of a Spanish girl I want to draw up in a Spanish Tale. With a voice like Malibrán,¹⁸ she has a noble spirit and will not condescend to sing amorous ditties” (1845, 108). En noviembre del mismo año, escribe en su diario: “continued some Spanish verse which I began yesterday. Read to Mary Anne a small portion of my Spanish novel” (1845, 111). El 28 de noviembre de 1840, seis meses antes de su muerte, Blanco menciona que durante una visita de Clemente de Zulueta ellos hablan “a great deal about my Spanish fragments, which I believe he intends to conclude according to my verbal sketch” (222).¹⁹ Como explica el autor en su introducción, lo anima el deseo de escribir en su lengua materna y dejarles una obra a sus compatriotas. En las primeras líneas le recuerda al lector que lleva treinta años fuera de su país, y por lo tanto tiene “poca confianza” en escribir en

joven y huye con ella antes de convertirse en víctima de un “cristianismo” intolerante. Para la descripción, ver la *The Life of the Rev. Joseph Blanco White; written by himself; with portions of his correspondence* (1845) que edita John Hamilton Thom.

¹⁸. Hija del cantante sevillano desterrado, Manuel García (1775-1832), María Malibrán es cantante de ópera famosísima que se muere en Manchester en 1836 a la edad de 28 años.

¹⁹. Clemente de Zulueta hace la primera traducción del soneto famoso de Blanco: “Night and Death”. El empresario gaditano reside en Londres y forma parte de la empresa Zulueta & Company hasta 1835. (La empresa participa en la economía esclavista de Cuba, y quizás por eso renuncie Clemente.) Blanco hace referencia a una traducción al español que Zulueta hace del *Discourse on the Evidence of Christianity* del unitario Channing. Parece que Zulueta no concluye la novela de Blanco. Zulueta escribe un artículo titulado “Economía política y estadística” que se publica en la *Revista Andaluza* en 1842, Tomo IV, 404-36.

español.²⁰ Nota que la vejez lo lleva a recordar su terruño, y hasta vuelve a soñar en su lengua materna. Desea “dejar siquiera una obrita a España en que sus hijos hallasen tal cual entretenimiento unido con algún provecho” (*Luisa de Bustamante* 26).

En la novela, el narrador —un emigrado español y residente de muchos años en Londres— relata la historia de Luisa, la hija única de una pareja de exiliados españoles. Llega a conocerla cuando ésta vive con sus padres en circunstancias de extrema pobreza en un barrio marginal de la capital inglesa. Su padre, Miguel de Bustamante, es un hombre preparado y de rango en Valladolid que sufre el destierro por supuestas tendencias francesas. Defraudada de sus posesiones por los engaños de un inglés y un compatriota sevillano, la familia sobrevive sólo por la caridad de Miss Christian, una viuda de la clase media e integrante de una sociedad de benevolencia, y de su amigo el Doctor Powell. Reclutado por los ingleses como intérprete, el narrador ayuda con el cuidado de la familia desgraciada y luego en el entierro de Miguel y de su esposa Mariana cuando ambos mueren de tisis. Los dos ingleses, ejemplos de la benevolencia desinteresada, y el narrador se encargan de cuidar a la joven de catorce años y buscarle un hogar idóneo. En el ambiente de Londres, temen los peligros que

²⁰. En *The Life of the Rev. Joseph Blanco White*, Thom incluye una entrada del diario de Blanco de julio del 1818: “I have always felt a strong reluctance to everything that will oblige me to write in Spanish. It arises from pure vanity and conceit, and it is nothing but the fear of corrupting my English by reviving the now almost lost habits of thinking in my native language” (353). En la obra editada, Blanco habla de la pérdida de su idioma materno varias veces, notando que el “long disuse of my native language...rendered it...almost useless for writing and conversation” (174). Agrega: “Firm as I have been [...] in my resolution of never returning to Spain, the only loss, which experience would make me dread if I could, a second time, live over the past, would be that of the native language” (175).

enfrentarán una huérfana adolescente, de belleza llamativa, intelecto vivo, habilidades artísticas —es poeta y músico— y dones atractivos.

Al buscar medios de emplearla, y a instancia de Miss Christian, los tres consideran colocar a Luisa como aya de una familia protestante, los Chub. En un encuentro gracioso, se revelan la hipocresía y la intolerancia de la familia “evangélica”, y el carácter moral dudoso del clérigo que ejerce una autoridad desmesurada sobre ella. Finalmente, los tres protectores logran ubicar a Luisa como asistente de la esposa de un coronel, y ella se embarca con sus nuevos patrones hacia Calcuta. Al comienzo del largo viaje, a doscientas millas de la costa inglesa, el barco en que viajan, el *Madrás*, naufraga debido a un incendio.²¹ Luisa se salva, gracias a la intervención de un enamorado soldado irlandés y vuelve a Londres para vivir con el Doctor Powell y su hermana. Antes de terminar la novela, de forma abrupta, se presenta a Lord Ford, un esposo mujeriego y padre de familia que el lector presiente llegará a ser un peligro para la española.

En la novela inacabada de Blanco, surgen distintos temas: la intolerancia religiosa, el papel de la razón en la religión, la religión y el nacionalismo, la caridad y el destierro. También aparecen varios personajes protestantes. ¿Qué función tienen ellos en el texto? ¿Cómo contribuyen a avanzar algunas ideas del autor? ¿Qué relación establece el texto con los “otros” protestantes? ¿Por qué se decide publicar la novela en España? Para contestar estas preguntas, examinamos primero la entrevista que la protagonista, Miss Christian, y el narrador tienen con la familia Chub.

²¹. En una nota a pie de página, Blanco explica que los sucesos principales de la narración son verdaderos; el *Madrás* es el *Kent* que naufraga en el golfo de Vizcaya en marzo de 1825.

Una familia protestante evangélica

En el segundo capítulo, el narrador explica que Miss Christian, ignorando el buen juicio, sugiere que se coloque a Luisa como aya en la casa de una de las familias “religiosas o evangélicas” que conoce. Según ella, la joven podría esperar una “vida tranquila” y evitar “todo peligro moral” viviendo con la familia Chub, dado que es muy “devota” y casi todos sus amigos son “clérigos de la misma clase, dados a la mística” (60). Ella prevé solo una posible dificultad con estos protestantes “vigorosos”: el catolicismo de Luisa. Su intolerancia hacia la iglesia de Roma es inequívoca y robusta.

Después de informarle al lector de la idea de Miss Christian, el narrador ofrece sus opiniones de este grupo religioso. Disimulando su evidente desagrado con muestras de una actitud abierta, observa que no se opone a la sugerencia de su amiga a pesar de sus dudas, “supuesto que, aunque existía mucha hipocresía bajo esta capa de santidad, también se hallan entre esta clase personas sinceras y honradas, llenas, no hay duda, de preocupaciones que hacen que su trata sea difícil y no muy agradable, pero que al mismo tiempo merecen la estimación de las gentes de bien” (60). A pesar de su intento de evitar prejuicios, su opinión es indudable: este grupo religioso, por lo general, peca de hipocresía y tratar con ellos es difícil y desagradable.

Antes de describir el encuentro, agrega una “pintura general” de estos protestantes, una “clase numerosa” cuyos miembros llevan el nombre de “evangélicos” y “santos”. En su descripción, no oculta su evaluación negativa de ellos, subrayando varias características censurables. Primero, los miembros del grupo

presumen de una experiencia de conversión que los lleva a un estado espiritual de mayor profundidad y un trato más íntimo con Dios. Pueden señalar el día y la hora de esta experiencia, un “nuevo nacimiento” que el narrador describe así: el “parturiente” experimenta “mortales congojas” por el estado de su alma, llegando a una desesperación inconsolable por verse a sí mismo como víctima inminente del infierno y ya en las garras de Satanás. Pero en un instante la Gracia divina, “un rayo de luz invisible, le penetra el alma, y en un instante se siente libre de todo pecado, seguro del cielo y tan inocente como el infante recién bautizado” (61). Según el narrador, estos protestantes, orgullosos de su estado espiritual y de sus experiencias, se creen superiores a los demás.

Segundo, el narrador critica el “entusiasmo” religioso de estos protestantes, opinando que el sentimiento religioso asociado con su experiencia de conversión es una “ilusión” y como “todo género de entusiasmo religioso” tiene su origen en “una imaginación vehemente, un juicio débil y una predisposición natural a creer lo que halaga el amor propio” (61). Contrariamente a una religión fundamentada en la razón, esta clase de protestantismo se basa en los sentimientos y las emociones, ignorando la razón.

Tercero, el narrador cuestiona los motivos de los conversos evangélicos. Según él, muchos adeptos se convierten porque pertenecer a tal grupo les trae muchas ventajas materiales. Para personas con pocos recursos, hacerse evangélico es un medio para adquirir beneficios. Nota, por ejemplo, que hay mujeres poco atractivas que recurren al “Evangelismo” porque adherirse al grupo les permite relacionarse con

familias de “buena condición y pasta” al afiliarse a grupos como “la Sociedad Bíblica (asociación riquísima que imprime una infinidad de Biblias en todas las lenguas, pero que pocos leen) o para otros objetos más o menos benéficos” (62). Para los comerciantes, convertirse les ayuda recibir un trato preferencial de los “santos adinerados”.

Anticipando la crítica que de Blanco haría Menéndez Pelayo cuatro décadas más tarde, el narrador sugiere que los intereses sexuales influyen en estos grupos.²² Por ejemplo, durante las reuniones de “Fe y Biblia”, indica que hay “santísimos cortejos y enamoramientos evangélicos” (62).²³ Además, observa que los clérigos evangélicos siempre pescan a las mujeres más bonitas y acaudaladas de los miembros, mezclando su celo religioso con inclinaciones carnales.

Finalmente, el narrador subraya la intolerancia religiosa del grupo y la injerencia de sus ideas religiosas en su participación política. Según él, los evangélicos son “serviles” en la política, apoyando ingenuamente el partido político que promete convertir sus ideas religiosas en leyes nacionales. En una nota a pie de página, Blanco ofrece un ejemplo de una de las “más notables manías” de estos “esfuerzos tiránicos”: el de “obligar a todos a observar el domingo [...] con todo el rigor de la ley judaica” (62-63).²⁴ Para ellos, “toda diversión es pecaminosa el

²². Menéndez Pelayo opina que la apostasía de Blanco tiene origen en las debilidades de la carne.

²³. Plat nota una alternativa textual, “Té y Biblia”, que parece ser la correcta.

²⁴. Charles Dickens también critica los mismos sabatistas, Ver su artículo “Sunday Under Three Heads” (1836).

domingo” y pretenden obligar a todos a ir a la iglesia por la mañana y por la tarde de ese día.

Después de esta presentación nada positiva de los protestantes evangélicos, el narrador describe la visita que hacen él, Luisa y la señora Christian a la familia Chub. La primera cosa notable es la descripción de los personajes. En una época en la cual se asocia la fisionomía con el carácter de una persona, no es accidental que los de la familia Chub —el apellido mismo sugiere obesidad— son personas poco atractivas: “pequeños de estatura, de facciones vulgares y de modales poco superiores a los de los criados que empleaban” (64).²⁵ Como su marido, la esposa Chub es una “albondigada persona”, compuesta de una “enorme masa de carne”. El reverendo Ezequial Paunch —“Panza” en española nota el narrador— también es una figura corpulenta que se compara con un cerdo para subrayar su gordura y su rol de bufón. Sólo por sus nombres y su apariencia física, se avisa que estos protestantes evangélicos son figuras de burla que no hay que tomar en serio.

Después, el narrador informa que el padre Chub se hizo rico como corredor de fondos, participando exitosamente en la especulación financiera tan común en la época. Según él, tal empleo lleva a resultados morales malísimos, observando que “el deseo de ganancias cegó a muchos que, a no ser por esta tentación, hubieran pasado la vida sin tacha, de modo que inventaban y manejaban los medios más fraudulentos de

²⁵. El hecho de que empleen criados sugiere que la familia burguesa tiene dinero, fruto —veremos— de la especulación financiera común en la época.

hacer bajar y subir los precios de los fondos” (64).²⁶ Considerando su afición a la santidad, tal dato subraya la hipocresía de la familia. La esposa, de clase baja y sin preparación, se cree importante por su nuevo estado financiero y religioso, intenta imitar a la gente de moda, y tiene un orgullo “grosero”. Las tres hijas comparten los defectos de sus padres, y el menor y favorito, Benjamín, es “un pequeño bruto, glotón, malicioso, ingobernable e incapaz de aprender cosa alguna” (64). Enjuiciando a la familia, el narrador nota que es difícil creer que en un pueblo tan adelantado “se encuentre la estupidez, la estólida vanidad, el grosero egoísmo que forman el carácter de ciertas gentes” (63). Así dibuja a la familia evangélica.

Esta “preciosa” familia —notase el sarcasmo del narrador— es “gobernada” por el reverendo Ezquiél Paunch, un “santo de calibre” cuyo apellido corresponde a su corpulencia. Según el narrador, el clérigo ejerce un control desmesurado sobre la familia. De hecho, se le invita al encuentro con Luisa porque su opinión es fundamental en la elección de una institutriz. Señalada la influencia que mantiene sobre ellos, observa el narrador: “Él solo podría sosegar la conciencia del padre y de la madre y aun de las niñas en cuanto a si sería pecado o no tener un aya católica” (66). Irónicamente, el narrador observa y critica entre los evangélicos, el mismo mal que había denunciado en la Iglesia católica en sus obras polémicas anteriores: el control del clero sobre la conciencia de los fieles.

Irónicamente, el pastor, el “director” de la familia, es una persona juguetona que ignora su “grandeza profesional” y se complace en ser el gracioso de la familia.

²⁶. En *Rosalía* de Galdós, la bolsa de Madrid juega un papel importante en el desenlace de la historia.

Además, su comportamiento sugiere que es una persona de moralidad cuestionable. El narrador lo compara con los frailes coristas de España que antes visitaban las casas donde vivían muchas jóvenes, levantando las faldas del hábito hasta media pierna y cantándoles coplitas con ojeadas y ademanes. Observa que el clérigo evangélico tiene ojos para la señorita Rollikens, señalando que el supuestamente “sabio y prudente” reverendo le da aprobación para que la joven lleve ropa indiscreta. Al final de la escena, el narrador pregunta si el reverendo todavía tiene intenciones de convertir a Luisita o si va a “dedicarse enteramente a Miss Rollikens haciéndola subir hasta la perfección de la vía unitiva” (72).

En la conversación, se destaca la intolerancia de los evangélicos. Por ser católica, Luisa es blanco de su celo proselitista, pero a la vez representa un peligro para la familia. Al recibir a Luisa y al narrador en su casa, las hijas Chub demuestran la ignorancia que da origen a sus opiniones. Una hija, por ejemplo, cuestiona la nacionalidad del narrador porque no parece a los españoles dibujados en su libro de geografía. Preguntando por su trabuco, le expresa su preocupación a su madre: “¡Ay, mamá, si me matara este hombre con el cuchillo que dice el libro que todos los españoles llevan oculto!” (68). La madre, afirmando sus temores, indica que no se fiaría del narrador en España, pero “gracias a Dios, aquí tenemos un gobierno cristiano que castiga a malhechores” (68). Al asociar las mujeres el catolicismo con infieles, el narrador les pregunta si piensan que ha nacido entre turcos. Le responde la madre: “¡Oh, no, turcos no del todo, pero idólatras, que es lo mismo!” (68). Ellas consideran el catolicismo como religión no cristiana al igual que el Islam.

Cuando los evangélicos empiezan a discutir la identidad de los españoles, el narrador aprovecha para criticar un rasgo fundamental del protestantismo evangélico: su uso de la Biblia. El reverendo Paunch, después de admitir que los españoles no son “enteramente” turcos, señala que sí son descendientes de los gentiles que se establecieron en la península ibérica después del diluvio. Cuando la señora Christian les recuerda que los evangélicos ingleses también son descendientes de los gentiles, ellos responden con asombro, y el reverendo apela a la Biblia para darles la respuesta: “¡La Biblia, la Biblia [...] terminará toda disputa!” (68). Con un entendimiento limitado, buscan respuestas en la Biblia, interpretándola de tal manera que afirme sus prejuicios.

Nunca se resuelve la cuestión porque el hijo travieso tumba la mesa con el té y todo se vuelve un circo, revelando el carácter verdadero de los evangélicos. La señorita se desmaya en el sofá, y el reverendo acude a ayudarla. El padre, echando maldiciones, intenta atacar al hijo con un bastón. La madre Chub responde, gritándole a su marido: “¡Monstruo, caníbal, Holofernes, bruto! [...] ¡Antes te sacaré los ojos, salvaje, que no mereces tal hijo y en tenerlo creo que hay algún milagro!” (70). En el tumulto que sigue, el padre casi aplasta a su esposa y el reverendo pierde su peluca.

Al volver la calma, los evangélicos dan explicaciones a las asombradas visitas. La madre, espiritualizando lo acontecido, les dice: “Me avergüenzo de que Uds. hayan visto cómo el pecado puede tomar por sorpresa que aún en los que están confirmados en gracia como nosotros” (71). El reverendo, revelando su ridiculez, agrega: “[...] el pecado nos puede perturbar por algunos instantes, pero es imposible

que nos domine y avasalle. Los que tienen fe verdadera como nosotros no pueden pecar. Tengamos compasión de los verdaderos pecadores que nos oyen y tratemos de implorar al cielo en su favor” (71). Después, el reverendo se arrodilla y hace una “oración de repente”, que el narrador califica como “ejercicio espiritual en que lo miraban sus discípulos como sin igual y totalmente inspirado” (71). El narrador ofrece la siguiente descripción de la plegaria del clérigo protestante: “el Tartuffe inglés, con las manos cruzadas, ora cerrando los ojos, ora levantándolos al techo, ensartaba una fila interminable de frases sin sentido, a no ser cuando se proponía insultarnos con achaque de pedir a Dios por las almas perdidas de los incrédulos” (71). Las plegarias animadas de los protestantes no dejan de incluir insultos y juicios negativos de los católicos.

Luisa y sus guardianes llegan a la conclusión que ella no encontrará seguridad ni sosiego en casa de estos protestantes evangélicos. Irónicamente, la señora Chub les informa que de todos modos no están dispuestos a tenerla porque “echa fuego por los ojos” y, como seguramente esconde un puñal, sería un peligro para el “angelito” de su niño. Pero deseando aprovechar de tener a incrédulos en casa, emprende un trabajo proselitista:

Pero, supuesto que la Providencia ha traído a Uds. dos, que son idólatras, a esta casa en que habita la luz del cielo, les daré a Uds. media docena de trataditos contra la Ramera de Babilonia.²⁷ Es una

²⁷. La asociación del Papa con el anticristo e identificar a la Iglesia Católica con la Ramera de Babilonia que aparece en el libro de Apocalipsis es bastante común. Ver *Los dos tratados del Papa y de la misa escrito por Cipriano de Valera y por él publicado primero el a. 1588, luego el a. 1599: ahora fielmente reimpresos* (1851), 336.

obrita admirable que el Tract Society distribuye con mucha actividad, y espera que en pocos años no dejará un católico sobre el haz de la tierra. No se sonrían Uds.; si Uds. tuvieran experiencia del poder del Espíritu no dudarían del triunfo próximo que esperamos contra el Demonio, el Mundo y la Carne. Dios tenga misericordia de Uds. Me da pena de dejarlos ir por el camino que lleva al fuego eterno; pero los que no están predestinados no pueden ser salvos. (72-73)

Tal es el disgusto causado por los “solemnes majaderos” que el narrador les responde a los evangélicos: “Por fortuna [...] Dios no le ha pedido a Ud. parecer sobre este punto, y, a decir verdad, un consuelo nos queda, y es que, si Uds. dicen verdad, no nos encontraremos en la otra vida” (73).

En el texto, la crítica de los protestantes evangélicos es fuerte y directa. Son intolerantes e ignorantes, con un fanatismo que se basa en la pobre imaginación e ignora la razón. Permiten que los clérigos ejerzan un control sobre su conciencia. A la vez son hipócritas y su actitud espiritual no lleva a acciones moralmente superiores. Por lo tanto, reciben las mismas críticas del narrador que las de los católicos intolerantes de España en las obras de no ficción de Blanco. Como ya vimos, cuando escribe *Luisa de Bustamante*, Blanco expresa su deseo de modificar sus obras anteriores para que enjuicien el dogmatismo protestante igual que catolicismo.

La fe y la caridad

Al describir la religiosidad de los protestantes “evangélicos”, el narrador destaca la inautenticidad de su fe. Su fervor religioso no lleva a un comportamiento ejemplar.

Los padres de familia se afanan por las apariencias y el beneficio propio. El pastor tiene motivos carnales. Cuando se cae la tetera, las acciones de la familia revelan sus verdaderas virtudes morales. El padre maldice al hijo e intenta maltratarlo. La madre defiende al hijo malcriado, pegando al padre. La reacción es una parodia del comportamiento de los evangélicos. La religión es un medio para lograr sus fines egoístas. En la sociedad capitalista, es un medio para enriquecerse.

En la novela, el narrador yuxtapone el comportamiento egoísta de los Chub con las acciones de otros personajes. En contraste con los denominados “santos”, Miss Christian, el doctor Powell y el narrador español no manifiestan una religiosidad superficial y de apariencias, sino una que se expresa en obras caritativas y en cuidar a los que sufren. En la novela, se describen los esfuerzos realizados por Miss Christian entre los pobres de Londres, incluyendo los españoles exiliados que viven en la miseria. Durante su primera visita a los Bustamante, el narrador describe el trabajo que hacen ella y el doctor a favor de los “pobres vergonzantes” de Londres: “procurándoles cuanto alivios están al alcance [...] y, cuando falta el dinero, asistiéndoles por lo menos con su presencia y el consuelo que la simpatía verdadera sabe comunicar al corazón afligido” (34). Resalta el narrador que su beneficencia no distingue entre católicos y protestantes.

La señora, esto es “Miss Christian”, cuyo apellido es significativo, simboliza el verdadero cristianismo: una fe que se traduce en obras de caridad. A pesar de sus medios limitados, la viuda y madre de varios hijos dedica su tiempo a visitar a los pobres, un “humanísimo objeto” que comparte con otras señoras de la clase media.

Ella, junto con el doctor, procura ayudar a la familia española a pesar de ser extranjeros y de los prejuicios nacionales y religiosos. Los dos les dan de comer y ofrecen cuidados a sacrificio personal. Y notablemente, hacen lo que pueden para proteger a Luisa, sabiendo los peligros que enfrenta una joven pobre y huérfana. El narrador observa que la caridad lleva a resultados notables: “Quien quisiere saber qué cosa es la felicidad verdadera, búsquela no entre los que ríen sino entre los que lloran. El que quiera saber a qué fin se halla colocado entre los males inevitables de esta vida, procure emplearse en aliviarlos y pronto se hallará libre de la sensación de acusar a la Providencia” (46-47).

A causa de las acciones de los tres, el padre de Luisa reconoce la existencia de la virtud en las tres “almas generosas”, y en la inscripción en sus lápidas, los padres de Luisa advierten que “la humanidad inglesa no los dejó perecer sin alivio” (51). Notablemente, no se hace ninguna referencia a las creencias dogmáticas de Miss Christian, del doctor Powell o del narrador, ni se menciona su filiación religiosa. En la época en que escribe la novela, Blanco mismo rechaza las instituciones religiosas, abogando por una fe libre de dogma y estructuras que distinguen entre los de adentro y los de afuera.

En la novela, el narrador vuelve a destacar el tema de la caridad como fundamento de la religión cuando describe las acciones de otro grupo religioso: los cuáqueros. Después del naufragio del *Madrás*, los sobrevivientes reciben la ayuda de los habitantes del pequeño puerto de Falmouth. Observa el narrador: “Pero nadie se distinguió por su benevolencia como los llamados cuáqueros o, más propiamente, los

amigos. Esta gente caritativa, no contenta con casi desnudarse a si misma para vestir a los infelices que la Providencia había traído a sus puertas, las abrió sin tardanza en alojarlos” (93). Mientras Blanco critica la hipocresía de los protestantes evangélicos, elogia la religiosidad que se caracteriza por la caridad. Notablemente, Luisa también ejemplifica la caridad. Durante el naufragio, permite que otras personas suban al barco de rescate para salvarse primero. No pelea por un espacio, sino deja que otros se salven primero.

Al revisar *Letters from Spain*, escrito en 1822, la descripción que hace White de la benevolencia de su propio padre anticipa las acciones de los personajes elogiados en la novela. Escribe que “benevolence prompted all my father’s actions, endued him, at times, with something like supernatural vigour, and gave him, for the good of his fellow-creatures, the courage and decision he wanted in whatever concerned himself” (69). Según White, su padre se preocupaba por los “blushing poor”, el mismo término que emplea en la novela para describir los beneficiarios de la caridad de Miss Christian y el doctor Powell: “los pobres avergonzantes” (34). Al describir acciones similares a las de los ingleses en la novela, Blanco nota que por treinta años su padre visita un hospital donde 400 a 500 miserables sufrían dolor y morían de enfermedades contagiosas: “Stripping himself of his coat, and having put on a course dress for the sake of cleanliness, in which he was scrupulous to a fault, he was employed, till late at night, in making the beds of the poor, taking the helpless in his arms, and stooping to such services as even the menials in attendance were often

loth to perform” (70).²⁸ Dos veces su padre casi muere de enfermedades que contrae al ayudar a los enfermos. Agrega White que “foreigners, cast by misfortune into the gulf of wretchedness, were the peculiar objects of his kindness” (71). El comportamiento destacado en los personajes novelísticos hace eco en las prácticas de su propio padre.

La fe y la tolerancia

Además de destacar la caridad como característica central de la religión, el narrador también enfatiza la tolerancia como otro elemento fundamental. Ya vimos que la actitud de Miss Christian y el doctor Powell hacia Luisa y los inmigrantes católicos contrasta con la de los evangélicos entusiastas. Para el narrador, a los verdaderos santos no les importa la identidad religiosa de los necesitados ni su nacionalidad. La verdadera religión es tolerante y se manifiesta en su caridad hacia el “otro”.

La misma huérfana Luisa sirve de modelo de tolerancia, evitando que sus propios sentimientos patrióticos se conviertan en fanatismo. Hablando de su interés por los conflictos históricos entre moros y cristianos en España, el narrador observa que ella no ve a los “moros como si fuesen criaturas inferiores a nosotros” (53). Al contrario, tiene los mismos sentimientos que los españoles de los siglos IX y X que, según ella, admiraban los avances científicos de los musulmanes, “olvidándose de las disputas, que antes debían su origen a la ambición política y a la diferencia de religiones” (53-54). Recuerda el narrador la opinión expresada por Luisa: “los

²⁸. En el texto, White incluye una traducción de los “blushing poor”: “los pobres vergonzantes”. Al describir el trabajo de Miss Christian, nota que ayudaron a “los pobres vergonzantes” de Londres, empleando el mismo término que usa para describir a los objetos de la compasión de su padre.

cristianos habían sido grandes majaderos en muchas ocasiones y no habían sabido convertir a los moros, que, en vez de tratarlos insolentemente y con dicitrios, hubieran hecho mejor en mirarlos como paisanos, pues lo fueron en verdad en el discurso de pocos años” (54). Con una postura abierta y tolerante hacia los grupos minoritarios en España, Luisa apoya actitudes de pluralismo religioso y tolerancia en la península ibérica.

Esta postura contrasta con la de la familia Chub que rechaza a los españoles y al catolicismo. Según Blanco, es irónico porque el protestantismo tiene en su mismo seno el germen de tolerancia: “En las congregaciones protestantes, el hombre puede juzgar por sí mismo de la conformidad entre la fe que en ellas se presa y lo que enseña la verdad revelada. El verdadero protestante dejará aun a su implacable enemigo, el católico, en perfecta libertad de fiarse a sus propias convicciones” (*Preservativo* 15). En la novela, los protestantes evangélicos ignoran este principio fundamental.

Al explicar su salida del anglicanismo en *Observations on Heresy and Orthodoxy*, el mismo Blanco indica que fue en parte por reconocer que no era la “morada de completa libertad” que esperaba: “Pero mirando la Iglesia Anglicana — como hice durante un extenso período— en calidad de uno de los adversarios más formidables de los abusos de Roma, mis ojos estaban todavía demasiado deslumbrados para percibir los defectos esenciales de su constitución y la estrechez de su tolerancia, hasta que los acontecimientos del año 1829 me desengañaron, no sin resistencia y dolor de mi parte” (Goytisoló 74). El desengaño a que refiere tiene

origen en los debates asociados con la aprobación de la Catholic Relief Act en abril de 1829, que permite por primera vez la participación de católicos en el parlamento inglés. Es interesante que el gran detractor de Blanco, Menéndez Pelayo, rechace la tolerancia que tanto proclama el sevillano. Para el “martillo de los herejes” montañés, la “ley forzosa del entendimiento humano en estado de salud es la intolerancia [...]; la llamada tolerancia es la virtud fácil; digámoslo más claro: es enfermedad de épocas de escepticismo o de fe nula [...] Pero tal mansedumbre de carácter no depende sino de una debilidad o eunuquismo del entendimiento” (Tomo II 689).

La fe y la religión institucional

En la novela, se critica no sólo el dogmatismo religioso sino también las instituciones religiosas y el clero. Se destaca la hipocresía de la familia Chub. Estos evangélicos, que participan en prácticas religiosas formales bajo la dirección del clero, no llevan una vida cristiana ejemplar. En contraste, los personajes que ejemplifican la caridad cristiana no son dogmáticos ni participan en ritos religiosos o devociones populares. El texto excluye cualquier llamado a tener parte en instituciones eclesiásticas, sea protestante o católica. Los personajes ejemplares parecen encontrar la religiosidad fuera de la iglesia organizada. Para Blanco, la verdadera libertad procede del interior del hombre y es necesario reconocer que nada meramente exterior puede dársela. Siguiendo el credo romántico, toda autoridad reside en el individuo y no es mediada por instituciones exteriores.

En la novela, el rechazo de las autoridades eclesiásticas se manifiesta en la crítica del clero evangélico. En las obras de no ficción de White, el rechazo del clero

católico es una constante, y en la novela el papel del clero protestante es blanco de su crítica también. El narrador observa la influencia que ejerce el pastor Paunch sobre la familia Chub. Ellos hacen deferencia a él en la decisión de emplear una aya española y católica. La familia ciegamente abdica su voluntad y razón a los dictámenes del pastor aun cuando sus ideas carezcan de fundamento racional. Cuando sugiere que la Biblia prueba que los españoles son gentiles, no la gente escogida de Dios, la familia lo cree sin pedir que fundamente su opinión. Toman al pastor por un iluminado y no cuestionan sus ideas o acciones. Como consecuencia, ignoran los motivos carnales detrás de su comportamiento.

El narrador, haciendo eco en descripciones del clero español en otras obras de Blanco, lo compara a un fraile católico que visita a las familias con mujeres bonitas. Para él, la disposición de aceptar la autoridad religiosa resulta en el debilitamiento de la fe del individuo. En vez de apoyarla, es una muleta que sirve para debilitarla.

La fe y la razón

Criticando la ignorancia de la familia Chub y su imaginación descontrolada, el narrador aboga por una fe racional. En la introducción de la novela suplica que “la luz de la razón, don supremo de la divina inteligencia, penetr[e] las almas de los españoles...” (29), y en el cuerpo de la novela ofrece ejemplos de una fe racional. Al describir el comportamiento del padre de Luisa durante su agonía, el narrador comenta que su “fortaleza del alma”, una “sublime filosofía” que consiste en “el hábito de gobernarse en todo caso por la razón y no por las pasiones y humores”, es

hermana del cristianismo (45).²⁹ Aunque mantiene que no propone la insensibilidad ni la supresión de los afectos, reitera “la superioridad de la razón sobre las sensaciones molestas” (45). Al criticar la sumisión de la razón del individuo a las autoridades religiosas, Blanco concluye que “no power on earth shall make me again give up the guidance of my reason, till I can find a rule of conduct and belief that may be safely trusted, without wanting reason itself to moderate and expound it” (*Letters from Spain* 73-74).

Durante la descripción del incendio y el hundimiento del *Madras*, se contrasta el comportamiento de Luisa con otras personas que “casi enloquecidas por el terror, clamaban, lloraban y se encomendaban al cielo a voces, haciendo votos y plegarias según la religión de cada uno” (81). En contraste, Luisa, quien también reconoce la “superioridad de la razón sobre los afectos y sentimientos”, no responde con “este total abatimiento”, ni con ademanes ni alaridos. Sin temer la muerte, muestra un temple calmado y lee tranquilamente.

Al describir la inmovilización de algunos pasajeros por miedo a la muerte, el narrador critica a estos infelices que, “entregados a una superstición arraigada que espera milagros sin hacer nada de su parte, se entregan a lágrimas y plegarias” (89). En vez de “levantar clamores al cielo, como si el Ser Supremo se moviese a fuerza de lágrimas y alaridos” ante los riesgos e infortunios de la vida, deben ignorar la caprichosa imaginación y responder con “actividad y presencia de ánimo” guiada por la razón (89). Para el narrador, la verdadera religión reconoce que el mismo Dios

²⁹ Durante su exilio, Blanco sufre varias enfermedades debilitantes. Cuando escribe la novela, su estado de salud es especialmente precario.

“manda que pongamos en uso las facultades que nos ha dado, por medio de las cuales el hombre debe combatir con las ciegas fuerzas de la naturaleza visible y no postrarse cobardemente en el momento mismo en que los peligros requieren todos sus mayores esfuerzos para vencerlos” (89-90). Sermoneando, ofrece la siguiente conclusión:

‘Ayúdate y Dios te ayudará’ es una máxima que jamás debe olvidarse. Lejos de ser una máxima antirreligiosa, está dictada por la religión más pura, que reconoce que los medios que el Cielo ha puesto en nuestras manos la voluntad de Dios de que los usemos. Pedir medios sobrenaturales, abandonando los que poseemos, es un insulto al Autor de nuestra vida. (90)

En la escena aquí narrada, se salvan los resueltos y se ahogan los “miserables que, reducidos por el temor a una entera debilidad de alma, se obstinaron en no hacer esfuerzo alguno para dejar el navío” (90).

Como ya vimos, el narrador critica la ignorancia de la familia evangélica. Le da autoridad al pastor sin cuestionar el mérito de sus ideas ni sus interpretaciones irracionales de la Biblia. Además, critica el entusiasmo religioso de los evangélicos, asociando la emoción y la imaginación con los sentimientos. En *Letters from Spain*, White identifica el “entusiasmo” como el “bastard of religious liberty, that vigorous weed of protestantism” (71). Según él, el énfasis que el metodismo, el precursor del movimiento evangélico, pone en la conversión contribuye al entusiasmo: “the throes of the New Birth harrow up the mind of the Methodist, and give it that frenzied

energy of despair, which often settles into the all-hoping, all-daring raptures of the enthusiast” (71).

Por ignorar la razón, la familia Chub lleva una vida risible y mantiene creencias ilógicas. Por la ignorancia y ingenuidad espiritual, creen fácilmente las palabras del pastor. En la historia narrada, por ejemplo, identifican el pecado como la causa del comportamiento ridículo de la familia. Mantienen también una “santidad” que ignora el actuar bien y se enfoca en prácticas superficiales.

Es interesante que Menéndez Pelayo critique a Blanco por exhibir lo que el exiliado mismo condena en los entusiastas religiosos. Leemos las palabras que el perseguidor de los heterodoxos escribe de Blanco: “Toda creencia, todo capricho de la mente o el deseo se convirtió en él en pasión; y como su fantasía era tan móvil como arrebatado y violento su carácter, fue espejo lastimosísimo de la desorganización moral a que arrastra el predominio de las facultades imaginativas sueltas a todo galope en medio de una época turbulenta” (547). Las palabras que emplea Menéndez Pelayo para describir a Blanco —pasión, capricho, fantasía, arrebatado, desorganización, imaginativas sueltas, a todo galope— son las mismas que el narrador (y Blanco) atribuye a los protestantes evangélicos.

Blanco White y Fernán Caballero

En el quinto tomo de la *Revista de Literatura, Ciencias y Artes*, los editores anuncian que no seguirán publicando la novela de Blanco por ser incompleto el manuscrito. En su lugar, avisan que incluirán el texto “Un devoto de la Inmaculada”, un “bellísimo y poco conocido trabajo del insigne Fernán Caballero” (Prat, 109). Al considerar las

obras de estos dos escritores de tan disímiles ideologías y convicciones religiosas, ¿cuáles similitudes y diferencias podemos observar en sus representaciones de los protestantes?

Primero, las dos obras ofrecen críticas de la sociedad inglesa. En el capítulo cuatro de *Luisa de Bustamante*, el narrador critica a la sociedad mercantil inglesa donde el negocio influye en todo y la riqueza ha creado una nueva élite. A diferencia de Francia donde existe el vicio al descubierto, Inglaterra esconde el vicio detrás de una máscara de decencia; de tal disimulo resulta una hipocresía generalizada. El narrador destaca los peligros que enfrentan las mujeres ante los ricos viciosos y describe otros males: el tráfico de prostitutas, la labor forzosa de mujeres inmigrantes y el robo de cadáveres. Según él, Inglaterra es una “gran nación, donde la civilización y el vicio han crecido casi al mismo paso, donde el dinero es omnipotente porque la sed del dinero es universal y insaciable” (104). Como esta cita indica, la novela de Blanco mide sus críticas, reconociendo que Inglaterra es una “gran nación” donde “la civilización ha crecida. Mientras afirma que le tiene amor a España y que experimenta sentimientos patrióticos, rechaza el nacionalismo que divide a los pueblos en malos y buenos, agregando la siguiente observación: “la experiencia de una larga vida me ha convencido de que ni el mal ni el bien se encuentren puros en este mundo. No hay nación tan degradada que no pueda presentar virtudes que le son propias; no hay clase tan pervertida en que no se encuentren individuos dignos de respeto” (28). En la novela, los personajes confirman esta convicción. Los protestantes evangélicos dogmáticos figuran entre los malos; los que son guiados por

la razón y que practican la caridad sin afiliación religiosa son los buenos. En contraste, las obras estudiadas de Caballero no admiten un juicio favorable hacia Inglaterra ni hacia los ingleses. No hay ningún inglés estimable; los únicos buenos son los españoles sencillos que mantienen las practicas católicas.³⁰

En las obras de los dos autores existen fuertes críticas de la intolerancia de los protestantes. Para Blanco, los culpables son un grupo específico, los evangélicos dogmáticos; Caballero no hace ninguna distinción entre los grupos. Blanco espera con optimismo el día que las naciones se respeten y cuando decrezca el fanatismo religioso y el odio que produce. Lamenta que las pasiones religiosas todavía se alimentan de los intereses políticos y opina que se extinguirían “los furores de partido [...] si no fuese por la ambición y el orgullo de los protestantes, que están acostumbrados a mirar a los naturales católicos como una clase de idiotas” (29). Para él, la solución a la intolerancia se encuentra en la separación de la iglesia del estado y de la política y el desarrollo de una fe menos dogmática y más racional. En contraste, Caballero propone la religiosidad católica popular y rechaza el racionalismo. Para ella, el bienestar de España requiere de la unidad del estado y de una sola religión: la católica, que refleja el espíritu castizo del pueblo.

En sus dos obras, Caballero critica el trabajo de las sociedades bíblicas, instituciones de intolerancia que malgastan dinero en su afán proselitista en un pueblo de acrisolado catolicismo. Blanco hace mención de la Sociedad Bíblica en su

³⁰ En la novela, también existen españoles infames. Aunque los Bustamante pierden una parte de su fortuna debido a las falsas promesas de un inglés, el señor Earle, también les roba otra parte un amigo español de apellido Acosta. Sufren el exilio a causa de falsas acusaciones de sus compatriotas. Entre los españoles exiliados, el narrador observa que existen odios entre “los llamados patriotas y los supuestos partidarios de los franceses” que impide toda caridad entre sí.

descripción de la familia evangélica, identificándola en términos parecidos: una “asociación riquísima que imprime una infinidad de Biblias en todas las lenguas, pero que pocos leen” (62). En su autobiografía, comenta de su participación en sociedades cristianas, incluyendo la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera. Blanco trabaja en la revisión de la versión Reina-Valera (1817) y en la revisión de la traducción española de la versión del Padre Felipe Scío (1821) a petición de la SBBE. Recuerda su visita a una reunión anual de la Sociedad Bíblica y su disgusto cuando le parece que el propósito de la reunión es principalmente “mutual excitement” y que sus integrantes emplean medios cuestionables para lograrlo. Le cae mal uno de los conferencistas que se presenta como un “devout gallant—the Ladies’ man” y manipula, en su opinión, las emociones de las oyentes (1845, 389-90). La participación del orador le hace pensar en las disputas públicas entre monjes españoles:

At these Scholastic Tournaments, which [...] have a peculiar attraction for not a small portion of the ladies, the last opponent—a good looking young friar, probably well known to many of the fair audience personally, and to all as the leading Beau of the monastic world, in that particular place—proposes, in the vulgar tongue, a wittily turned argument, drawn from some satirical passage of one of the Fathers against the first human agent of the Old Serpent; something, in a Word, that will raise a laugh, in the midst of which the combatants leave the theater of their learned exploits. (390-91)

Aunque rechaza el entusiasmo de la Sociedad Bíblica, no se opone a la razón de ser de la organización: la difusión de la Biblia. Opinando que no toda la Biblia es apta para instrucción popular, él prefiere que sólo se impriman selecciones del texto. Notando la resistencia a una versión abreviada, apoya la circulación del texto entero con la esperanza que el “spirit of the New Testament might act as a corrective” (392). Al ver el evangelio mezclado con “much enthusiasm and superstition” y repugnado por los “ingredientes inferiores” de sus publicaciones, Blanco termina renunciando a su membresía en varias sociedades (392). Explica que no deja la SBBE solo por evitar que otros interpreten su acción como señal de indiferencia religiosa.

En la novela, Blanco incluye una nota del autor en que hace comentarios del “Tract Society” que publica los tratados que tiene la señora Chub:

Ésta es una de las muchas sociedades espirituales en que los ingleses de cierta clase que no es posible describir, pero que, a la que por consentimiento general de los que la conocen prácticamente se da el nombre de *John Bull* (Juan Toro), como si fuese una sola persona, gastan su dinero con el mayor placer, cogiendo por punto una alta opinión de su propia importancia. Esa sociedad imprime en varias lenguas una multitud de libretillas (Tracts) y las envía a varias partes del mundo con la esperanza, o más bien certeza, de salvar millones de almas, que, sin estos libritos, se sumergirían en el infierno. Miles de estos trataditos se estampan y pudren en otras partes del mundo sin que nadie los lea. Lo mismo sucede con las Biblias, pero entre tanto los

impresores *devotos* han hecho considerables ganancias, y un número inmenso de dependientes (santos, por supuesto) tienen casas y buenos salarios. (72-73)

El “otro” evangélico: ¿Un retrato verosímil?

Al examinar a los personajes protestantes en *Luisa de Bustamante*, es obvio que el narrador menosprecia cierta clase de ellos, los evangélicos dogmáticos. No los valora y activamente se distancia de ellos. Pero en el plano epistémico, ¿cuál grado de conocimiento revela su tratamiento? Al examinar la descripción de los protestantes, ¿es posible identificar el grupo religioso que es blanco de las críticas?

En la primera mitad del siglo XIX, los llamados “evangélicos” llegan a ejercer una influencia significativa en la Iglesia Anglicana.³¹ El movimiento, que tiene su origen en los avivamientos religiosos metodistas iniciados por John Wesley (1703-1791) y George Whitefield (1714-1770) en el siglo dieciocho, promueve una piedad y moralidad que se basan en reglas bastante estrictas de comportamiento.³² Enfatizando la doctrina de salvación por medio de la muerte expiatoria de Cristo, el grupo destaca la experiencia de conversión e insiste en una vida de santidad y una relación íntima con Dios. Además, dan un alto valor a la Biblia como suprema autoridad en cuestiones dogmáticas y en la vida devocional del creyente, mostrándose a la vez optimistas de la capacidad del individuo de poder entenderla.

³¹. Denis Paz indica que para 1800, diez por ciento del clero anglicano es evangélico; en 1850, indica que uno de cada tres o cuatro clérigos es evangélico.

³². John y Charles Wesley y George Whitehead son miembros del llamado “Holy Club”, un grupo de estudiantes formado en 1729 en la Universidad de Oxford.

El movimiento evangélico da lugar a la formación de la Iglesia Metodista y la renovación espiritual en iglesias disidentes ya existentes como las congregacionalistas y bautistas. El movimiento cumple también una función importante dentro de la Iglesia Anglicana, y sus seguidores son la base de la llamada “iglesia baja”.³³ Un grupo grande y de influencia en la iglesia establecida, los evangélicos se distinguen de las otras dos facciones principales: la llamada “iglesia alta” y la llamada “iglesia ancha”. Por ejemplo, los evangélicos rechazan muchos aspectos de la “iglesia alta”, incluyendo el llamado *Movimiento de Oxford* liderado por John Henry Newman y Edward Pusey que busca reincorporar elementos tradicionales a la liturgia anglicana, acercarse a la herencia católica y fortalecer la posición de la iglesia como institución del estado.³⁴ A la vez, los evangélicos se unen a estos “tractarianos” en su oposición a la “ala ancha” de la Iglesia Anglicana, un grupo de liberales que tienden a ser “latitudinarios y anti-nomianos, devotos de la laxitud doctrinal y moral”.³⁵ Blanco, junto con su amigo el obispo Richard Whately (1787-1863), pertenece a este último grupo.³⁶

³³. John Wesley, el gran predicador y figura clave del metodismo y el movimiento evangélico, nunca deja la Iglesia Anglicana. Sus campañas evangelísticas y grupos de estudio bíblico son prácticas paralelas a la liturgia anglicana.

³⁴. En 1840, John Henry Newman publica su tratado número noventa que asevera que no hay ninguna incompatibilidad con el catolicismo romano y los artículos de fe de la Iglesia Anglicana.

³⁵. Herbert Schlossberg, “El renacimiento religioso y la transformación de la sensibilidad inglesa a principios del siglo XIX”. Los grupos liberales pertenecían a la llamada “iglesia ancha”.

³⁶. Menéndez se ríe de la conversión de Blanco al anglicanismo porque es, según él, “entre todas las sectas protestantes, la más jerárquica, la menos lejana de la ortodoxia y la que en liturgia, ceremonias y ritos se acerca más a la romana!” (563). Ignora Menéndez la diversidad de la iglesia inglesa.

En las primeras décadas del siglo XIX, los evangélicos anglicanos más influyentes son laicos asociados con la llamada “Secta de Clapham”, un apodo inventado por uno de sus detractores. El grupo, que incluye a William Wilberforce, Henry Thornton, Zachary Macaulay y Hannah More entre otros, se compromete a una vida de oración, de la lectura de la Biblia, de la observación del domingo y de obras de caridad. Aprovechan los medios de comunicación para difundir sus ideas religiosas, fundando en 1799 la revista mensual, *Christian Observer*, y la *Sociedad de Tratados Religiosos*.³⁷

El grupo de Clapham también lidera la lucha para abolir la esclavitud en Inglaterra, logrando una victoria parcial en 1807 y su abolición completa en 1833. Con un énfasis en la conversión, el grupo tiene un celo misionero y sus líderes son responsables en gran parte por la fundación de seis sociedades misioneras entre 1799 y 1836.³⁸ Notablemente, los miembros de la Secta de Clapham son figuras clave en el establecimiento de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera (SBBE) en 1804 y sus miembros tienen puestos importantes en la organización. Lord Teignmouth sirve de presidente, Wilberforce de vicepresidente y Thornton de tesorero. La composición de la junta directiva da testimonio a la influencia del movimiento evangélico y su difusión en diversas iglesias protestantes; la mitad de los funcionarios de la SBBE son miembros de la Iglesia Anglicana, los otros son representantes de iglesias protestantes “disidentes”, o independientes de la iglesia del estado.

³⁷. El *Christian Observer* es la revista evangélica más importante en el siglo XIX en Inglaterra.

³⁸. Ver Hardman. “The Clapham Sect”.

Notablemente, el narrador de *Luisa de Bustamante* asocia la familia Chub con los “evangélicos”, notando que pertenece a “la clase numerosa” de protestantes que se les conoce como los “santos”, un nombre que se usa en la época para referir a los de la “Secta de Clapham”. Sugiere que muchos de los que se integran al movimiento lo hacen por motivos pragmáticos. Para personas de pocos medios, hacerse evangélicos les ofrece oportunidades y puestos de importancia e influencia. Nota que al involucrarse en proyectos evangélicos —buscando contribuciones para la “Sociedad Bíblica...o para otros objetos más o menos benéficos”— se puede presentarse a “familias de buena condición y pasta” (62). Tales críticas sugieren que los protestantes a que refiere Blanco son anglicanos evangélicos. Al contrario de los metodistas y miembros de otras iglesias disidentes cuya membresía viene de las clases bajas, los evangélicos anglicanos salen de estamentos más altos de la sociedad. Hablando de los protestantes en la novela, el narrador nota que “esta clase no carece de placeres”, a pesar de su rechazo del mundo. Agrega, además, que los miembros de la “Comunión de los Santos” gozan de ventajas sociales y que muchos comerciantes profesan su fe para disfrutar de la preferencia de los “santos adinerados”. Para el narrador, este grupo de evangélicos ofrece un medio de avance social.

En su descripción de los Chub, el narrador, como vimos, subraya su intolerancia hacia los católicos. En *Popular Anti-Catholicism in Mid-Victorian England*, Denis Paz nota que los anglicanos “anti-católicos” pertenecen mayormente al sector evangélico de la iglesia y que su número crece a partir de los 1820. En contraste con los evangélicos de la Secta de Clapham que tenían opiniones moderadas

referentes a los católicos, muchos líderes evangélicos a partir de la tercera década del siglo son más extremos y anticatólicos, rechazando la iglesia de Roma por razones doctrinales y políticas. Por un lado, tal actitud tiene un fundamento teológico, dado que su interpretación de la justificación lleva al rechazo de los sacramentos, la mediación de la iglesia en la salvación y el valor de las obras de los creyentes. Por otro, los evangélicos agresivos también creen que el catolicismo subvierte las instituciones inglesas y la misma constitución nacional, sustituyendo la lealtad debida a la reina por una lealtad al papa. Notablemente, muchos de los misioneros que llegan a la península ibérica en el siglo XIX son miembros del movimiento evangélico y pertenecen a iglesias disidentes como la iglesia metodista, o a la ala evangélica de la misma Iglesia Anglicana.

En la novela, es curioso que los personajes protestantes sean caricaturas de los evangélicos y carecen de cualquier elemento atractivo o noble. Al examinar las obras de no ficción de Blanco se encuentran opiniones críticas del grupo, pero a la misma vez existen juicios más favorables. En su autobiografía, nota que las circunstancias adversas de 1817 lo llevan a él mismo a “the very borders of religious enthusiasm” (1845, 314). Según él, tal acontecimiento tiene origen no tanto en sus convicciones personales sino en sus afecciones sociales. Así lo escribe:

The only friends whom I frequently visited, and from whose kindness I received some comfort in my extreme solitude, were pious, in that peculiar manner which is called Evangelical. They were indeed far

superior in every respect to the generality of that class of Pietists; and, indeed, models of Christian virtue. (314)

En contraste con los Chub, los amigos evangélicos de Blanco son modelos de virtud, aunque nota que son muy superiores a la mayoría de miembros de este grupo pietista. Al hablar de su filiación a la Sociedad Bíblica, interpreta su decisión en términos de la amistad: “I believe that my leading motive to become a subscriber [...] was a desire of perfect sympathy with the often-mentioned Christie family —the highest and purest specimen of the Evangelical class which I ever met. In the midst of that excellent family I constantly forgot whatever disgusted me in individuals o bodies of that broad and vague denomination” (391). Sacrificando sus dudas intelectuales por la simpatía social, se inscribe en organizaciones evangélicas para no ofender a los que ama.

En su autobiografía, inserta selecciones de su diario que dan testimonio de su comunicación con evangélicos admirados y de mucha influencia en la época. Por ejemplo, Blanco se relaciona con William Wilberforce (1759-1833), el prominente abolicionista evangélico y miembro del parlamento.³⁹ En 1817, lo visita para pedirle que apoye sus planes de ir a Trinidad y fundar una iglesia protestante entre la población hispana. En enero de 1818, el líder de la “Secta de Clapham” anima a Blanco a completar su traducción de *Evidencias del cristianismo* de William Paley,

³⁹. Wilberforce es miembro de muchas sociedades, incluyendo las siguientes: Society for the Suppression of Vice, Association for the Better Observance of Sunday, and the Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals.

un proyecto que había iniciado en Oxford (353).⁴⁰ Veinte años después, al escribir su novela, estas simpatías hacia evangélicos de carne y hueso no entran en la descripción de los evangélicos, quizá por considerarlos la excepción no la norma. ¿Será que las críticas que recibe al salir de la Iglesia Anglicana lo dejan decepcionado con este grupo?⁴¹

En la novela, es curioso que no se narre la experiencia religiosa de los personajes elogiados en el texto. No tenemos, por ejemplo, ninguna descripción de las prácticas religiosas de los miembros de la “ala ancha” de la Iglesia Anglicana ni del movimiento unitario. Para las fechas de la novela, ya White había salido de la Iglesia Anglicana y había entrado en comunión con los unitarios. Aunque no identifica la afiliación religiosa de los personajes principales en la novela, ellos si comparten el racionalismo y anti-dogmatismo característicos de los movimientos liberales. Es notable que la única referencia positiva a una iglesia protestante sean los cuáqueros, un grupo anti-dogmático por naturaleza.⁴² De hecho, en la novela, Blanco incluye una larga nota a pie de página en que describe favorablemente la iglesia fundada por Jorge Fox en 1644. Nota Blanco: “Desde el principio se pudo ver que el espíritu distintivo de estos sectarios era el de paz y beneficencia [...] en todos tiempos se han distinguido por su caridad con los menesterosos y la sencillez de sus costumbres y

⁴⁰. Blanco escribe: “He observed [...] that it was extremely desirable that the translation should be ready, in order to watch the first opportunity of sending it over [to Spain] whenever there was an opening made” (353).

⁴¹. Según Landow, tres de cada cuatro congregaciones ingleses en los 1850 y los 1860 enseñan la doctrina evangélica.

⁴². Los cuáqueros, fundados por George Fox en el siglo XVI, rechazan mucha de la estructura externa e institucional de la religión. Creen en la presencia de una luz interior en cada persona.

modo de vestir, que frecuentemente toca en exceso y afectación. Pero, a pesar de estos ligeros defectos, no se puede negar que forman entre sí una sociedad cuyas costumbres pueden servir de modelo” (93). Se alaba al grupo por la caridad que manifiesta, la sencillez que exhibe, y el espíritu pacífico que transmite.

En *Observations on Heresy and Orthodoxy*, escrito cuando ya es miembro de la congregación unitaria en Liverpool, aboga por doctrinas claras y racionales, no los “dizzy mysticisms” and “hollow metaphysics” de sus adversarios. Se lee en el texto:

[...] converts to Unitarianism are not easily made; for Unitarianism must be the result of mature reflection, deliberate study, and strength—above all, that trust in a deliberate judgment which constitutes strength of character: proselytes only flock where the mass of mankind will always rush—to the various forms of religion which excite the imagination, appeal to the selfish passion of fear, and chime with the vulgar impressions concerning spiritual things, which are almost universally made the ground of infant education”.(vi)

La relación con el “otro” protestante y el “otro” católico

Al examinar la novela, ¿cuál es la relación que se establece con el otro religioso? En cuanto al juicio de valor, es obvio que el narrador y los otros personajes no valoran a los protestantes evangélicos que aparecen en la novela. La familia Chub y el ministro Paunch son inferiores y su superficialidad, vanidad, ignorancia y intolerancia son dignos de desprecio. En el plano praxeológico, no existe ningún deseo de acercarse a estos protestantes, identificarse con ellos o adoptar sus valores. A la vez, tampoco se

expresa el deseo de imponer los valores al otro protestante. De hecho, los personajes desean no saber más de estos evangélicos, prefiriendo alejarse de cualquier contacto con ellos.

En el plano epistémico, es claro que el narrador tiene un grado de conocimiento del otro protestante, aunque sus descripciones, con un fin claramente satírico, carecen de cierta objetividad o profundidad. El juicio negativo lleva a la construcción de personajes llamativos, pero sin complejidad ni humanidad. Su función es simbólica, representando una religiosidad sin razón e impulsada por bajos motivos. Los protestantes de la novela sirven de contrapunto para una religiosidad alternativa, basada en la generosidad y la caridad, en la razón y en la tolerancia. Es importante subrayar que los protestantes evangélicos de la novela son una caricatura del movimiento. Con sólo identificarlos como evangélicos y “santos”, se traza una relación con el “ala baja” de la Iglesia Anglicana, un sector de la iglesia distinto que se asocia con la influencia metodista y su énfasis en la conversión y la santidad. Ya en la época de la novela, Blanco nota que ha salido de la Iglesia Anglicana en parte como reacción al espíritu intolerante que surge durante los debates, y después de la promulgación, de la Ley de Emancipación Católica en 1829. Acorralado entre el movimiento evangélico y el movimiento de Oxford, Blanco sale del anglicanismo para afiliarse al unitarismo. Aunque conoce bien al otro, no lo presenta en su mejor luz.

El narrador tampoco promueve el catolicismo como alternativa al protestantismo evangélico. Para él, ninguna fe dogmática que se fundamenta en la

autoridad del clero es digna de elogio. Al contrario, propone una fe que se basa en la razón, la caridad y la tolerancia.

A pesar de las críticas de detractores como Menéndez y Pelayo, White demuestra una actitud crítica hacia la nación inglesa y el protestantismo, en contraste con la parcialidad que Fernán Caballero muestra al defender el catolicismo y la nación española. Blanco nota, por ejemplo, que la capital del imperio protestante incluye entre su población a gente refinada y honrada y a gente grosera. Observa que la nueva aristocracia, fundada más en la riqueza presente que en la nobleza antigua, produce muchos males, entre ellos el abuso de leyes, fraudes financieros y “una multitud de ataques de parte de los ricos viciosos contra la virtud femenina, especialmente cuando la belleza excita sus deseos y la pobreza les da esperanzas” (94). En comparación con los vicios al descubierto en París, el vicio en Londres se esconde detrás de una apariencia de decencia lograda por el disimulo. Existe un “tono de negocio” en la sociedad, y el espíritu mercantil y de especulación invade todo, incluyendo el tráfico de prostitutas. Al fin de una larga descripción del mercado de cadáveres, el narrador nota que la historia sirve para entender que Inglaterra es una gran nación, pero “donde la civilización y el vicio han crecido casi al mismo paso, donde el dinero es omnipotente porque la sed del dinero es universal e insaciable” (104). Sería difícil acusar al narrador de mantener una anglofilia ciega.

Además, el narrador describe lo peligroso que es Londres para una joven desamparada. Nota que “una muchacha bellísima de dieciséis a diecisiete años, si no tiene la protección de riquezas y parientes, se halla expuesta a los mayores peligros”

(18). Nota que el espíritu determinado y frío de los ingleses y los principios “disolutos” que “toda joven pobre y bien educada, como por ejemplo las ayas, es, según su diccionario de germanía, caza (*game*)” (58). Sería víctima del desdén de los criados, la afectación de importancia y la vanidad atormentadora de las mujeres de la casa y los avances de los hombres.

Como se ha notado, la novela se escribe en una época cuando Blanco lucha en contra de la intolerancia religiosa en Inglaterra. En “The Law of Anti-Religious Libel Reconsidered in a Letter to the Editor of the Christian Examiner” (1834), escrito para responder a un artículo de Tomás Elrington en una revista irlandesa, escribe que “I am irresistibly moved to enter my solemn protest against the intolerant opinions, which, to my utter regret, I hear proclaimed in that very country, and by those very persons who are most alarmed at the intolerance of the Church of Rome” (4).

A la vez, White alaba ciertos aspectos de la sociedad inglesa. Para él, los ingleses demuestran una gran generosidad, y es un país receptivo al emigrante. Concluye que hay gente buena y mala en todos los pueblos, y que cada pueblo tienen sus flaquezas y sus puntos fuertes. Para él, el pluralismo religioso que existe asegura que el catolicismo inglés no sea dañina para la sociedad. El mismo ambiente de pluralismo religiosa limita los abusos y las tendencias no saludables del mismo catolicismo.

El protestantismo: ¿Ajeno a la esencia española?

En la novela de Blanco, no se presenta el protestantismo como una expresión religiosa ajena a la naturaleza española. De hecho, no se habla de la religión en

términos esencialistas o nacionalistas. Se critica cualquier religiosidad —católico o protestante— que se basa en el sentimentalismo y la emoción, que somete la razón del individuo a las autoridades religiosas y que se impulsa por motivos mundanos. En la novela, el blanco de las críticas son los protestantes evangélicos. Pero, al examinar las otras obras de Blanco, se observa que ya había censurado el catolicismo por las mismas fallas.

En la traducción del *Preservativo contra Roma* (1856), Blanco escribe acerca de la dificultad de convertir un católico al protestantismo. Según él, el catolicismo tiende a llevar al rechazo de cualquier religión para los que leen y piensan por sí mismos. A causa de la tiranía religiosa ejercida por la iglesia, los librepensadores terminan rechazando toda religión. Escribe Blanco:

[...] entre los que leen y piensan por sí mismos, he encontrado pocos que creen ser verdadero el Cristianismo. Esos hombres sobrellevan con tanta impaciencia el yugo del catolicismo, que, cuando pueden hablar sin recelo con un incrédulo, desahogan su irritación y atacan con la mayor violencia y se burlan con descaro de los mas sagrados misterios de la religión. Entre las observaciones prácticas que he hecho sobre la materia, ninguna me inspira mas confianza que la tendencia del catolicismo hacia la infidelidad. [...] Aquí podéis observar los efectos del catolicismo, donde quiera que predomina. Desde luego, tuerce y desfigura el Evangelio, hasta hacerlo parecer absurdo y ridículo a los ojos de los hombres que tienen el valor de pensar por sí mismos.

Luego les tapa la boca, y les hace podrir los sentimientos en el corazón, hasta que llegan a desentenderse de todo miedo a la tiranía religiosa, aborreciendo hasta el nombre de la religión, bajo la cual se han visto precisados a reverenciar tantas imposturas, y a padecer tantas humillaciones; y sacudiendo con impío despecho, el yugo santo de la obediencia a Dios, como si fuera el mismo que por tan largo tiempo les han impuesto el papa y sus emisarios. (*Preservativo...*, 14-15)

En su novela, Blanco anticipa a futuros escritores españoles que niegan que el protestantismo sea una alternativa para un católico español, no porque el catolicismo forma parte de la esencia española, sino porque el mismo catolicismo proscribía la conversión a otros credos. Para los católicos, la salida “natural” del catolicismo es hacia la infidelidad, no hacia otra fe dogmática. Al salir de la supuesta tiranía del catolicismo, se deshace de todo yugo religioso y se desacredita la Biblia, el pilar del edificio religioso. Para los evangélicos dogmáticos, las consecuencias serán parecidas.

Como se observa, el “otro” protestante en la novela no sirve para resaltar el valor del catolicismo o del anglicanismo. Tampoco sirve para vituperar la nación inglesa y su religión protestante. Al contrario, el “otro” protestante en el texto manifiesta los defectos y peligros de los grupos religiosos dogmáticos. Igual que muchas expresiones católicas en España, los protestantes evangélicos, con su abandono de la razón al entusiasmo religioso o al clero, fomentan la intolerancia, la ignorancia y la hipocresía. Como antídoto, la novela yuxtapone otra clase de religión

en los personajes que, sin las trabas de una fe dogmática, son cristianos verdaderos, expresando el espíritu cristiano por la tolerancia, la caridad y el uso del don divino de la razón. Para los lectores españoles de 1858, ¿cómo lo interpretarían?

III. El otro protestante en *Rosalía* de Benito Pérez Galdós

En 1880-81, Marcelino Menéndez Pelayo publica *La historia de los heterodoxos españoles*, en el que defiende la identidad católica de España. Después de una exhaustiva exploración histórica de la heterodoxia ibérica y, según él, el poco arraigo de ésta en la península, termina con un análisis de sucesos contemporáneos. En un apartado dedicado a lo que él llama la heterodoxia literaria, el santanderino identifica a su amigo Benito Pérez Galdós como “el heterodoxo por excelencia, el enemigo implacable y frío del catolicismo”, señalando que en sus novelas pretende “probar que los católicos españoles o son hipócritas o fanáticos, y que para regenerar nuestro sentido moral, es preciso hacernos protestantes o judíos” (812).¹

Según él, la novela *Gloria*, y por ende otras obras del canario que censuran la intolerancia religiosa como *Doña Perfecta* y *La familia de León Roch*, no sólo se asemejan a obras krausistas sino también son de la misma categoría que las obras proselitistas difundidas por los protestantes en España. Con un claro tono hiperbólico, Menéndez Pelayo escribe que no duda que “antes de mucho han de tomar [*Gloria*] por su cuenta las sociedades bíblicas, y repartirla en hojitas por los pueblos, juntamente con el *Andrés Dunn* (novela del género de *Gloria*), la *Anatomía de la*

¹. En años posteriores, Menéndez Pelayo se arrepiente de su valoración tan negativa de Galdós. En su discurso leído ante la Real Academia Española en 1897, hace mención de la “pública y notoria discordancia en puntos muy esenciales” que tenía con su amigo (34). Según él, el contexto histórico — “una atmósfera caldeada por el vapor de la pelea” y una “lucha que desagarraba las entrañas de la patria” — no permitía que juzgara las obras con “la voz reposada de la crítica literaria” (71). Admite que, estando “en los hervores de [su] juventud”, las juzgó “con violenta saña”, no según su valor artístico sino por las ideas que introducían (72). Ahora reconoce que *Gloria* es “literariamente una de las mejores de Galdós” (76). En el discurso, Menéndez Pelayo también defiende el sentimiento religioso de Galdós, argumentando que no se puede identificar su religiosidad según las acciones o comportamiento de sus personajes literarios.

misa y la Salvación del pecador” (812-13).² En su opinión, las novelas de Galdós no sólo representan una amenaza para el catolicismo, sino también promueven una alternativa religiosa: el protestantismo. Criticando al representante máximo del realismo literario en la península, Menéndez Pelayo asegura que los conflictos religiosos presentados en las novelas son “tan inverosímiles en España como en los montes de la luna” (813)³ y que violan el criterio que el mismo Galdós propone en 1870: evitar “abstracciones” y “teorías” y sólo “referir” y “expresar, no de desarrollar tesis morales más o menos raras” (“Observaciones sobre la novela...” 118).

No es ningún secreto que Galdós sostiene ideas políticas liberales y que aboga por la tolerancia religiosa y la libertad de cultos. En una carta privada a José Pereda, el carlista montañés y autor de *De tal palo tal astilla*, Galdós no disimula sus opiniones:

Si he presentado la libertad de cultos como preferible aún en España a la unidad religiosa, no he necesitado romperme la cabeza para encontrar ejemplos sólo con llamar la atención sobre los países realmente civilizados, los cuales, por mucho que quieren decir son todos culturalmente superiores al nuestro, a esta menguada España,

². Las tres obras citadas son difundidas en España por misioneros protestantes ingleses y norteamericanos y por nuevos conversos españoles. La difusión de textos representa así un elemento central de los esfuerzos proselitistas. *Andrés Dunn*, traducida al español en 1841 por el misionero metodista inglés William Rule, narra una serie de conversaciones entre un sacerdote católico y un humilde campesino irlandés. El campesino, recién convertido al protestantismo, utiliza el sentido común y la iluminación directa de su propia lectura de la Biblia para exponer la verdad evangélica y rebatir los errores del catolicismo que defiende el clérigo.

³. Es irónico que Galdós sitúe la narración de *Gloria* por la costa cantábrica, la tierra natal del mismo “martillo de los heterodoxos”, Menéndez Pelayo. En *Rosalía*, Don Juan y su familia son de Castro Urdiales, y allí es donde conocen al náufrago protestante.

educada en la unidad católica, y que en gran medida el país más irreligioso, más blasfemo y más antisocial y más perdido del mundo [...] No hay nacionalidad ni religión, ni secta que no nos sea superior [...] Yo abomino la unidad católica y adoro la libertad de cultos. Creo sinceramente que si en España existiera la libertad de cultos, se levantaría la nación del fanatismo y [...] ganaría muchísimo la moral pública, y las costumbres privadas, seríamos más religiosos, más creyentes, veríamos a Dios con más claridad, seríamos menos canallas, menos perdidos de lo que somos. (Bravo Villasante 89-90)⁴

A primera vista, las palabras de Galdós parecen ser un ataque frontal al catolicismo español y una declaración, por lo menos implícita, a favor del establecimiento de credos no católicos en la península. Al declarar que no hay religión ni secta que “no nos sea superior”, se puede llegar a la conclusión de que apoya otras expresiones religiosas como el protestantismo. Pero, ¿qué significa el hecho de que Galdós “adore” la libertad de cultos? ¿Es posible equivaler tales aserciones con un proselitismo protestante? En las obras galdosianas, ¿qué opinión se expresa de los protestantes? ¿Cómo se representa este “otro” religioso en su producción literaria? ¿Qué función sirven personajes protestantes en su texto?

Al considerar las novelas de Galdós, se descubren múltiples referencias al protestantismo. En unas novelas, los representantes del catolicismo tradicional y de

⁴ Se cita también en Pérez Gutiérrez (185-186). En la carta, Galdós repite la idea expresada por el hereje Daniel Morton en *Gloria*.

ideologías antiliberales hablan del protestantismo como un elemento íntimamente ligado con el liberalismo político, el anticlericalismo y el secularismo antirreligioso. En estos casos, “protestante” y “protestantismo” llegan a ser epítetos peyorativos asociados con las corrientes políticas y filosóficas que amenazan la religiosidad católica tradicional. Estos personajes galdosianos reproducen las opiniones expresadas por la narradora en las novelas de Fernán Caballero.

En la segunda novela de Galdós, *El audaz: Historia de un radical de antaño* (1871) por ejemplo, el padre Pedro Regalado Corchón, confidente de Doña Bernarda, lucha por impedir la relación entre Engracia, la hija de la devota, y el liberal y anticlerical Leonardo. Para el clérigo y la madre, la relación pone en peligro la honra de la familia católica. Antes de descubrir la verdadera identidad del perseguidor de su hija, Doña Bernarda declara que el pretendiente y sus amigos, liberales españoles, son “herejes” e “inglesitos”. Su consejero espiritual, haciendo referencia a los liberales, agrega: “Figura usted: esos protestantes hablan mal de nosotros y nos injurian porque no saben contestar a nuestros argumentos” (116).⁵ En este ejemplo, el protestantismo es un término usado para calumniar a un enemigo político o a una persona de ideología contraria sin considerar sus creencias dogmáticas, un procedimiento que se emplea en las novelas de Fernán Caballero.

⁵. Como se puede observar en la siguiente descripción del narrador, la relación entre el Padre Corchón, de “siniestra sombra” y “lumbera de la Inquisición”, anticipa la relación que existe entre Doña Perfecta y el canónigo Inocencio en *Doña Perfecta*, publicada cinco años después: “Este reverendo había logrado apoderarse de tal modo del ánimo de su sencilla e indocta amiga que ésta no daba una patada en una calceta sin previa consulta, ni echaba tres migas al gato sin resolución anticipada del padre Corchón. Todos los días entre tres y cuatro entra el eminente teólogo en la casa donde había adquirido gran confianza; tomaba el chocolate; se hablaba de cosas espirituales y mundanas, enredándolas unas con otras, para formar el compuesto de misticismo y chismografía que es común en la gente mo[j]igata” (113). Irónicamente, el clérigo protestante de la obra de Blanco White comparte muchos rasgos con estos dos clérigos galdosianos.

En *Doña Perfecta* (1878), el canónigo Don Inocencio y Doña Perfecta —una nueva manifestación de una relación peligrosa entre una matriarca devota y una figura eclesiástica— hacen referencias al protestantismo al criticar a Pepe Rey, joven ingeniero que se destaca por su carácter comprensivo, su formación positivista y sus convicciones liberales y progresivas. Al comentar las ideas científicas que Pepe expresa con el fin de molestarlo, Don Inocencio indica que son ideas que ha escuchado antes en el Ateneo en Madrid, agregando al respecto que le sorprende “el asombroso ingenio que Dios ha dado a los ateos y protestantes” (56).⁶ Para él, los ateos y los protestantes comparten las mismas ideas filosóficas e ideológicas; los dos grupos conviven y juntos introducen en España las ideas liberales y modernas discutidas en el Ateneo. Doña Perfecta, refiriendo a la opinión que los vecinos de Orbajosa tienen de Pepe Rey, le informa a su sobrino que han preguntado —y dice— “si habías venido a derribar la catedral; que si vas comisionado de los protestantes ingleses para ir predicando la herejía” (157). Con sólo exponer ideas liberales y criticar aspectos de la religiosidad tradicional, el joven es considerado iconoclasta y sospechoso de ser empleado por los protestantes ingleses. No se pueden tener ideas críticas sin estar al lado del enemigo religioso. Además, se sugiere que las ideas contrarias son resultado de intereses económicos.

En la novela, durante una conversación con Pepe, las hermanas Troya también lo asocian con el protestantismo. Una de ellas le recuerda a su hermana: “Tú dijiste que este caballero es ateo, luterano y entra en la catedral fumando y con el sombrero

⁶. El alemán Friedrich Fleidner, único misionero luterano en Madrid durante el Sexenio, participa activamente en el Ateneo.

puesto” (138). Igual que en *El exvoto* de Fernán Caballero, para describir al joven se usan dos términos dogmáticos contradictorios, ateo y luterano. En la opinión popular, se asocian estos dos credos contrarios, usándolos para categorizar a Pepe Rey aunque es obvio que éste no se identifica con ninguno de los dos. Los términos cumplen una función retórica más allá del significado dogmático.

Don Inocencio también subraya la presunta relación del protestantismo con el racionalismo ilustrado. Al opinar sobre el ejército federal que llega a Orbajosa para luchar contra los carlistas, pregunta:

¿Será otra cosa más que el infame instrumento que se valen para sus pérfidas conquistas y el exterminio de las creencias, los ateos y protestantes de que está infestado Madrid?...Bien lo sabemos todos. En aquel centro de corrupción, de escándalo, de irreligiosidad y descreimiento, unos cuantos hombres malignos, comprados por el oro extranjero, se emplean en destruir en nuestra España la semilla de la fe. (226)

En boca de Don Inocencio, se agrupan una vez más “los ateos y protestantes”, sugiriendo que son dos grupos afines que persiguen el mismo fin: terminar con las creencias religiosas y la fe en España. Además, sugiere que los españoles que participan en tales movimientos y fomentan la irreligiosidad son “malignos” y motivados por el “oro extranjero”. Por medio de estos personajes, Galdós expresa los sentimientos de católicos tradicionales de la época. Notablemente, en sus novelas los personajes que rechazan el protestantismo y lo asocian con el ateísmo y otros peligros

a la religiosidad tradicional son figuras fuertemente censuradas y ejemplos del fanatismo, la intransigencia y la hipocresía. Según las palabras finales del narrador de *Doña Perfecta*, son “personas que parecen buenas y no lo son” (316).

Pero Galdós no sólo incluye el protestantismo en sus novelas como concepto negativo en boca de sus detractores, sino que también introduce personajes protestantes en varios de sus textos: una pareja misionera inglesa en *Fortunata y Jacinta* (1886-1887) y en *Torquemada en la hoguera* (1889), unos sacerdotes católicos convertidos al protestantismo en *Torquemada en la hoguera* y *España trágica*, y unos personajes extranjeros en otros episodios nacionales como *El terror de 1824* (1877) y *Cádiz*.⁷ En *Gloria*, la novela tan criticada por Menéndez Pelayo por ser propaganda protestante, no aparece ningún protestante, aunque los personajes toman como tal al enamorado Daniel Morton. Tratado como si fuera protestante durante el primer tomo de la novela, no se revela hasta el penúltimo capítulo que el inglés no es hereje cristiano sino judío.

Para considerar el protestantismo en la obra de Galdós, es imprescindible analizar a fondo *Rosalía*, uno de los primeros intentos novelísticos del canario y la única obra en que un protestante tiene un protagonismo significativo.

***Rosalía*: Introducción**

Rosalía, novela inédita de Galdós, fue descubierta en 1979 por el investigador estadounidense Alan Smith. Apareció en el reverso de los manuscritos de la segunda

⁷. En *España trágica*, capítulo 22, el sacerdote Andrés de Romeral se convierte al protestantismo y se casa con Donata, una de las “ecuménicas”.

serie de los Episodios Nacionales.⁸ Integrando las 702 cuartillas encontradas por él con las 390 cuartillas descubiertas anteriormente por Walter Pattison al reverso del manuscrito de *Gloria* (1876), Smith publica la novela inédita en 1984.⁹ Por las referencias históricas en el texto —los años del gobierno provisional (1868-1871), la Constitución de 1869 y la Batalla de Sedán (1870) para nombrar algunas— y el hecho de que la primera visita de Galdós a la zona de Castro Urdiales ocurre en el verano de 1871, se le pone al manuscrito como fecha el año de 1872.¹⁰ Con tal fecha, se confirma que el texto es una obra muy temprana de Galdós, tan sólo precedida por la novelas *La fontana de oro* (1871) y *El audaz* (1871).¹¹

Rosalía es importante puesto que testimonia al desarrollo de la novelística de Galdós, revelando la presencia temprana de temas y elementos que aparecen en novelas posteriores. Por ejemplo, la novela introduce la época contemporánea como material novelable. Mientras *La fontana de oro* y *El audaz* vuelven al periodo de las Cortes de Cádiz y las obras de la primera y la segunda serie de los Episodios Nacionales (1873-1879) novelizan el periodo hasta el final del reinado de Felipe VII (1833), la acción de *Rosalía* se sitúa a finales de 1860 y a principios de 1870, después de la Revolución Gloriosa de 1868 y antes de la llegada de Amadeo Saboya al trono

⁸. Por falta de la primera cuartilla, se desconoce el título de la obra. Smith le da el nombre *Rosalía*, siguiendo la costumbre de Galdós de utilizar el nombre de la heroína como título de la obra.

⁹. En *Benito Pérez Galdós: Etapas preliminares de "Gloria"*, Pattison transcribe las cuartillas que descubre.

¹⁰. Pattison señala ciertas correspondencias generales entre la biografía de Galdós y elementos de la novela, por ejemplo, la ficcionalización de “un padre anciano, ingenuo y poco fuerte consternado por las deudas abrumadoras de un hijo” (10).

¹¹. Se publica *La sombra* en 1870, pero hay desacuerdo en su clasificación como novela.

en 1872.¹² Además de ser el primer intento de Galdós de novelizar la época contemporánea, en la novela se introduce el ambiente madrileño, al desplazarse la acción de Galicia a la capital donde se desarrolla la mayor parte de la trama.¹³ El traslado geográfico de la narrativa permite la introducción de temas y tópicos relacionados con la ciudad —el dinero como motivo de las acciones humanas, el engaño de la sociedad burguesa contrastado con la ingenuidad aldeana y el conflicto entre el capitalismo burgués (simbolizado por la Bolsa) y la riqueza tradicional— que luego se desarrollan en *La desheredada* (1881) y *Fortunata y Jacinta*.¹⁴ Finalmente, en *Rosalía* se introduce el tema de la intolerancia religiosa, tema que reaparece en las llamadas novelas de tesis publicadas entre 1876 y 1878: *Doña Perfecta* (1876), *Gloria* (1876-1877) y *La familia de León Roch* (1878). El tema de la intolerancia religiosa en *Rosalía*, que surge a raíz del amor entre una joven católica cantábrica y un hereje extranjero, reaparece en *Gloria* y concuerda en muchos detalles.¹⁵

¹². En el texto, se incluyen varios datos que permiten establecer las fechas de la narración en los años de la Interinidad: septiembre 1868 a 1871. Los años entre 1868 y la restauración de la monarquía en 1876 sirven de ambiente para casi todas las novelas contemporáneas de Galdós y las de la quinta serie de los Episodios nacionales.

¹³. Diez de los primeros doce capítulos tienen lugar en Galicia, el viaje a Madrid ocupa cuatro capítulos, y se desarrollan cuarenta y cuatro capítulos en la capital.

¹⁴. Por medio de las desaventuras del viejo gallego Don Juan, en la capital se compara la riqueza de la nueva burguesía con la de las clases tradicionales que viven de sus tierras y rentas. El ingenuo hidalgo rural sufre los engaños de la corte. Su apego a nociones tradicionales del honor y de orgullo familiar lo impulsa al engaño y lo convierte en víctima.

¹⁵. Según Pattison, lo que hoy se considera la primera parte de la novela de *Rosalía*, sirvió como borrador de *Gloria*. Unos puntos de continuidad entre las dos novelas incluyen el escenario de un pueblo cantábrico de la costa, a un padre viudo y a un naufragio hereje. En *Galdós and the Creative Process*, Pattison sugiere que el modelo para la pareja de Gloria y Daniel es Dr. Lund, un protestante noruega y su esposa, una católica vizcaína, que Galdós conoció en Bilbao en 1876. El fruto de este matrimonio feliz que trasciende las diferencias religiosas es su hija Juanita, de dieciocho años. Al saber

Rosalía revela temas y motivos que se verán tratados en textos posteriores¹⁶ y nos ayuda a aclarar relaciones entre Galdós y las ideas de su época. Por ejemplo, algunos han señalado afinidades entre las novelas de tesis de Galdós y algunas obras krausistas, especialmente *Minuta de un testamento* (1876) de Gumersindo Azcarate y *La novela de Luis* (1876) de Villarminio.¹⁷ Al considerar al personaje protestante de *Rosalía*, creado cuatro años antes, se confirma que las ideas de Galdós no dependen de estas fuentes aunque sí reflejan afinidades ideológicas.

Resumen argumental

Rosalía narra la historia de don Juan Crisóstomo de Gibralfaro, un viudo de setenta años que reside en el pueblo cantábrico de Castro Urdiales. Don Juan, figura importante en la zona y simpatizante del carlismo, es orgulloso de su identidad católica y su linaje rancio. Se jacta de la participación de sus antepasados en la

de *Rosalía*, es obvio que tal hipótesis es incorrecta, dado que cinco años antes Galdós ya contemplaba la posibilidad de una unión entre personas de diferentes credos.

¹⁶. Al considerar el manuscrito de *Rosalía* que había encontrado, Pattison sugiere que Galdós nunca terminó esta “primera versión” de *Gloria* por varias razones. Para él, el tema del conflicto religioso pierde importancia con el traslado de la acción a Madrid y es sustituido por el conflicto entre el amor romántico y el deber filial. Propone que Galdós abandona lo que hoy llamamos *Rosalía* porque “sabía que la historia del conflicto religioso que quería narrar se le había esquivado” (9). Recordando que los comentarios de Pattison se basaron en su lectura de una parte de los manuscritos de *Rosalía*, propongo que al examinar todo el texto de *Rosalía* se revela que el tema del conflicto religioso permanece hasta el final de la obra, aun cuando cede su importancia en varios tramos del texto. *Rosalía*, con su ambiente madrileño y temática burguesa, revela la genealogía de motivos desarrollados en *La desheredada*.

¹⁷. En la *Revista Contemporánea* (1876), Manuel de la Revilla ofrece una descripción del debate de la cuestión religiosa y alaba *Doña Perfecta* y su crítica de “la torpe superstición, el ciego fanatismo, la bárbara intolerancia y la odiosa hipocresía” de ciudades clericales. En el mismo artículo, critica *La novela de Luis* y *Minuta de un testamento*. De la primera, cita la subordinación del fin estético a los ideales políticos y religiosos y el hecho de ser una obra de propaganda. De la segunda, sugiere que tiene aficiones al “llamado protestantismo liberal o racionalismo cristiano” (5).

reconquista y en la expulsión de los moros de España cuatro siglos antes. Su mejor amigo es el cura del pueblo, Juan de la Puerta, y su conocimiento del mundo se basa en lecturas de ediciones viejas del periódico conservador *La Esperanza* y una enciclopedia vieja, *El mentor de niños*. Aunque nacido a principios del siglo XIX, Don Juan es un vestigio del siglo XVIII, ignorante de los avances de la modernidad y sospechoso de todo lo que no se asocia con la tradición. Su ingenuidad, tacañería y celos de proteger el honor y buen nombre de su familia llevan a consecuencias trágicas en la novela. Dos conflictos impulsan la narración: 1) el mal comportamiento y endeudamiento de su hijo Mariano y 2) la relación amorosa que se desarrolla entre su querida hija, Rosalía, y Horacio Reynolds, sacerdote protestante de origen inglés.

Al principio de la novela, Don Juan recibe informes de la mala conducta de su hijo Mariano en Madrid. Preocupado por proteger el honor de la familia, decide ir a la capital para informarse directamente de los acontecimientos. Su salida se interrumpe por el naufragio del vapor inglés *Britannicus*, que sucede en el puerto de Castro Urdiales; debido a este percance, Don Juan decide dar hospedaje a cinco de los naufragos ingleses. El mal comportamiento de los huéspedes pone a prueba la caridad del anciano, quien termina echando de la casa a cuatro de ellos: la solterona Ms. Sherrywine, la hipersensible pareja Pimp y el arqueólogo enloquecido Mister Trifles. A pesar del mal comportamiento de éstos, Don Juan establece una amistad con Horacio Reynolds, un joven de padres ingleses, nacido en Cádiz y criado en España. Impresionado por su carácter discreto y su formación intelectual, el ingenuo Don Juan ignora la relación amorosa que brota entre Horacio y su hija. Antes de salir para

Madrid en compañía de los enamorados, Don Juan llega al acuerdo de casar a su hija con Cayetano Guayaquil, un indiano recién llegado de México. Don Juan y Cayetano, motivados por la supuesta fortuna del otro, toman la decisión sin consultarle a Rosalía.

En el viaje a Madrid, Don Juan —desubicado por el cambio geográfico y por el mundo moderno— se pierde al subirse al tren equivocado, separándose de su hija y su enamorado. Durante la noche que la pareja pasa en un pueblo asturiano y sin la presencia paterna, Horacio le revela a Rosalía que además de ser protestante es clérigo. Aunque la noticia es motivo de asombro para ella, la revelación no impide su declaración mutua de amor.

Al llegar a Madrid, Don Juan cae en una red de mentiras y engaños tejida por madrileños que buscan aprovecharse de él para enriquecerse. El provinciano, sin poder distinguir entre la realidad y las apariencias de la “corte engañosa” de la capital, cae víctima de los que saben manipular su ingenuidad e ignorancia así como su orgullo y preocupación por conservar el honor. Desposeído de sus riquezas debido a las deudas contraídas por su hijo, Don Juan sufre otra deshonra al enterarse del amor entre la hija que idealiza y Horacio. En defensa de su honor católico, rechaza firmemente cualquier posibilidad de matrimonio entre los dos por ser Horacio protestante y clérigo.

Al perder sus riquezas, don Juan acepta su nuevo estado como castigo divino por su amor al dinero, y busca consolarse en los ritos de la misa y la confesión. Aunque Rosalía no encuentra motivo para luchar contra sus deseos amorosos a causa

de la diferencia religiosa, Horacio desiste de sus planes de fugarse con ella al reconocer que su intransigente padre nunca les dará su aval patriarcal. Frente a la imposibilidad de consumar la relación con la mujer que ama y bajo la tutela de un obispo tolerante, el joven toma la decisión de convertirse al catolicismo y entrar en la vida retirada. Cuando le llegan noticias de un plan celestinesco de la tía Romualda de aprovechar de la precaria situación financiera de la familia para convertir a Rosalía en amante del político conservador Caratrapa, Horacio secretamente paga las deudas de la familia para proteger a su amada. El acto de caridad no queda oculto y las diversas reacciones —celos, conversión, nuevos intentos de ganarse dinero— llevan al desenlace de la acción. A pesar de la restitución de su solvencia económica, la condición física de Don Juan se deteriora y muere en Madrid, acompañado por sus dos hijos, su cuñada desacreditada y Horacio. Antes de morir, Don Juan le encomienda a Rosalía a Horacio, la única persona de confianza, para que la lleve a Castro Urdiales, donde vivirá reclutada en la casa familiar.

El protestante Horacio Reynolds

En *Creación de una realidad ficticia: Las novelas de Torquemada de Pérez Galdós*, Yolanda Arencibia explica que la construcción del personaje novelístico parte de diferentes perspectivas. Primero, el narrador contribuye a la configuración del personaje al describirlo desde cierta óptica, a veces introduciéndose en su interioridad, a veces enjuiciándolo directamente por medio de observaciones y comentarios. Segundo, el personaje participa en su propia construcción por medio de

su actuación en la novela y por medio de las explicaciones que da de su propio comportamiento y motivos. Tercero, otros personajes ofrecen datos y juicios que contribuyen a la caracterización. Y cuarto, por medio de las interacciones con otros personajes, se construye el personaje en oposición a los demás.

En *Rosalía*, el narrador ofrece una breve descripción de Horacio cuando presenta a los náufragos que se hospedan en la casa de Don Juan Crisóstomo:

2º. Horacio Reynolds, de treinta años, nacido en Cádiz de padres ingleses y consagrado a la Iglesia; joven afable y discreto, conocedor del mundo y de altísima y sólida instrucción. Había vivido muchos años en Gibraltar y en Cádiz. (55)

En esta breve descripción, el narrador introduce datos positivos que predisponen al lector a valorar al personaje: es simpático, circunspecto, preparado y tiene mucho conocimiento a pesar de su juventud. Además, es una persona que problematiza concepciones tradicionales de la identidad nacional. Aunque sus padres son ingleses, él es español por nacimiento y crianza. Por su apellido y su ascendencia otros lo toman por extranjero, pero él mismo se identifica con su país natal.

En los capítulos iniciales, el narrador revela otro dato importante directamente al lector: Horacio, joven consagrado a la iglesia, no sólo es protestante sino también es clérigo protestante. Al revelar esta información digamos privilegiada —dato que desconoce Rosalía hasta el viaje a Madrid y que el padre sólo reconoce cuando Horacio le pide la mano de su hija—, el narrador establece una simpatía con el lector

hacia el personaje y un deseo de observar cómo se revelará el secreto a los demás personajes.

Notablemente, el narrador limita su descripción directa de Horacio. En primer lugar, no ofrece ninguna descripción física detallada del joven. En la novela, el narrador ofrece descripciones detalladas y reveladoras de casi todos los personajes; las descripciones fisiológicas —y los comentarios que las acompañan— revelan rasgos importantes del carácter del personaje. Por ejemplo, describe el pretendiente indiano de Rosalía, Cayetano Guayaquil, en detalle, notando su prematura calva, el “abultamiento de su abdomen”, “la cortedad de sus piernas”, su “modo horroroso” de vestirse (producto de la “opulencia inculta y ciega”), y su afición extremada de los adornos y cadenas de oro (29-30). Estas descripciones revelan deficiencias de carácter del mismo Cayetano. En el caso de Horacio, la caracterización fisiológica está ausente. Por medio de otros personajes, el lector descubre que lleva una barba negra y tiene ojos negros y brillantes (64).

En segundo lugar, no se revelan de forma directa los pensamientos de Horacio; el narrador no tiene acceso directo al mundo interior del personaje protestante. A pesar de ser el “héroe” de la novela, los pensamientos de Horacio solo se revelan indirectamente, en dos cartas que escribe a su hermana y cuando Rosalía reflexiona en las conversaciones que sostiene con él. El narrador no ofrece acceso directo a la mente del pastor protestante inglés, y la interioridad de éste queda velada hasta cierto punto al narrador y al lector. En contraste, el narrador describe en gran detalle los pensamientos y sentimientos de otros personajes como Don Juan y

Rosalía, revelando, por ejemplo, los pensamientos de Rosalía por medio de varios monólogos interiores en primera persona.

De la información que brindan otros personajes y Horacio mismo en dos cartas incluidas en el texto, se descubren detalles importantes: Horacio viene de Cambridge donde ejercía un ministerio eclesiástico, sabe mucho de la ciencia, es un orador hábil y, por ser criado en España, domina el español. Por medio de unas conversaciones con Rosalía y los monólogos que ella tiene al recordar las mismas, se revela que Horacio tiene “tanta afición” por España que prefiere vivir en su país de nacimiento antes de hacerlo en Inglaterra, un país que no le gusta y al que le tiene “cierto aborrecimiento” en parte por una serie de desgracias que le han sucedido allí: la muerte de su padre en un viaje de La Coruña a Southampton y la muerte por ahogo de dos hermanas. Se descubre así algo de sus planes: pensaba desembarcar en Santander antes de ir a Madrid y luego ir a Andalucía, pero ahora espera la respuesta de una carta para ver si va primero a Barcelona y Valencia.¹⁸ Aunque no revela el objetivo concreto de su viaje, admite a Rosalía que está huyendo de las desgracias de la vida y desea salir de un entumecimiento que le ha producido soledad. A pesar de su deseo innato de viajar, característica —se dice— de los ingleses, confiesa que la naturaleza le exige que descanse y que encuentre algo que lo detenga, que le permita establecerse rodeado de personas queridas. Para encontrar alguna estabilidad, busca un amor que lo sostenga. Descubrimos también que se siente inseguro de su vocación religiosa, señalando que la aceptó en gran parte por la presión de sus padres.

¹⁸. ¿El objetivo del viaje de Horacio será visitar las recién establecidas iglesias protestantes? Entre 1868 y 1871, se establecen congregaciones reformadas en Madrid, Sevilla y Barcelona.

Por medio de sus acciones, se destacan varias cualidades del pastor protestante. Primero, como indica la primera descripción del narrador, Horacio es una persona discreta. Aunque es rico, no es ostentoso ni emplea su riqueza para impresionar a los demás. Vive frugalmente y no se afana por las apariencias. Por su propia discreción, los personajes tardan en descubrir que es rico. Es un huésped ejemplar, aceptando con gratitud y sensibilidad la hospitalidad del anfitrión. Segundo, es una persona generosa, dispuesto a emplear sus recursos para beneficiar a los demás. En el viaje a Madrid, Horacio paga varios gastos de Don Juan sin que éste se dé cuenta y lo hace con el afán de proteger el orgullo del provinciano que no ha calculado bien los costos. A pesar de ver imposibilitada su relación amorosa con Rosalía, toma la decisión de pagar las deudas de la familia para que otros no se aprovechen de ella por su situación financiera precaria, y tiene la disposición de sacrificarse por los demás. Tercero, es una persona sincera que comparte abiertamente su opinión, no esconde sus verdaderos motivos con engaños y sutilezas, y es firme en sus convicciones y no vacila en comunicarlas. Cuarto, es una persona de altos conocimientos, producto de una educación superior y de haber vivido y viajado en diferentes lugares. En la novela, una función central de Horacio es ser portavoz de ideas religiosas, filosóficas y científicas contemporáneas. A la vez, es una persona astuta, que no se deja llevar por las apariencias y los engaños de los demás. Quinto, es una persona que emplea la razón, pero sin ignorar sus pasiones y sentimientos. Siente celos de los otros pretendientes de Rosalía y siente amor por ella. Sexto, Horacio es una persona tolerante que rechaza el dogmatismo religioso. Séptimo, el protestante

muestra un elevado comportamiento moral, controlando sus deseos con respecto a Rosalía y respetando las peticiones de Don Juan.

Como ya notamos, el personaje de Horacio se construye no por medio de descripciones largas del narrador sino por medio de sus acciones e ideas que contrastan con las de otros personajes. En la sección que sigue, ofreceremos una descripción de las cualidades de Horacio en contraste con los demás personajes. Las siete cualidades de Horacio ya mencionadas —positivas en su totalidad— contrastan con las acciones y actitudes de otros personajes. Al establecer una relación de oposición, se subrayan atributos favorables de Horacio para resaltar defectos de los demás personajes. Después de contrastar el carácter y comportamiento del protestante, analizaremos las ideas que manifiesta.

Las cualidades y acciones del “otro” protestante en contrapunto

La primera cualidad que se destaca del pastor protestante es su discreción. Es una persona sensata, prudente y moderado. Se observa la discreción primero al contrastar el comportamiento del joven con el de sus compatriotas ingleses: la “solterona” y el “marimacho” Ms. Sherrywine, cuya afición por el vino pone a prueba el temple del anfitrión; el anticuario Míster Trifles, cuya afición por los objetos antiguos lo lleva a desbaratar la propiedad de Don Juan, y la diminuta pareja Pimp, cuya hipersensibilidad y nerviosismo los motivan a cuestionar el carácter moral de Don Juan. En la primera cena en la casa de los Gibralfaro, la inolvidable Ms. Sherrywine toma sin freno el vino más fino de Don Juan, ignorando las normas de huésped. Al

probar el vino favorito de Don Juan, el barato y casero chacolí, todos, con excepción de Horacio, se quejan de la bebida sin disimular su desaprobación. La solterona, por ejemplo, hace “mil ascos”, concluyendo: “Chac-li...insupórtable. ¡Oooh!” (58). Mr. Trifles también exhibe una falta de sensibilidad cultural y expresa su actitud egoísta al buscar comprar artículos de la casa para sus colecciones. En contraste, Horacio es un huésped modelo, expresando agradecimiento por los bienes recibidos y aceptándolos prudentemente. Come la comida sin quejarse y toma, sin quejas, la bebida favorita del Don Juan. Al contrario de los otros, no salpica su conversación con palabras y frases en inglés; habla perfectamente bien el español y entabla conversaciones de temas significativos con Don Juan y el sacerdote.

El carácter discreto de Horacio también se destaca ante la falta de discreción de otros personajes españoles. A pesar de ser una persona de muchos recursos económicos, el pastor protestante vive frugalmente sin afanarse por ostentar su riqueza ni utilizarla para impresionar o influenciar a los demás. De hecho, los demás personajes descubren su fortuna solo después de que Romualda investigue el asunto. En contraste con Horacio, otros personajes actúan sin prudencia y moderación, especialmente con respecto al dinero. Por ejemplo, Don Juan toma decisiones imprudentes, motivado en gran parte por un orgullo excesivo que no permite la circunspección. Acepta ingenuamente la palabra de los demás: cree sin cuestionar que su futuro yerno, Cayetano Guayaquil, es rico; encarga su dinero inocentemente a su cuñada, que es manipuladora; paga a los acreedores de su hijo únicamente para

proteger el “honor” y buen nombre de su familia. Una y otra vez, el cantábrico es víctima de su propia indiscreción.

Mariano y Cayetano, pretendiente éste de Rosalía, demuestran su indiscreción ante la tentación de la Bolsa. Entontecidos por la posibilidad de ganancias impresionantes, Mariano y Cayetano pierden toda prudencia y sensatez. Para el primero, su imprudencia lleva a la pérdida de la fortuna de la familia y contribuye a la muerte prematura de Don Juan. Cayetano también cae ante la tentación de la Bolsa, perdiendo lo poco que queda de su bienes. Como nota el narrador, el indiano y Don Juan son “seducidos” por las riquezas y “aguijoneados” por el mismo vicio: la codicia. Subrayando el comportamiento excesivo y exagerado del indiano, el narrador lo describe como “un pedazo de barro engastado en oro”, que viste “con ese lujo salvaje propio de la opulencia inculta y ciega”, con cadenas y adornos de oro para ganar la admiración y favor de los demás (30). Atraído por las promesas de la Bolsa y su propia vanidad, el indiano pierde todo. Carratrapa se aprovecha de los tres indiscretos para robarles el dinero a todos, utilizando la Bolsa de forma prudente pero mezquina, para su propio beneficio.

Además de ser discreto, Horacio se revela como una persona generosa a través de toda la novela, atributo que contrasta marcadamente con las acciones y cualidades de otros personajes. Como ya vimos, el joven inglés no sólo le agradece la hospitalidad a Don Juan, sino también cultiva la amistad con él, demostrando una actitud generosa hacia el anfitrión mientras sus compatriotas (y otros madrileños) lo

tratan con desdén. Este espíritu generoso hacia el viejo cantábrico se manifiesta durante el viaje de los tres a Madrid. Varias veces Horacio les paga los gastos de viaje a Rosalía y al tacaño viajero, en gran parte para protegerlo del desconcierto que experimentaría al descubrir los costos verdaderos del viaje. Evidenciando una vez más su discreción, Horacio paga los gastos de los boletos y la comida sin que Don Juan se dé cuenta de su generosidad.

Se muestra la generosidad de Horacio en su decisión de solventar las deudas de Don Juan con el fin de proteger a Rosalía de los que buscan aprovecharse de su precario estado financiero. Como en otras ocasiones, Horacio intenta llevar a cabo sus planes sin el conocimiento de los demás, incluyendo al beneficiario. Notablemente, su acto generoso no corresponde al trato intolerante de Don Juan y sí obedece a la enseñanza de Jesús de no responder al mal con mal, sino con el bien. Este acto de caridad —el valor cristiano que enfatiza Galdós en sus siguientes novelas— es propio del personaje hereje. Aunque Don Juan impide su relación con Rosalía y lo trata con una actitud intolerante e irracional, Horacio lo trata bien.

Se contrapone la generosidad de Horacio con las actitudes y acciones de Romualda, Carratrapa y Cayetano, quienes buscan quitarle el dinero a Don Juan sin preocuparse por el bienestar de él ni por el de Rosalía. El egoísmo e interés los impulsan a sacar provecho del padre y de la hija. Al ver el “interés desmedido” de Horacio, Carratrapa observa: “Por mucha generosidad y abnegación que se suponga en una persona, no se comprende el regalar una fortuna por puro espíritu de caridad” (324). En contraste con la generosidad de Horacio, Cayetano siente envidia, “la

desventura, abrumadora, que empequeñece y disimula los demás males ... que mueve el corazón del hombre noventa veces por cada cien y tomando formas diversas, en ocasiones vestido con el disfraz del bien, determina las acciones principales de la vida” (356). La generosidad de Horacio contrasta también con la avaricia y la codicia de Don Juan. La novela hace repetidas referencias al carácter tacaño de este personaje, quien sufre cuando los huéspedes toman de su vino fino y cuando los gastos son mayores que lo anticipado.

Horacio es una persona sincera y no esconde con engaños y sutilezas sus verdaderos motivos. Por ejemplo, comparte sus opiniones e ideas con Don Juan y Rosalía francamente y sin disimulo y sin pretender ser lo que no es. Hasta admite a Rosalía la inseguridad que siente en cuanto a su vocación de pastor. (Según él, el pastorado requiere atributos que él no tiene desarrollados.) Aunque no revela su estado clerical al principio de la novela, no miente ni engaña a los demás en el proceso. Su silencio no obedece a motivos egoístas, sino a la experiencia de rechazo que ha experimentado en el pasado.

En contraste, otros personajes encubren sus verdaderas opiniones. La calculadora Romualda muda de opinión repetidamente según le convengan la situación y el interlocutor. Al percatarse de la riqueza de Horacio, cambia su opinión acerca de él e intenta convencer a su hermano a que acepte al protestante como yerno. Miente y dice cosas contrarias a Carratrapa, Horacio, Don Juan, Cayetano y Rosalía para manipular a su favor los acontecimientos. Las descripciones de su casa, decorada

para ostentar riqueza, reflejan simbólicamente la superficialidad de esta figura celestinesca.

Cayetano —el indiano— y Carratrapa, este último político conservador y proto neo-católico, son expertos en engaños. Cayetano da la apariencia de ser rico y desea casarse con Rosalía no por amor, sino por el dinero de su padre. Carratrapa aprovecha la ignorancia y codicia de Cayetano y Mariano, manipulándolos para que su inversión en la Bolsa resulte en pérdidas para ellos y ganancias para él. De la misma manera, manipula a Don Juan para que pague las deudas de su hijo, y esconde sus intenciones de convertir a Rosalía en amante suyo.

Don Juan, a la vez, pierde su fortuna y a su hija por querer proteger su imagen a todo costo. Para conservar el honor de la familia y evitar el “que dirán”, toma decisiones imprudentes, y para mantener las apariencias, ignora la autenticidad del amor entre Rosalía y Horacio.

Horacio es una persona de mucho conocimiento, producto de una educación superior y de haber vivido y viajado por muchos lugares. En la novela, como veremos en la siguiente sección, Horacio, hombre ilustrado y moderno, es portavoz de ideas religiosas, filosóficas y científicas contemporáneas. Sabe de los últimos descubrimientos de la astronomía y de los avances en el campo de la biología. A la vez, está al tanto de movimientos filosóficos y religiosos del día, incluyendo el krausismo y el protestantismo liberal.

El narrador contrasta el conocimiento de Horacio con el de otros personajes. En contraste con el joven inglés, la preparación de Don Juan es sumamente limitada.

Su conocimiento, nota el narrador, viene de dos fuentes: del periódico conservador, *La Esperanza*, y de una vieja enciclopedia. Como resultado, desconoce la modernidad y se mantiene al margen de los avances del siglo. Cree, por ejemplo, que Londres es un pueblo y mantiene opiniones anticuadas de Inglaterra tanto como Madrid. Ante las ideas expresadas por Horacio, Don Juan y su amigo, el cura Juan de la Puerta, quedan asombrados. Al escuchar el discurso científico de Horacio, por ejemplo, Don Juan admite que sus ideas lo han dejado embobado y mareado, observando que el “jovencito” “se podría ir por ahí con un púlpito en cada dedo” (68). El viaje a Madrid en tren, símbolo de la modernidad, tiene el mismo efecto que este “viaje” intelectual, que lo deja desorientado y desubicado. Llega a Madrid tan sólo con la ayuda de Horacio. De la misma forma, el cura Juan de la Puerta se asombra del conocimiento de Horacio y le faltan recursos intelectuales para responder a las ideas planteadas por el joven protestante.

Se enjuicia la falta de conocimiento de Don Juan al considerar los resultados de sus propios esfuerzos educativos en la vida de sus hijos, Mariano y Rosalía. Los fracasos de Mariano revelan las limitaciones de su preparación intelectual, ya que no es capaz de navegar la ciudad moderna con las herramientas recibidas de su padre. Según el narrador, el desenfrenado hijo “era un conjunto de atolondramiento y perversidad, cualidades que, acompañadas por una educación rigurosamente hipócrita, se desarrollaron asombrosamente en cuanto se encontró solo y libre de las exigencias del disimulo” (42). De la misma manera, se destaca la falta de preparación intelectual de Rosalía, quien es educada por su padre y nunca ha salido de su pueblo.

En una conversación con Horacio, Rosalía revela los límites de su conocimiento. Según lo que ha aprendido de su padre, considera que Inglaterra es tierra de leones, tigres y culebras donde la gente se come entre sí. Además, hablando de la cosmología, “¡...estaba tan segura de que ahí había un techo azul con luces muy pequeñas colgadas por los ángeles!” (69). Pero a diferencia de su padre y hermano, es capaz de asimilar las ideas de Horacio.

El conocimiento de Horacio no es únicamente abstracto e intelectual, sino que también es de utilidad práctica en la vida cotidiana, y el personaje tiene cierta astucia que no se deja engañar por las intrigas de los demás. En contraste, Don Juan, Mariano, Cayetano, y aun la misma Rosalía, no son capaces de distinguir los engaños de la capital y las trampas que les ponen Romualda y Carratrapa. La codicia ciega a Cayetano y a Mariano, llevándolos a tomar decisiones riesgosas. La ingenuidad ciega a Rosalía. El orgullo y la preocupación por conservar el “honor” de la familia ciega a Don Juan. En cambio, Horacio entiende claramente las maquinaciones de Romualda y Carratrapa, evitando sus engaños y anticipando sus enredos. Les tiene desconfianza y entiende plenamente su modo de ser.

Horacio es una persona que une la razón y los sentimientos. En temas dogmáticos, invita al uso de la razón y sus ideas científicas van a la par de sus sentimientos religiosos. Sus acciones son motivadas por sus sentimientos, pero mediadas por el uso de la razón. Por ejemplo, siente un amor apasionado por Rosalía, pero su razón controla sus sentimientos. Al discutir con Don Juan, Horacio emplea argumentos sólidos y racionales para convencer a éste, pero no esconde sus

sentimientos. Sus planes para solventar las deudas de Don Juan son motivados no sólo por caridad sino por celos a Carratrapa. Cuando se convierte al catolicismo, toma la decisión sólo después de considerar los sentimientos y la razón.

En contraste con Horacio, otros personajes actúan sin que la razón tenga que ver con los sentimientos. Charito, la novia quijotesca de Mariano, ignora la razón y actúa según los sentimientos cultivados en el mundo de las novelas románticas. Don Juan, rechaza las intenciones matrimoniales de Horacio, por sentimientos arraigados en sus conceptos del honor y la identidad religiosa. En las conversaciones con Horacio, se observa que sus ideas carecen de fundamento racional y, ante los argumentos del pastor protestante, Don Juan no tiene ninguna respuesta lógica o racional y sólo puede llorar. También destaca la falta de “razón” en las convicciones religiosas del católico. Por ejemplo, su interpretación de sus pérdidas financieras ignora las explicaciones racionales, y entiende su estado precario como castigo divino. Y cuando Horacio solventa las obligaciones de la familia, Don Juan lo interpreta como un acto de la Providencia, sin reconocer “los medios humanos de que se valió el Cielo para devolverle su dinero” (324).

En la novela, Horacio es una persona comprensiva y abierta. En contraste con los otros ingleses, respeta a Don Juan, aceptando su hospitalidad y dialogando con él y Juan de la Puerta a pesar de las ideas contrarias y anticuadas de éstos. Luego, respeta a Don Juan a pesar de su rechazo de la posibilidad de matrimonio con Rosalía. Movidado por los sentimientos que expresa, Horacio acepta su decisión y no se rinde a la tentación de deshumanizarlo.

En contraste, Don Juan evidencia una tolerancia limitada. No aguanta a los huéspedes ingleses ya que su comportamiento confirma los prejuicios que tiene de ellos. No tolera la posibilidad de que su hija se case con un protestante, a pesar de reconocer el carácter ejemplar de Horacio. De los tres miembros de la iglesia en el texto, dos de ellos exhiben una actitud intolerante hacia los protestantes. El obispo que inicia una relación amistosa con Horacio demuestra una actitud tolerante, discutiendo ideas abiertamente con él.

Otros personajes manifiestan tolerancia, fruto de su indiferencia religiosa. La intolerancia religiosa que expresan periódicamente no tiene origen en convicciones dogmáticas, sino en determinaciones pragmáticas. En *El problema religioso en la generación de 1868*, Pérez Gutiérrez observa una repetida crítica de la nula autenticidad de las manifestaciones religiosas públicas de personas que enmascaran en supuestos motivos religiosos sus ambiciones (191).

En *Rosalía*, el protestante se presenta como una persona ética que se guía por elevados ideales morales y, al contrario de los demás, frena su egoísmo con consideraciones hacia el prójimo. En la novela, se yuxtapone su actitud hacia Rosalía con la de los otros hombres. El amor de Don Juan por su hija tiene límites obvios, y ella es un objeto que contribuye o perjudica el honor de la casa. Por eso, la ofrece como esposa al indiano Cayetano. Como éste, Don Juan es “seducido” por las noticias de las riquezas del otro y toma una decisión tan importante motivado por la codicia y sin tomar en cuenta el bienestar de su hija ni el carácter del indiano. Segundo, Don Juan desdeña la habilidad intelectual de su hija y su realización

personal, ignorando sus sentimientos y opiniones. Tercero, reclama su autoridad como padre, ignorando los deseos de ella. Cuarto, prefiere que Rosalía muera antes de casarse con Horacio para conservar la honra de la casa.

Para los otros personajes también, Rosalía es un medio para alcanzar sus fines egoístas. Romualda la considera un objeto que puede manipular para sus propios fines lucrativos. Sus arreglos celestinescos tienen el fin de traerle beneficios financieros a ella, sin tomar en cuenta el bienestar de su sobrina. Por lo tanto, mudan sus opiniones de acuerdo con los vaivenes de la historia. Apoya, según las posibles ventajas económicas, la unión de Rosalía con Cayetano, Horacio y Carratrapa. Al final de la novela, hace lo posible por mantener el control de su sobrina después de la muerte de Don Juan y así prostituirla dándola como objeto a Carratrapa. Cayetano, a la vez, desea a Rosalía simplemente por el dinero de su padre; en cambio, siente afecciones amorosas hacia Charito, a quien piensa tener como amante siguiendo la práctica común de la época. Para Carratrapa, Rosalía es un objeto de gozo sexual, espera ser su protector con el fin de recibir favores sexuales y desea aprovecharse claramente de la precaria situación financiera de la joven. Es irónico que estos dos personajes masculinos —españoles cuyo compromiso católico es mínimo— sean aceptables para Don Juan aunque sus motivos y acciones son deplorables y falte en ellos el verdadero espíritu cristiano.

En contraste con estos personajes, Horacio se enamora de Rosalía y la ama. Al contrario de Don Juan, percibe su capacidad intelectual y la anima a tomar sus propias decisiones. Por cierto, de alguna manera la presiona a actuar tomando en

cuenta sus propias opiniones y conciencia, lo que es difícil considerando el carácter de su padre. Horacio desea tomarla como esposa y espera que sea un complemento para él, ya que busca la estabilidad y el bienestar de pareja en contraste con la relación sexual que desea Carratrapa. Al contrario de Cayetano, su amor no tiene raíz en el dinero, sino en la relación que brota de la atracción mutua que sienten los dos. La integridad moral de Horacio destaca en el viaje a Madrid. Al separarse de Don Juan, la pareja termina pasando sola la noche. En tres ocasiones —una aparente alusión a las tres tentaciones de Jesús—, Horacio huye de la tentación sexual, lo que sucede en los dos hospedajes a donde llegan y en un coche. La primera vez, abrazados y “con el juicio trastornado y la fantasía divagando, desvanecida y mareada por ignotas regiones”, Horacio toma “una resolución suprema y heroica”, separándose de ella y saliendo del cuarto a toda prisa (129). Rosalía, notando su voluntad moral resoluta, afirma: “¡Qué noble es!” (129). En la tercera tentación, acurrucados en un coche, Horacio emplea “una chispa de razón” para no caerse de la “espantable cima moral que se abría a sus ojos, evocando todo lo que en su espíritu había de fuerte, de prudente y de enérgico” (133). Enervado por el amor y la fantasía no puede reunir el “esfuerzo espiritual” para huir del coche, pero en “una súbita iluminación de su entendimiento” revela que es sacerdote, produciendo un “verdadero espanto” (133) en Rosalía que termina salvándolos de la realización de sus deseos naturales. Su castidad contrasta con el comportamiento de los otros pretendientes que bien hubieran aprovechado la situación para seducirla sexualmente.

Las ideas del “otro” protestante

Además de construir el personaje protestante por medio de contrastes de acciones y cualidades respecto a los otros personajes, Galdós convierte también a Horacio en portavoz de ideas que lo distinguen de los demás y que revelan convicciones y simpatías del mismo autor. ¿Qué ideas pone en boca del hereje? En esta sección, se analizan las ideas expresadas por Horacio y la recepción que éstas reciben por parte de los “españoles”. Vale la pena notar que el papel de vocero obstaculiza el del personaje literario.

La ciencia y la religión

Durante los capítulos ambientados en Castro Urdiales, el narrador yuxtapone la formación intelectual del protestante con la de Don Juan, su hija y el cura Juan de la Puerta. En las tertulias que comparten después de la cena, Horacio expresa ideas que revelan su conocimiento del pensamiento científico de la época. En el coloquio de la astronomía, por ejemplo, describe detalladamente la grandeza del universo después de corregir los cálculos errados del cura local respecto al tamaño del sol en relación con la tierra. Luego, ofrece detalles de los últimos descubrimientos de la biología, de los organismos microscópicos invisibles a la vista en una gota de agua.

De estos descubrimientos científicos, Horacio ofrece opiniones interesantes, especialmente a la luz de la enseñanza oficial de la Iglesia Católica. Menciona la importancia de la ciencia como medio de entender la creación y, en vez de oponerse a Dios, la ciencia —con investigaciones, cálculos y la poesía de la exactitud— permite

una “idea completa de la grandeza del Creador”, superando aun la poesía lírica (67).¹⁹

Al explorar “la habilidad del ser supremo”, aumenta la admiración hacia él (67).

Ignorar la ciencia, por el contrario, da lugar a una visión restringida de Dios: “si olvidamos los medios de comprensión que él nos ha dado nos empeñamos en achicar su obra, no suponiendo en ella la magnitud infinita que realmente tiene” (67).

Cuando se acuesta después de escuchar las ideas de Horacio, Rosalía contempla lo infinito del mundo. Notablemente, el narrador nota que dichas ideas tienen efecto en la fe de ella. Al hacer sus oraciones, “los paternóster y las avemarías no fueron recitadas con aquella perezosa beatitud y tranquilidad soñolienta de otras noches...” (70). Al contemplar el cielo, mirando verdaderamente y por primera vez lo que había visto tantas veces, descubre “aquel espectáculo con profundo y fervoroso estupor”, “cada vez más asombrada ante la magnitud de la Creación” (69-70).

Considerando los extremos de la creación en lo grande y en lo chiquito, Horacio concluye: “lo mismo nos perdemos creyéndonos demasiado pequeños que creyéndonos más grande de lo que somos” (68). Esta perspectiva desplaza al ser humano del centro del universo, relegándolo a la “última jerarquía de mundos”. A la vez, Horacio sugiere que sería absurdo suponer que sólo existen seres racionales en la tierra, que “al autor de tan soberbia fábrica” no se le hubiera ocurrido poner vida en otros planetas. Según Horacio, “esa multitud infinita de planetas ¿sería otra cosa que un juego irrisorio si no fuera asiento de una multitud infinita de seres racionales,

¹⁹. Al expresar las limitaciones de la imaginación, nota Horacio: “Las palabras de nuestro lenguaje y los guarismos de nuestra contabilidad no pueden expresar lo infinito. La fantasía se vuelve loca buscándolo: hay que dejarlo a la razón” (66). Vale apuntar que el joven anglicano emplea términos (el ser supremo, por ejemplo) del protestantismo liberal y unitarismo para hablar de Dios.

sujetos todos a un concierto, a una ley, a una armonía supremas como las masas oscuras, ciegas e inorgánicas en que habitan?” (67).

La formación intelectual

¿Y cómo adquiere tal formación intelectual? En el texto, se alude a varias fuentes. Se nota, por ejemplo, que Horacio se ha beneficiado de la preparación académica en Cambridge. Pero también se enfatiza la formación que adquiere a través de los viajes intelectuales que hace en su práctica de lecturas. Aunque no identifican los títulos de los libros, las ideas biológicas y planetarias tiene su origen en textos como *La pluralité des mondes habités*, publicado por el francés Camille Flammarion en 1865. Frente a estas nuevas fuentes (que estudiaremos en otro apartado), el narrador contrapone los textos que fundamentan el conocimiento limitado de los cantábricos: ediciones antiguas de la revista *La Esperanza* y el *Mentor de los niños*. Con tales lecturas, no sorprende que la mayoría de los personajes ignore acontecimientos sociopolíticos actuales, que manejen datos anticuados de Inglaterra y que no sepan nada de la ciencia moderna.

En sus conversaciones, Horacio destaca otra manera para desarrollar el intelecto: el viajar. Conversando con Rosalía, le indica la importancia de viajar para el desarrollo personal y nacional, atribuyendo en parte los adelantos de “mi patria”, en este caso Inglaterra, a la “movilidad incesante de sus hijos” (60).²⁰ Aunque critica el modo impropio de viajar de Ms. Sherrywine, insiste en los peligros de una vida

²⁰. Galdós mismo, criado en las Islas Canarias, experimenta una transformación intelectual al trasladarse a Madrid. Durante el Sexenio Liberal, emprende viajes a Santander y en 1889 viaja a Inglaterra.

encerrada: “estarse así tan quietecita, tan encerrada, no tiene nada de saludable para el cuerpo ni para el espíritu”. Según él, alguien —como Rosalía— “de altas cualidades, necesita espaciarse, buscar horizontes y darse alguna vuelta para salir del entumecimiento que produce la soledad” (60).

El efecto de la tertulia de la cosmología y la microbiología es notable. Rosalía mira la creación como por primera vez, notando la distancia entre la realidad y lo que antes creía: “¡...estaba tan segura de que ahí había un techo azul con luces muy pequeñas colgadas por los ángeles! (69). El narrador describe la transformación que produce este viaje intelectual:

Rosalía encontraba aquella noche en situación parecida a la de un ciego de nacimiento que ve la luz por primera vez. El cielo había dejado de ser para ella una cosa vulgar, y que se veía todas las noches, para ser la misteriosa y sublime perspectiva que confunde al filósofo, que anonada al sabio y enloquece al artista. Su inteligencia adormecida para la comprensión de las grandes cosas, despertó con bríos extraordinarios, lanzándose al espacio de los mundos y al espacio de las ideas. (70)

A Rosalía, estas ideas le abren el espacio para que “viaje” intelectualmente, adquiriendo por su propia capacidad intelectual el conocimiento. Poco antes, Horacio le habla de la necesidad de viajar, especialmente para las almas capaces. Poco después, se vuelve realidad.

En la novela, Don Juan y su amigo Juan de la Puerta, revelan las limitaciones de su formación intelectual. No son capaces de entender las ideas que presenta Horacio y tampoco pueden dialogar con sus ideas modernas o con su discurso religioso. Al emprender el viaje a Madrid, Don Juan demuestra, en carne propia, el resultado de su falta de formación intelectual. Frente a la modernidad —simbolizado por el tren y la gran ciudad— queda desorientado, igual que ante las ideas abstractas. Con su cosmovisión cerrada y formación arraigada en el pasado, es incapaz de navegar por los espacios físicos e intelectuales de la modernidad y cae víctima de su propia ignorancia e ingenuidad.

El latitudinarismo, la tolerancia y el racionalismo

En una de las primeras conversaciones que tiene con Rosalía, Horacio le agradece la hospitalidad de la familia Gibralfaro, notando que su trato ha sido “un mérito muy grande por lo mismo que en España no merecemos los protestantes grandes consideraciones” (86). Observa que en otros lugares donde ha vivido en la península, ha sufrido el desdén de las mujeres, quienes ven en él un “ser dañino, con quien no debían cambiar la palabra” (86). En contraste, Rosalía y Don Juan no le han echado en cara su religión, “como si fuera delito”, a pesar de ser una familia católica “fervorosa y edificante”. Al alabar tal comportamiento, Horacio pronuncia que son “buenos y verdaderos católicos...porque son tolerantes y caritativos” (86). Según él, el signo de un católico bueno y verdadero no es el dogma que afirma, sino el ser

tolerante y caritativo. Esta evaluación del meollo de la religión se repite a través de toda la obra novelística de Galdós.²¹

En la carta que le escribe a su hermana para explicar su conversión al catolicismo, Horacio critica la intolerancia que ésta expresa. Sin considerar la “inclinación propia” de Horacio y “los méritos” de Rosalía, su hermana rechaza a la anhelada esposa por el hecho de ser española y católico. Además reconoce que para su familia la conversión de Horacio representa una gran deshonra. Horacio imagina a su cuñado, “el buen Sam”, poniendo “el grito al cielo, diciendo que soy el baldón de la familia y del clero de Cambridge, por estar próximo a renegar a nuestra Santa Iglesia para hacerme papista” (307). Antes, en el viaje a Madrid, ya anticipa estas guerras intrafamiliares que resultan de la intolerancia religiosa, diciéndole que “terribles son, Rosalía ... estas luchas de las familias” (125). Esta observación hace eco en las “Observaciones sobre la novela contemporánea en España” que escribe Galdós: “Descuella en primer lugar el problema religioso, que perturba los hogares y ofrece contradicciones que asustan; porque mientras en una parte la falta de creencias afloja o rompe los lazos morales y civiles que forman la familia, en otras produce los mismos efectos el fanatismo y las costumbres devotas” (113). Francisco Pérez Gutiérrez observa que para Galdós la intolerancia es la “gran aberración religiosa, la encarnación misma de la irreligiosidad” (222).

²¹. En su análisis de las llamadas “novelas de tesis” de Galdós, Aparici concluye que “la falta de auténtica caridad es, pues, una de las preocupaciones básicas de Galdós” (136). Es la “auténtica actitud religiosa” en contraste con la intolerancia y el enfoque en prácticas de formas religiosas externas.

Horacio introduce otra idea fundamental: el latitudinarismo. Al considerar el catolicismo y el protestantismo, le expresa a la joven católica: “Y créalo Ud., Rosalía, en lo fundamental no hay diferencia entre mi religión y la de Ud. Una y otra, cada cual empleando ritos distintos para el culto, señalan igualmente al hombre el camino del bien” (86).²² Poco después, repite la misma idea: “mi religión y la de Ud. no se diferencian en nada esencial ... tienen sus prácticas distintas, y lo externo del culto no es lo mismo en una que en otra” (87). Añade que una de estas diferencias externas es el estado matrimonio del clero. Dado que “todos somos hermanos”, Horacio señala que las discordias producidas por la religión dan campo a la maldad. En su discusión con Don Juan, el protestante vuelve a expresar sus convicciones:

Ni [Rosalía] ni yo tenemos la culpa de haber sido educados en religiones diferentes. Yo soy protestante, ustedes son católicos: ninguna diferencia esencial nos separa: unos y otros tenemos por fundamento de nuestra creencia la doctrina y la moral de Jesús, y sólo dando a ciertas prácticas y fórmulas exteriores una extensión y un sentido que no tienen, podemos ser enemigos. Nada es más contrario al pensamiento y al grande amor de Jesucristo que esta repulsión de las gentes, inclinadas aún a motejarse unos a otros, ahogando los

²². En *Gloria*, la protagonista repite la misma idea: “Los hombres pueden encontrar el camino de la eterna salvación y conseguir la gloria eterna en el culto de cualquier religión” (I, 244). Su tío, Don Ángel, le muestra el error de su latitudinarismo. Daniel, un personaje judío, pregunta: “¿Qué creo yo? ¿Creo acaso que mi religión es la única en que los hombres pueden salvarse, la única que contiene las verdades eternas? No, felizmente sé remontar mi espíritu por encima de todos los cultos, y puedo ver a mi Dios, el Dios único, el grande, el terrible, el amoroso, el legislador, extendiéndose sobre todas las almas y presidiéndolas con la sonrisa de su bondad infinita desde el centro de toda sustancia” (II, 219). Estas ideas tienen raíces en la trascendencia de Dios sobre los credos: “no titubeamos en proclamar en principio la existencia de Dios, independiente de todo dogma, y aún diríamos, independientemente de la idea religiosa” (107, Flammarion).

sentimientos que en su pecho nacen, inclinándolas a amarse y unirse para formar la gran familia de todos los hombres. (210)

Según él, el propósito de la religión es unir a los seres humanos, no dividirlos.

Después de fracasar en sus intenciones matrimoniales, Horacio admite que su optimismo inicial fue un error. Se equivoca al pensar que se resuelve fácilmente la diferencia de credos, ya que la “religión es un obstáculo de inmensa gravedad” (306). Pero este reconocimiento no cambia su opinión. En la carta a su hermana, pide que sus familiares recuerden la convicción que él lleva desde hace tiempo:

Repítele [a su cuñado] para calmarle lo que tantas veces os he dicho, cuando delante de mí creíais dar una muestra de vuestro celo religioso, deprimiendo a los católicos. Yo decía entonces que la diferencia de culto no ha abierto abismos entre los cristianos que comulgan en distintas iglesias, a consecuencia de errores antiguos y modernos, cuya responsabilidad compartimos todos. Mis ideas ya muy espaciales en este punto, lejos de comprimirse, se han ensanchado desde que estoy en España, y cuanto más tiempo pasa, más me convengo de que sólo están en la conciencia las diferencias entre los hombres. (307-8)

Al escuchar las ideas de Horacio, Rosalía concuerda en que la religión es una barrera que divide a los seres humanos. También afirma sus ideas latitudinarias: “¿Por qué no?... los hombres pueden ser buenos, dignos y nobles en todas las religiones. Esto lo he pensado yo y me lo he dicho a mí misma. Yo no entiendo de nada, pero me parece que en eso no me equivoco” (87). Durante el viaje en tren a

Madrid, Rosalía repite ideas parecidas. Cuando Horacio sugiere que la religión es un “abismo” y un “insuperable obstáculo” que los separa, Rosalía pregunta “¿No es tu religión igual a la mía en lo principal?” (126). Estas afirmaciones son significativas porque la opinión de Rosalía se pinta como la perspectiva natural, libre de los prejuicios históricos de Don Juan y los mezquinos intereses de los demás personajes. Según el narrador, la joven católica es una “perfecta cristiana”, un “ingenio innato” y una persona de “buen sentido”, “graciosa naturalidad” e “instintos puros”. Es notable que una persona con tales atributos, una auténtica *tabula rasa* en cuanto a los prejuicios religiosos, no contemple el “obstáculo inmenso que la diferencia de religión ofrecía” (84).

En el viaje a solas a Madrid, Horacio anticipa la oposición de Don Juan a su relación: “Los pocos días que le he tratado me bastan para conocer su carácter, y sé que preferirá ver a su hija desgraciada, hasta verla muerta, a que sea mi esposa” (115). Rosalía, repitiendo sus cuestionamientos latitudinarios, exclama: “¿Por qué han inventado los hombres esas religiones? ¿Por qué no habrán hecho una sola para todos? Dios no puede ser autor de estas desigualdades, ¡puesto que impiden que se quieran unas a otras las criaturas!” (115). Afinando sus inquietudes, más tarde ella vuelve a la pregunta: “Si somos de distinta religión, ¿por qué Dios ha permitido que nos queramos?”, a la cual responde Horacio: “Es verdad: has hablado como el Evangelio” (127).

La vocación clerical y el celibato del clero

En sus conversaciones con Rosalía, Horacio introduce el tema de la vocación clerical. Al inicio de la novela, cuando los dos hablan de los planes ya abandonados de Mariano de hacerse miembro del clero, Horacio nota la importancia de tomar tal paso sólo cuando se tiene la razón desarrollada, después de mucha reflexión y cuando se siente una convicción de vocación firme. Si no, las dificultades de la “hermosa y santa” profesión llevan a dos caminos: a “violentarse” bajo el “pesado yugo” que se impone, o a “ser hipócrita” (64). Según él, el sacerdocio exige mucho: “mayor fortaleza de ánimo, mayores virtudes y una abnegación sin límites:” “el recogimiento, la calma, la prudencia, la humildad ... que el amor propio esté atado ... la conciencia siempre alerta, la imaginación enjaulada, el odio extinguido” (64). Concluye Horacio: “bien practicado, el sacerdocio eleva al hombre a la mayor perfección posible dentro de su naturaleza; mal ejercido, le rebaja hasta el último grado de corrupción, y no hay ser más digno de desprecio” (64). Esta opinión, en boca del joven protestante, anticipa el trato que en toda o en casi toda su novelística Galdós da al clero.

En el viaje a Madrid, Horacio revela la lucha que ha sido para él ser pastor. Sintiéndose indigno del ministerio, no experimentó paz al ceder a los deseos de sus padres de hacerse clérigo. Tuvo que “violentar [sus] inclinaciones”, controlando su “naturaleza impresionable y apasionada” para desarrollar “la resignación, la paciencia y la humildad” (134). Sigue con luchas internas y momentos de crisis, pero también de esperanzas de cumplir con su vocación.

Al final de la novela, Horacio se convierte al catolicismo y entra en el sacerdocio. La decisión no se da por razones dogmáticas, sino por ser el único medio

de poner fin a las esperanzas de consumir la relación imposible con Rosalía. Ante las palabras animadoras del obispo tolerante, el protestante le indica que él mismo necesita tomar la decisión, considerando bien el camino y buscando “el permiso de otras facultades”: los sentimientos (331).

Horacio también trata el tema del celibato del clero. Al decirle a Rosalía que los curas en su religión se casan, ella responde con asombro y “algo tentada a la risa” (87), agregando que “eso sí que es raro, y a la verdad, no me parece bien” (87). Sin poder ofrecer una razón lógica para apoyar su opinión, ella simplemente indica con su tono y gesto “cierta repugnancia” y dice que le parece “muy mal” y que “los clérigos casados deben ser “muy antipáticos” (88). Su respuesta negativa es una reacción instintiva, no racional. Al descubrir el estado clerical de Horacio, Rosalía responde: “¡Clérigo! ... en voz alta y con verdadero espanto” (133).

A su enamorada ahora silenciada por la sorpresa que experimenta, Horacio le dice: “En mi religión la práctica del sacerdocio no está reñida con la familia, y por tanto no lo está con el amor que la forma y la sostiene ... ten presente que no hay papel más noble que el de la mujer encargada de acompañar al buen pastor de las almas, haciéndole más llevaderos los cuidados de la vida” (135). El matrimonio permite que el sacerdote cumpla con sus deberes pastorales: “la cura de las almas, “el consuelo de los desvalidos” y el “difundir con el ejemplo” (133).

Según Horacio, los que rebajan al matrimonio pueden llegar a la conclusión de que es incompatible con el sacerdocio. Al contrario, “los que tenemos del matrimonio idea más alta y lo creemos raíz y fundamento de todo lo bueno que puede

hacer el hombre no podemos, ni queremos, ni sabemos hacerlo” (215). No poder casarse con Rosalía tendría un efecto negativo para su vocación pastoral.

En sus discusiones con Don Juan, Horacio nota que el celibato clerical es una “excepción absurda, que la naturaleza no ha querido establecer” (211). Según él, el matrimonio no perjudica la función clerical; por el contrario, “el principio de toda perfección está en las virtudes domésticas” (211).

El ingreso de Horacio al clero católico no representa una renuncia de su valoración del celibato clerical, sino todo lo contrario: el protestante indica que la decisión de ser célibe, de romper los lazos con el mundo y con las pasiones, obedece a la imposibilidad de realizar sus intenciones matrimoniales con Rosalía: “la perpetua y dulce esclavitud del sacerdocio” es preferible a la “tumultuosa libertad del estado civil” (307).

El matrimonio

Las opiniones referentes al celibato clerical tienen relación con la perspectiva que Horacio tiene del matrimonio. Al hablar con Rosalía a solas, le dice: “Para mí el matrimonio ha sido siempre la cosa más santa, así como la cosa más útil. Yo creo que no seré hombre de bondad, de paz y de verdadera rectitud hasta que no encuentre eso que tanto he buscado, hasta que no me instale y dé fin a mis correrías, hasta que no emplee en labrar la felicidad de otra persona los tesoros de afecto que llevo en mi corazón” (116). Con respecto a su amor hacia ella, lucha para unir “[su] sentimiento y [su] razón”. Mezcla una idea optimista del amor, con ideas modernas de la pareja:

Cuando se ama, se tiene una perspicacia extraordinaria, se penetra en el interior del objeto amado, se conocen sus sentimientos, sus inclinaciones, y se lee en su corazón como en un libro abierto. ¡Qué grande, qué sublime cosa es el matrimonio! Se ha establecido como para sancionar en la tierra esta gran sabiduría de la naturaleza que ha hecho las parejas, lo mismo que ha hecho las especies y las razas. Yo creo que no hay cosa más santa, más conforme con la naturaleza ni más conforme con Dios, que el matrimonio. (118)

Nota que, por venerar tanto el matrimonio, ha tardado mucho en elegir una esposa. A la vez, anticipa que el matrimonio le permite cumplir con sus deberes, aquietar su imaginación y terminar con la vida errante.

La autoridad paterna y la valoración de la mujer

Al hablar de las luchas intrafamiliares que suscitan las diferencias religiosas, Horacio le aconseja a Rosalía: “De [las luchas de las familias] depende la felicidad o la desgracia de personas sensibles y delicadas. En estos casos la obediencia mata moralmente, y la desobediencia deja un rastro de tristeza perenne por toda la vida. Sin embargo, es preciso tener valor y hacer frente a esos grandes trastornos domésticos con constancia y con fe” (125). En el conflicto que presenta la relación entre Rosalía y Horacio, se destaca una fuente fundamental de estas luchas: la autoridad paterna. Al inicio de la conversación con Horacio, Don Juan explica que es él quien decide lo que le conviene a su hija, que ella no puede enamorarse sin la voluntad de él. Cuando

Horacio le pregunta si ha consultado a Rosalía para saber su opinión de su relación, el cantábrico responde enfáticamente: “Yo no tengo nada que consultarle, señor mío. Lía no tiene más gusto que el mío” (209). Poco después, reitera su autoridad sobre su hija para obstaculizar el matrimonio, concluyendo que nunca consentirá que se realice tal unión.

Aunque se debate la diferencia de religión, el conflicto más a fondo es la autoridad patriarcal. Mientras Don Juan sostiene que él tiene la autoridad de decidir el futuro de su hija, Horacio defiende el derecho de Rosalía de opinar y tomar sus propias decisiones. Ante el rechazo de Don Juan, el protestante hace una dura crítica de “los padres intolerantes y tercos, llenos de presunción, porque han vivido algunos años más que sus hijos” (213). Los critica por ignorar la “ley de amor” y por buscar casar a su hija con el más rico o el que mejor les convenga. Critica a los padres que “no consultan la voluntad de sus hijas;” según él, no toman “en cuenta que si en esa misteriosa elección de las almas el afecto se equivoca algunas veces, la experiencia fría, soberbia y calculadora se equivoca siempre” (213). Para Horacio, aferrarse a la autoridad tiene consecuencias graves: “se atropellan las más dulces iniciativas del corazón de los jóvenes, se marchitan sus sentimientos, se inocular su carácter ... se ahoga la generosidad, la elevación de ideas, la nobleza, la rectitud, la bondad, la dulzura, todos esos grandes frutos del espíritu, que hacen germinar y crecer el verdadero amor” (213). En la discusión, el inglés insinúa que la autoridad paterna es el problema fundamental, notando que la religión sirve de pretexto para sostener el imperio de la autoridad: “ahora es la diferencia de religión, mañana será otra cosa, y

seguirá engendrando males, creando familias mal organizadas y matrimonios monstruosos, en los cuales tienen su origen todos, absolutamente todos, los vicios de la sociedad” (213). Ante los ruegos de Horacio que no sea un tirano para su hija y que respete su voluntad y sus sentimientos amorosos, Don Juan no responde.

Cuando Horacio propone que los jóvenes van a rendir a la “mística autoridad conyugal”, Don Juan afirma que Rosalía “no tiene más voluntad que la [de él]” (215). Horacio responde: “Qué admirable idea tiene ustedes de obediencia filial. ¡Con cuánta crueldad explotan el santo y puro amor de los hijos! (217).

Las convicciones de Don Juan se fundamentan en su opinión de la mujer y su valoración negativa de su capacidad intelectual. Después de la tertulia científica que da Horacio, le dice a su hija: “tú no habrás entendido una palabra, porque como mujer no sabes de estas cosas, ni tiene para qué saberlas” (68). En cambio, Horacio resalta que la capacidad intelectual de Rosalía es mayor que la de los personajes masculinos. También indica que él depende de ella para realizar todo su potencial como hombre. Sin ella, queda incompleto y deficiente.

El “otro” protestante visto por los demás

En la novela, la identidad protestante genera distintas reacciones. En esta sección, examinaremos las perspectivas de distintos personajes, analizando la naturaleza de estas distintas relaciones con el otro religioso.

Don Juan Gibralfaro

Don Juan, un hombre bueno pero con grandes limitaciones, está orgulloso de su herencia católica y de la participación de su familia en la expulsión de los moros y la unificación religiosa de España. Por sus ideas conservadoras, también tiene una mala opinión de Inglaterra, un país protestante que elogian los liberales. A pesar de su valoración negativa, no se niega a hospedar a los cinco naufragios ingleses en su casa, aunque pierde la paciencia con todos menos Horacio. Don Juan reconoce los méritos de Horacio, observando que “es buena persona ... modesto, sencillito, afable, frugal ... persona fina y discreta, incapaz de molestar a nadie” (91-92). Llega a considerarlo un amigo, y lo aprecia a pesar de profesar una religión distinta. Horacio reconoce el comportamiento tolerante de Don Juan, agradeciéndole la hospitalidad y buen trato especialmente porque —le dice— “en España no merecemos los protestantes grandes consideraciones” (86).

Aunque bien impresionado con el protestante inglés, Don Juan expresa cautela por su religión. Notando la inteligencia del clérigo anglicano, comenta que “este jovencito se podría ir por ahí con un púlpito en cada dedo” (68). No obstante, le indica a su hija que “hay que desconfiar de estos ingleses, porque como me decía D. Juan de la Puerta por lo bajo, suelen espetar unas herejías” (68). Antes del viaje a Madrid, Don Juan le pide al cura que convierta a Horacio: “Sáquele Ud. conversación de cosas de religión y haga por convencerle. Si no, ¿para qué ha estado Ud. toda su vida atarugándose de teología y demás ciencias divinas?” (91). Para él, es necesario convertir al “otro” protestante.

Al descubrir la relación entre Horacio y Rosalía, Don Juan se enoja de que su hija se enamore sin licencia suya. Además resalta la identidad religiosa del enamorado y la barrera que presenta: “¿No ves que D. Horacio es un extranjero, y, lo que es peor aún, un protestante! ... ¿Tú sabes lo que es ser protestante? ¡Tú sabes lo que es no profesar nuestra religión!” (205). Nota el narrador que Rosalía nunca había visto a su padre tan abatido, colérico e incómodo y fue la primera vez que escuchó cosas tan feas de su boca. Su reacción hostil lleva a declaraciones drásticas:

Yo no sé cómo podrá ser, lo que te digo es que es imposible que tú te unas con ese hombre, imposible, ¡imposible! ¡Con un protestante! Pero loca: ¿has olvidado en dos días la educación cristiana que te hemos dado? ¡Tú no temes a Dios, tú no tienes fervor religioso, tú no tienes devoción, tú desprecias las creencias de tus padres, tú crees que yo no tengo dignidad para consentir en que una hija mía quiera a un protestante...

... Te digo que prefiero verte muerta a verte casada contra mi voluntad, ¡y con un protestante, Santa Virgen de Castro! Si esto es tremendo, si esto no le ha pasado a nadie, si esto me va a matar... ¡Dios mío: si la entrada de ese hombre en mi familia parece que ha de cerrarme para siempre las puertas del cielo! (205-206)

A pesar de su valoración positiva de la persona de Horacio, por cuestiones religiosas rechaza la unión de éste con su hija. En la discusión con Horacio, vuelve a repetir la misma postura: “Jamás se casará mi hija con un protestante. ¡Jesús y María!

Me horripilo sólo en pensarlo. ¡Con un protestante! Vamos, vamos es imposible. Hay cosas que ni siquiera se pueden pensar” (209). Al descubrir que además es pastor, su intransigencia crece: “Esto me horroriza, vuelvo a decirlo. ¡Y que un clérigo protestante haya tenido el atrevimiento de poner los ojos en la hija de un católico!” (211). Con un verdadero furor, repite que prefiere ver a Rosalía muerta que casada con un clérigo hereje. No concibe cómo puede querer Rosalía a Horacio. Por estar dirigidos a un protestante, los sentimientos de ella son irreverentes, villanos y profanos.

A pesar del argumento claro y convincente de Horacio, don Juan no cambia de opinión. Apunta el narrador que las convicciones del cantábrico están asentadas en lo profundo de su ser, no en ideas racionales:

La idea de no consentir en el matrimonio de su hija con el inglés era no sólo una resolución firme, sino una convicción profunda, incontrastable, existente en su espíritu como existen las propiedades físicas en los cuerpos. Generaciones de ilustres Gibralfaros, que se habían transmitido unas a otras cuantiosas herencias de respeto a lo divino y lo humano, y además setenta años de creencias, de culto contemplativo a lo pasado, de ingenua ignorancia, de honradas preocupaciones y de patriarcales candideces, robustecían aquella convicción, que nada podía destruir. (216)

Por eso, no “le cabía en la cabeza” que su hija se casara con un sacerdote inglés.

Es notable que Don Juan no pueda articular ningún argumento racional para expresar sus convicciones y así persuadir a Horacio de desistir de sus planes. Sólo puede negarlo repetidamente por apelar a su autoridad de padre. La naturaleza de su rechazo —visceral y no racional— se subraya con la respuesta final de Don Juan. Ante el firme argumento, convincente y persistente de Horacio, Don Juan experimenta una profunda congoja y únicamente puede echarse a llorar, suplicando entre sollozos que no le quite a su hija. Frente a esta expresión de sentimientos profundos, se va Horacio, “confundido...tal vez convencido” observa el narrador, diciendo para sí: “Soy un bárbaro”. La revelación de los sentimientos sinceros de Don Juan vence los argumentos racionales de Horacio.

Don Juan se distingue de los personajes de Madrid por no vacilar en sus convicciones religiosas. Al enterarse de la riqueza del inglés, Romualda se sorprende de que se dejara escapar el dinero que pudo entrar en su casa con el matrimonio de Rosalía con Horacio. Ante tal opinión, el cantábrico responde sin rodeos: “¡Mi hija casada con un protestante, con un clérigo! No lo quiero pensar; no digo yo diez mil libras, aunque tuviera diez mil quintales. Antes que todo es la conciencia, óyelo bien, la conciencia” (232). Ante la insistencia de Romualda de reconsiderar su postura, Don Juan se aferra a las “santas creencias”, cuestionando a su cuñada: “¿Tú has perdido la idea del honor que nos inculcaron nuestros padres...¡La conciencia, el honor!” (234). Su firme respuesta revela que su avaricia no es mayor que su sentido de honor. En otro momento, considera el dinero de Horacio como una tentación del demonio mismo, y resuelve derrotar la tentación pensando en sus antepasados y en Dios.

En dos ocasiones, los ingleses ayudan a solventar los problemas económicos de Don Juan. Al recibir dinero del arqueólogo Sr. Trifles, el cantábrico admite que “digan lo que quieran, yo tengo para mí que ese señor anticuario, aunque protestante, es una buena persona; lo mismo que el bueno de D. Horacio, quien, si no hubiera tenido la manía diabólica de casarse contigo, pasaría a mis ojos por una de las más discretas y bondadosas personas nacidas de madre...” (310).²³ Hace esta declaración positiva de Horacio antes de que le pague las deudas. Don Juan se goza de la entrada de Horacio en la iglesia católica, contento porque al fin entró “por el buen camino”. Como buen sacerdote, ya es digno de la confianza de don Juan, quien le pide que lleve a Rosalía a Castro Urdiales después de su muerte.

Rosalía y el otro protestante

En la novela, la opinión que Rosalía ofrece del protestantismo y de la diferencia religiosa es significativa, en parte porque su juicio no es formado por los prejuicios históricos y las ideologías de Don Juan ni los intereses mezquinos de personajes como Romualda, Carratrapa y Cayetano. Aunque podría considerársela influenciada por su condición de enamorada, el narrador describe a Rosalía con frases que prestan veracidad a sus convicciones. Ella es una persona atenta a la naturaleza, sincera, de espíritu inocente, con “un ingenio innato”, de “graciosa naturalidad” y de “instintos puros”. Notablemente, esta alma noble ignora “el obstáculo inmenso que la diferencia de religión ofrecía a su noble deseo” (84).

²³. En *Fortunata y Jacinta*, Maxi declara de la pareja de misioneros: “lo protestante no quita lo decente” (428).

Impresionada con el intelecto y las ideas de Horacio, ella también se siente atraída por “tal distinción en sus modales, tanto ingenio en su lenguaje, una gravedad tan simpática en su rostro, tanta dulzura mezclada con tanta energía...” (81). En una conversación que tiene con Rosalía, Horacio le agradece la hospitalidad de la familia, acentuando que en los lugares donde ha vivido ha sufrido el desdén de las mujeres, quienes ven en él un “ser dañino, con quien no debían cambiar la palabra” (86).²⁴ Horacio alaba la actitud distinta de Rosalía de no echarle en cara su religión, “como si fuera delito”, a pesar de ser de una familia católica “fervorosa y edificante”.

En el desarrollo de la novela, Rosalía concuerda con las ideas de Horacio acerca de una unidad fundamental que trasciende los credos religiosos. Respondiendo al latitudinarismo de Horacio, Rosalía afirma la premisa: “¿Por qué no?... los hombres pueden ser buenos, dignos y nobles en todas las religiones. Esto lo he pensado yo y me lo he dicho a mí misma. Yo no entiendo de nada, pero me parece que en eso no

²⁴ En su libro de viajes, *Spanish Highways and Byways* (1900), Katherine Bates incluye una anécdota que corrobora la observación de Horacio:

“But even yet one cannot call one’s self a Protestant in Spain, you know”, said an English diplomat to us in another city of Andalusia. “It’s not socially respectable. Spanish Protestants are the very scum of the earth --- illiterate, dirty, boorish. You couldn’t associate with them for a minute.”
“But that Spanish pastor who called on us yesterday was entirely a gentleman”, we remonstrated. “He has studied for seven years in Switzerland and Scotland, seems more open-minded and intelligent than most Spaniards we have met, and was so courteous and graceful in his bearing —not to mention the whiteness of his linen—and so entertaining in his talk, that the Spanish ladies in the room chorus[s]ed his praises, after he had bowed himself out, and declared him most delightful company.” The diplomat twirled his mustache and smiled, as only diplomats can. “And you owned up that he was a Protestant? And their faces darkened as if a storm-cloud had blown over the Sierras?”
“Precisely so”, we admitted, “and after that the best they could say for him was they never would have thought it.” (86-87)

me equivoco” (87). Concuerta que la religión no debe ser una barrera para dividir a los seres humanos.

Al considerar el rechazo de su padre hacia su relación con Horacio, Rosalía pregunta: “¿Para qué han inventado los hombres esas religiones? ¿Por qué no habrán hecho una sola para todos? Dios no puede ser autor de estas desigualdades, ¿puesto que impiden que se quieran unas a otras las criaturas” (115). Luego, afirmando su decisión de decirle a su padre su sentimientos, agrega: “Y ¿qué inconvenientes hay? ¿La religión? ¡Qué majadería! ¿Pues los hombres no pueden ser buenos en cualquier religión?” (117). Para Rosalía, el conflicto interno que experimenta ella con respecto a casarse con Horacio no surge de inquietudes religiosas, sino de los sentimientos divididos de amor y fidelidad que siente por su padre y por Horacio. Para ella, la religión en sí no ofrece ningún impedimento para la realización de su amor.

En *Las novelas de tesis de Benito Pérez Galdós*, María Aparici observa un conflicto fundamental en las tres “novelas de tesis”: *Doña Perfecta*, *Gloria*, y *La familia de León Roch*. Según ella, las leyes sociales y religiosas se imponen a los sentimientos, lo espontáneo y la Naturaleza. En las novelas, el amor, la fuerza suprema de la naturaleza y fuente de su armonía fundamental, sufre por las restricciones artificiales establecidas por leyes humanas y divinas. La relación amorosa entre Rosalía y Horacio, obstaculizada por las leyes sociales y religiosas de España, anticipa las relaciones fracasadas en las novelas posteriores.

Firme en su decisión de morir antes de casarse con otro que no sea Horacio, Rosalía defiende la compatibilidad de su fe y su amor por el protestante, algo que su

padre ve como prueba de su falta de devoción religiosa. Ella rechaza tal idea, afirmando: “Yo sí tengo devoción, yo no desprecio las creencias de mis padres [...] pero yo he querido a ese hombre no sé por qué, y a pesar de la religión. Si no lo puedo remediar. Aunque es protestante, ¿no es un hombre como los demás, y aun mejor que los demás? Si Dios se hubiera propuesto que no quisiéramos a los de otra religión, ¿no los habría hecho a todos lo mismo?” (205). En la novela, la latitudinaria Rosalía es de los pocos personajes que demuestra un verdadero espíritu religioso.

Rosalía también cuestiona la autoridad de diferentes personas en cuestiones de religión y pone en práctica la libertad de conciencia. No acepta, por ejemplo, los juicios de su padre. Además, cuestiona las autoridades católicas. Durante una misa en que el cura rechaza el protestantismo y el latitudinarismo, Rosalía cuestiona la prohibición de tener contacto con protestantes y la enseñanza oficial de la iglesia que resume el cura al terminar la homilía: “*extra ecclesia nulla salus. Qui non est mecum contra me est*” (269). Empleando el libre examen, cuestiona las palabras claras del sacerdote: “Puede ser que este santo hombre esté equivocado...aunque se dice que sabe tanto, bien podría suceder que se equivocara, tomando una cosa por otra” (269). Al cuestionar el sermón, Rosalía cuestiona la enseñanza católica oficial que se expresa en la homilía y que tiene su origen en el *Syllabus* de Pío IX de 1864 y varias encíclicas que incluyen *Quanto Conficiamur Moerore* (1863).²⁵

²⁵. El *Syllabus* de 1864 describe 80 “errores” modernos, incluyendo los siguientes:

- XV. Todo hombre es libre para abrazar y profesar la religión que guiado de la luz de la razón juzgare por verdadera.
- XVI. En el culto de cualquiera religión pueden los hombres hallar el camino de la salud eterna y conseguir la eterna salvación.

En el templo, ella le pregunta dos veces a Dios si no son iguales todas las religiones y luego busca una respuesta en un libro devocional que lleva consigo. Sus pensamientos revelan la sinceridad de su devoción: “yo amo mucho a Dios: yo quiero ser buena cristiana; pero yo quiero también mucho a ese hombre. ¡Qué angustia tan grande siento en mi alma! Yo daría la mitad de la vida por encontrar en este libro un renglón donde dijera que todas las religiones son iguales, con tal que se practiquen buenas obras” (268). No encuentra respuestas en el texto, un libro que reúne lecturas de San Francisco de Sales (*Introducción a la vida devota*, 1604) y la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis (1379-1471), un libro leído “más de mil veces”. Es notable que los textos a su disposición sean textos viejos, escritos antes de la Ilustración y ajenos a las ideas expuestas por Horacio. Los pasajes de estos textos que se citan en la novela incluyen varias ideas: 1) menosprecian la “naturaleza”, el mundo y las pasiones; 2) afirman la importancia de las adversidades, los padecimientos y la obediencia; y 3) plantean una purificación de las pasiones, los deseos carnales, las atracciones del mundo. Rosalía nota que no encuentra respuestas a sus inquietudes en estos textos tradicionales: “yo debo ser muy torpe, porque no lo entiendo” y el libro era “tan mudo entonces para ella” (270).

Romualda y el otro protestante

En la novela, Romualda, la tía de Rosalía es una persona calculadora de cuyas intrigas resulta la desgracia de sus familiares. Ella, “la gran actriz”, personifica la hipocresía y

XVII. Es bien por lo menos esperar la eterna salvación de todos aquellos que no están en la verdadera Iglesia de Cristo.

XVIII. El protestantismo no es más que una forma diversa de la misma verdadera Religión cristiana, en la cual, lo mismo que en la Iglesia, es posible agradecer a Dios.

con fines egoistas manipula el tema del “otro” religioso. En una conversación que tiene con su sobrina Rosalía, ésta le confiesa que piensa casarse con Horacio, agregando que es “tontería que hayan hecho tantas religiones distintas” y que “sería mejor que hubiera una sola” (169). Cuando le pide su opinión sobre la reacción negativa de su padre, Romualda le dice que “eso de la religión es un inconveniente” antes de expresar su acuerdo: “Dices bien: con una religión bastaba para todos” (170). Después, le hace una pregunta aun más importante para ella, si el “caballero inglés” es rico, agregando, “si ese hombre fuera más rico que D. Cayetano Guayaquil, tal vez Juanito no se opondría” (170). Para la tía, el dinero triunfa sobre las convicciones religiosas.

Frente a Don Juan, Romualda ofrece diversas caras. Antes de descubrir la riqueza de Horacio, le expresa su disgusto por Horacio, sugiriendo que el inglés busca una relación no correspondida con Rosalía y que tiene malas intenciones. En su conversación, menciona la religión e identidad inglesa del joven: “Mira: esos ingleses son gente muy desmoralizada. ¿No ves que casi puede decirse que no tienen religión? Yo les tengo una antipatía ... He oído contar tantas atrocidades” (189). Con ironía, sugiere que Horacio quiere a Rosalía por ser rica. La conversación siembra sospechas que antes no contemplaba Don Juan y fomenta su indisposición: “Y ese hombre se habrá atrevido a poner sus ojos en mi hija, a aspirar ... ¡un extranjero, un protestante!” (189). Contradiendo lo que acaba de comunicar a Rosalía, Romualda muda su valoración del protestantismo, ahora rechazando las ideas latitudinarias que acaba de afirmar: “Como uno tiene tanto amor a la religión, no puede convencerse de

que esos hombres, que niegan los sacramentos pueden ser buenos como nosotros. Y dicen que sí, que también hay personas excelentes entre ellos; pero a mí me cuesta algún trabajo creerlo” (190). Con ironía magistral, Galdós pone en boca de “la harpía” Romualda una crítica de Horacio y “los protestantes”: “También hay que tener presente [...] que esa gente es muy artificiosa y disimula bien las intenciones. No hay que fiarse de apariencias, tenlo presente: tú, como eres tan bueno, juzgas a los demás por ti. A veces las palabras melosas sirven para disimular las malas intenciones, y debajo de un ademán modesto y honrado se suelen esconder corazones de víboras” (190). Don Juan, incapaz de distinguir entre la verdad y la mentira, le cree todo.

Ante la oposición expresada por Don Juan, Romualda le indica a Rosalía que la relación con Horacio no le conviene, agregando, como si le viniera al caso, “¿No tienes presente que es protestante y tú católica?” (201). Pero la opinión de Romualda cambia abruptamente al enterarse de la riqueza de Horacio y la bancarrota de Cayetano. Vuelve a hablar con Rosalía pero con otra convicción:

Yo creo que lo de la religión se podrá arreglar, pues bastantes católicos hemos visto casadas con protestantes, y al revés. Pues es cosa: ¿no dicen que ahora hay libertad de cultos? Además, yo he tratado pocas personas tan finas, tan decentes, tan completas por todos estilos como ese señor D. Horacio. Te confieso que antes de conocerle me parecía D. Cayetano bastante aceptable; pero ahora... (228)

El texto revela una valoración del protestantismo —positiva y negativa— que es producto calculado de intereses egoístas. El discurso en contra o a favor de los protestantes es inauténtico.

Los comentarios de Romualda hacen referencia a la declaración de la libertad de culto por el gobierno provisional que se garantiza en la Constitución de 1869. Romualda indica que ha observado “bastantes” matrimonios entre católicos y protestantes. ¿Será tal observación una verdad o una mentirilla? Sabiendo la fuente y el contexto, es dudosa que sea verdad.

En la conversación que sigue con Don Juan, Romualda ahora intenta persuadirle a que acepte a Horacio: “Es que no le conocía [...] ¡qué hombre! Es de la primera nobleza de Inglaterra, y bien se le conoce en sus modales, en su modo de hablar, en su finura. Y para que acabes de espantarte Juanito, te diré que él sólo tiene, ¡asómbrate! diez mil libras de renta...” (232). Don Juan, no ignorando el motivo por su cambio de parecer, rechaza el planteamiento, apelando a las creencias religiosas, la conciencia y el honor.

Cuando vuelve a hablar con Rosalía, Romualda dice que su cuñado Don Juan “no está a la altura de la civilización” y que su opinión es una tontería. Además, le dice que consultó con su confesor quien le dijo que “si la persona de religión distinta es honrada, de buenas costumbres y conveniente por todos conceptos, no debe dudarse en establecer el matrimonio” (235). Manifiesta que le “enjaretó unas palabras en latín, con las cuales no sé que santo padre probó que no se ofendía a Dios por

casarse con D. Horacio” (235). Conociendo a la tía, es dudoso que lo dijera el sacerdote.

Al final de la novela, los planes de Romualda fracasan y se enfada con Horacio por dejarla al margen de los planes de él para solventar las deudas de los Gibralfaro. Pensando que no va a poder beneficiarse de la generosidad de Horacio, se vuelve en su contra, citando la religión una vez más para calumniarlo: “No faltaba más sino que ahora, después de muerto Juanito, quisiera casarse con ella y quitármela de mi lado para hacerla protestante. ¡Qué horror!” (347). En la escena final de la novela, el narrador nota que Romualda no está contenta con la presencia de Horacio, pero lo trata bien, a lo mejor esperando un futuro trato benévolo: “veía con buenos ojos la presencia del inglés en momentos tan solemnes como aquéllos; mas no aventuró una palabra sobre este particular y también sobre el buen pastor protestante arrojó a manos llenas las flores de la retórica, que tenida cogidas en el campo de la adulación” (363).

El otro protestante ante los pretendientes

En la novela, dos hombres compiten con Horacio por las afecciones de Rosalía: el indiano Cayetano Guayaquil y Carratrapa, el político madrileño y corredor de la Bolsa. El primero ofrece una distinta valoración del protestantismo. Cuando visita la casa de Don Juan después de volver de México, Guayaquil cena con su futuro suegro y el cura Juan de la Puerta. Cuando se le pregunta por el estado de la religión en los Estados Unidos, en términos laudatorios el indiano describe el pluralismo religioso

que existe, notando que “allí cada uno hace lo que le da la gana, y nadie se mete con uno. Puede Ud. tener la religión que más le guste” (25). Para él, la libertad religiosa corresponde bien al ambiente capitalista, agregando “¡Qué país para los negocios!” (25).

A pesar de ser un hombre “de escaso y mal cultivado ingenio”, vanidoso, ostentoso y codicioso, Cayetano es al que Don Juan escoge como esposo de Rosalía. El cantábrico, seducido y cegado por la supuesta riqueza del indiano, ignora sus lagunas de carácter, describiéndolo en términos que en realidad sólo corresponderían a Horacio: “es la más perfecta persona que conozco”, “inmensamente rico” y siente una “idolatría” por Rosalía (89-90). En la conversación que sostiene Cayetano con Romualda, se observa lo equivocada que es la valoración de Don Juan. Admite el indiano que “yo no quiero mucho a la que va a ser mi esposa”, agregando que “pero ya me arreglaré yo por ahí: en Madrid ya se sabe, todo hombre *comifó* tiene su querida, y, aunque a mí me gusta la moralidad, bueno es hacer lo que hacen los demás, para que no digan que uno es así o asá” (162).

En contraste, Carratrapa, político que manipula el tema de la religión para beneficiarse, expresa opiniones negativas del protestantismo. Conversando con Romualda, dice: “creo que D. Juan ha hecho bien en no permitir que su hija se case con un protestante; porque si se aflojan los lazos religiosos, dígame Ud., ¿qué defensa les queda a las clases conservadoras?” (302). A pesar de hablar de los lazos religiosos, Carratrapa no demuestra ninguna convicción o práctica religiosa en su propia vida. Al contrario, se aprovecha de la ignorancia de Mariano y Cayetano para

ganar dinero en la Bolsa. Además, desea aprovecharse de la mala situación económica de la familia Gibralfaro, ayudándola a cambio de favores sexuales. Aunque no titubea en convertir a Rosalía en querida, bajo el pretexto de la moralidad rechaza la relación entre Horacio y ella:

Es preciso tener también en cuenta la moral. La moral no existe sin religión. Considere Ud., pues, qué golpe tan grande se da a la creencia de nuestros padres, admitiendo el casamiento de una joven católica nada menos que con un sacerdote protestante. Es preciso no perder de vista los grandes principios en que fundan su influencia las clases conservadoras. (304)

Revelando su propia bajeza moral, Carratrapa no puede creer en la acción desinteresada de Horacio al pagar las deudas de Don Juan. Nota el narrador que “siempre pensando lo peor, dijo para sí: ‘Es que quiere hacerla su querida. Pues me gustan las mañas del cleriguito’” (323). No puede imaginar regalar una fortuna por puro espíritu caritativo. El “defensor de las clases conservadoras” es ejemplar en cuanto a la hipocresía. Disimula sus intenciones mezquinas bajo sus planes de “proteger” a Rosalía: “A mi juicio nada le convendría tanto como encontrar un hombre que le sirviera de protección y amparo; un hombre que atendiera a todas sus necesidades, sin omitir las superfluidades que ella, por su hermosura, merece más que otra alguna. Esto sería una verdadera obra de caridad” (303).

Mariano y Charito y el otro protesante

Mariano y su querida Charito expresan otras valoraciones del protestantismo de Horacio. Charito, viviendo quijotesicamente en el mundo de las novelas de entregas románticas, cree que el amor entre Horacio y Rosalía trasciende la diferencia religiosa. Para ella, Don Juan “es un tirano que no comprende el amor”, pero cree que saldrá adelante la relación amorosa, “como Ernesto y Albertina en la novela *El padre adúltero*” (328). Confía que el “caballero inglés, que tiene religión hereje” será cuñado de Mariano. El protestantismo de Horacio no debe obstaculizar su relación.

Hacia el final de la novela, Horacio se reúne con Mariano para llevar a cabo su plan de solventar las deudas de la familia. En la conversación, revela que ha decidido renunciar a la relación con Rosalía por la intransigencia de Don Juan. Cuando le informa de los planes de pagar las deudas, el narrador describe la reacción de Mariano:

El asombro del joven ante tan generoso desprendimiento rayó en consternación, y, en presencia de aquel acto sublime, experimentó su alma una vivísima y repentina iluminación, de esas tan raras en la vida y que permiten ver en todo su horror los abismos de maldad que tenemos en ella. Por primera vez en su vida, Mariano experimentó lo que puede llamarse un entusiasmo de hacer bien... se sintió tan conmovido que no pudo reprimir la emoción y derramó algunas lágrimas. Reynolds se le representaba como un hombre superior a todos los hombres (330).

Por medio del protestante inglés se obra una conversión en la vida de Mariano. El acto sublime ilumina su mente, llevándolo al reconocimiento de su maldad (la confesión) y al arrepentimiento. Esta transformación no se obra por medio del dogma protestante ni por argumentos teológicos, sino por medio de una acción de caridad y generosidad. Ignorando el protestantismo de Horacio, Mariano afirma su superioridad, una superioridad que radica en su acción caritativa.

El protestante ante los representantes de la Iglesia Católica

La novela introduce tres miembros de la Iglesia Católica, y cada uno representa una valoración distinta del otro protestante. El primero es el sacerdote rural y amigo íntimo de Don Juan: Juan de la Puerta. Este cura, quien visita la casa de Rosalía con regularidad, es sospechoso del liberalismo de la sociedad moderna, incluyendo a los krausistas que él mismo identifica como “una secta que han traído ahora de Alemana esos demonches de Madrid” (24). Cuando llegan los naufragos ingleses a la casa de su amigo, Juan de la Puerta comenta de su religión, notando que no cree conveniente sentarse a la mesa con ellos porque son protestantes. Debido a su influencia, Don Juan reza en voz baja pensando que “esta gente lo tomaría a mal; y como no tienen religión...” (60). En las tertulias con los ingleses, se muestra “gozoso de manifestar sus vastos conocimientos”, pero fracasa en llevar el diálogo a su tema preferido: la teología. Al hablar de la astrología, se revela la brecha intelectual entre el cura parroquial y Horacio. Como Don Juan, el cura queda estupefacto ante las ideas que expone el joven inglés. Indica el cura que hay que desconfiar de los ingleses porque “suelen espetar unas herejías” (69).

Antes de que los tres se vayan a Madrid, el cura da su opinión acerca de Horacio: “¡Qué lástima que sea protestante!” (91). Don Juan le pide al cura que intente convertir al protestante, convenciéndolo por medio de una conversación de temas religiosos. Retándolo, Don Juan le pregunta: “Si no, ¿para qué ha estado usted toda su vida atarugándose de teología y demás ciencias divinas?” (91). El cura responde con un “veremos”, notando que necesita tiempo para lograrlo. Pero el cura rural y de formación tradicional, no tiene la capacidad de convertir al protestante con argumentos intelectuales.

El segundo representante del clero se encuentra en una iglesia madrileña, criticada por el narrador debido a su “arte pedantesco y tan pordiosero” (265).²⁶ Al iniciar el sermón, el cura hace una serie de declaraciones que turban el espíritu de Rosalía, quien en este momento busca algo para confirmar lo que siente: “que todas las religiones son iguales, con tal que se practiquen buenas obras” (268). El cura introduce el tema de las religiones no-católicas y ofrece estas palabras:

Yo os recomiendo, amados hijos míos, en estos calamitosos tiempos, especial cuidado y diligencia para poner coto a la invasión que las falsas religiones quieren hacer en nuestro suelo; la católica España, la nación de Recaredo, de San Fernando, de tantos y tantos preclaros

²⁶ Según el narrador, las iglesias de Madrid son las que menos elevan el ánimo a la idea religiosa. Nota que en los templos capitalinos “el arte religioso, forma admirable de la devoción, no ha puesto en ellas la mano, ni como arquitecto, ni como pintor, ni como poeta ... la vista experimenta penosa sensación al extenderse por aquellas paredes áridas, mates y frías, donde ni aun existe el lujo para disimular la ausencia del arte” (265). En este edificio, Rosalía siente temor y no encuentra consuelo ni en la mirada de la Virgen María. En otros escritos, Galdós hace una crítica estética de las iglesias católicas de la época. La crítica estética del culto protestante y sus espacios sagrados es un tema que se repite entre sus detractores.

varones que han extendido la fe, no consentirá que fructifique la mala semilla traída por los huracanes revolucionarios. Pero estad en guardia. La Santa Iglesia perseguida y vejada, los ministros maltratados, los templos derribados son señales de que se preparen días de prueba. La impiedad cunde disfrazada con melosas palabras: no hagáis caso de las voces astutas del demonio, que en viles periódicos y en libros malditos desfiguran el Evangelio para llevar prosélitos a la herejía. Fuera de nuestra sacratísima fe católica no hay salvación posible. ¡Desgraciados los que no beben en las aguas purísimas de este inagotable manantial!”... Sí: la herejía os tentará con tan seductor lenguaje, ¡ay de vosotros, ay de vuestras almas si le prestáis oído! Estad en guardia y no os contaminéis con los que viven el error; no tengáis con ellos ni el más ligero contacto, si no queréis condenaros eternamente con ellos. Cuando la casualidad o el Demonio os deparasen ocasión de hablar con alguno, poned el pensamiento en Dios y en la Sagrada Hostia consagrada y repetid incesantemente aquellas palabras: “*extra ecclesia nulla salus. Qui non est mecum contra me est*”. (269)²⁷

²⁷. En su participación en las Cortes constituyentes (1869), Antolín Monescillo y Viso, obispo de Jaén, hace eco en estas palabras: “Mi antigua escuela decía que una de las propiedades trascendentales era el unum, la unidad. ¿No es verdad esto? Yo no comprendo la variedad de religiones: si todas son iguales, no hay ninguna religión: voy a decir sinceramente cuál es en esta materia el pensamiento cristiano, cuál es el pensamiento pagano, cuál es el pensamiento político, y al llegar a este punto, será cuando entre a examinar el proyecto de Constitución. Oigo a un pagano, gloria de la elocuencia y de la literatura, quien acercándose ya al cristianismo, habiendo visto los primeros albores de la luz, de esa luz magnífica que irradia, de Nuestro Señor Jesucristo, decía a los que andaban dando culto a diferentes dioses: «Dejaos de locuras, dejaos de insensateces: *aut Deus non est, aut unus est*; o no hay Dios, o es uno. ¿No es verdad, señores diputados, que hiere la grandeza de este pensamiento? *Pluralitas Deorum nulitas Deorum*: a pluralidad de Dioses, nulidad de Dioses; a pluralidad de

Por medio de la homilía, este cura presenta la enseñanza oficial de la iglesia, haciendo referencia a la exclusividad católica afirmada en las encíclicas *Singulari Quidem* (1856), *Quanto conficiamur moerore* (1863) y *Quanta cura* (1864), y en el *Syllabus* de Pío IX. Las palabras citadas en latín al final del texto combinan un versículo del evangelio de Lucas (11:14-28) con la frase antigua de San Cipriano (3º siglo) que se incluyen en las encíclicas ya mencionadas: fuera de la iglesia, no hay salvación.

Es notable que Rosalía, quien no encuentra respuestas a sus dudas latitudinarias en los libros de devoción, tampoco queda convencida de las palabras inequívocas del predicador. Sus dudas persisten, revelando que no acepta ciegamente las enseñanzas oficiales de la iglesia:

No sé que pensar —dijo para sí con profundo abatimiento—. Será verdad tal vez todo lo que dice; pero no sé qué tiene que ver el demonio y la serpiente con estas cosas. Puede ser que este santo hombre esté equivocado... Aunque se dice que sabe tanto, bien podría suceder que se preocupara, tomando una cosa por otra. (269).

El tercer representante de la iglesia se diferencia de los otros en que es un obispo tolerante, aunque no por eso menos deseoso de convertir al joven protestante. Según el narrador, reúne muchas de las cualidades de Horacio; es uno de los prelados

religiones, nulidad de religiones. Ved, pues, por qué yo vengo a apoyar la unidad religiosa, porque creo que si todas las religiones son falsas, no hay moral verdadera: la moral se asienta en la religión.”

“más virtuosos, más sabios, y más tolerantes de la España contemporánea” (330).²⁸ Sin mostrar la misma cautela que Juan de la Puerta, el obispo visita la casa del Horacio, y nace entre ellos una amistad a pesar de las diferentes creencias. El narrador, quizás anticipando protestas de aquel lector que piensa que la amistad de un obispo con un pastor protestante es escandalosa, inverosímil o resultado de la pura invención del novelista, afirma que era una relación a pesar del obstáculo que podría originar la diversidad de creencias. ¿Y el motivo de la amistad? Cuenta el narrador que un amigo español de Horacio le comunicó al prelado el “vago deseo” del inglés de entrar a la iglesia católica. El tolerante obispo pronto gana la simpatía de Horacio “con dulce y evangélica persuasión”, y se desarrolla entre ellos una “entrañable fraternidad” que les permite hablar de religión “no como dos teólogos que discuten, sino como dos amigos que se enseñan mutuamente” (331). En esta relación, marcada por el respeto mutuo y el diálogo, llegan a verse en el otro. Para Horacio, los consejos y observaciones del hombre mayor le ayudan a sentir “vigor y serenidad en su turbado espíritu” (331).

Le da alborozo al obispo pensar en la conversión de Horacio, y le admite al inglés que “traer esta oveja a su rebaño” —“la conquista de Ud.”— sería una gloria para la iglesia. Interesante resulta que este “buen prelado” no intente convencer a Horacio con argumentos dogmáticos. Más bien, le propone que la entrada a la iglesia católica le dará “la paz y la facultad de hacer el bien libremente, perfeccionándose al

²⁸. No he descubierto obispos “liberales” durante el Sexenio. Dos posibles figuras históricas que vienen al caso son Constantino Bonet, Obispo de Gerona (1862-75), y Cirilo de Alameda y Brea, Arzobispo de Toledo (1857-1872).

mismo tiempo” (331). Enfatiza que romper con el protestantismo y con el mundo le traerá paz, porque terminará con la esperanza que él mantiene de “asociar cosas imposibles”: casarse con Rosalía. Para él, hacerse católico lo libra de los deseos amorosos inalcanzables que lo atan y le ofrece la paz que tanto desea. El obispo no lo presiona, respetando la libertad de Horacio de tomar su propia decisión, lo que hace después de reflexionar y de conciliar sus sentimientos con la razón.

Los dogmáticos ingleses y el otro religioso

Observamos en la novela otra valoración del protestantismo, la que hacen los familiares de Horacio de sus convicciones religiosas. En la segunda carta que escribe a su hermana, Horacio le informa de su decisión de convertirse al catolicismo, notando que el sacerdocio católico por ser célibe —libre de las pasiones y los lazos con el mundo— le parece lo más propicio para su situación actual. Ante la imposibilidad de realizar su relación con Rosalía, “la perpetua y dulce esclavitud del sacerdocio” es preferible a la “tumultuosa libertad del estado civil” (307). La posibilidad de hacerse católico no le causa grandes dificultades teológicas y, de hecho, la decisión es relativamente fácil ya que sus experiencias en España le han fortalecido sus convicciones ecuménicas: “cuanto más tiempo pasa, más me convenzo de que sólo están en la conciencia las diferencias entre los hombres” (308).

En la carta crítica también la actitud fanática de su hermana y del esposo de ésta. Horacio imagina la reacción de su cuñado al recibir la noticia de su conversión: va a “poner el grito en el cielo, diciendo que soy el baldón de la familia y del clero de Cambridge, por estar próximo a renegar de nuestra Santa Iglesia para hacerme

papista” (307). Los anima a recordar las veces que él les pedía calmar su celos religiosos con críticas de los católicos, notando que “la diferencia de culto no ha abierto abismos entre los cristianos que comulgan en distintas iglesias” (307).

En la misma carta, Horacio critica la reacción de su familia de cuando ésta recibe la noticia del amor de él por Rosalía. Cita las palabras que escribe su hermana: “Toda la familia está escandalizada de ver que, habiendo tantos y tan buenos partidos para ti en Inglaterra, hayas ido a buscar una mujer en España: las españolas son voluntariosas, mal educadas y tan salvajes en su amor como en su oído... Aunque muy acostumbrados a tus extravagancias, ésta nos ha sorprendido más que ninguna, considerando que España es una nación de fanáticos católicos...” (306). Horacio critica esta actitud, especialmente a la luz del consejo anterior de su hermana de elegir una esposa con completa libertad, sólo tomando en cuenta “la inclinación propia” y “los méritos de la persona elegida” (306). Estos protestantes ingleses son intolerantes de los católicos y también de los protestantes latitudinarios y ecuménicos.

Horacio: ¿Un protestante verosímil? ¿Portavoz del mismo Galdós?

Al examinar al personaje de Horacio en su tesis *Lutero y los protestantes en la literatura española desde 1868*, Patrocinio Ríos señala una serie de afinidades entre el joven inglés y los protestantes históricos del siglo XIX. Por ejemplo, Horacio nace en Cádiz y se cría en Gibraltar y Andalucía, lugares asociados con el protestantismo español. En la misma época que nace el joven inglés, pasa por la región el colporteur George Borrow repartiendo Biblias, y el metodista inglés William Rule realiza su

obra misionera y abre la primera iglesia protestante en Cádiz. Muchos de los protestantes españoles exiliados en los años sesenta del siglo XIX (1860) —Francisco Paula de Ruet, Antonio Carrasco, José Alhama, Miguel Trigo, Juan Bautista Cabrera y Ivars— viven en Gibraltar cuando estalla la Revolución de 1868 y vuelven a España, “pisándoles los talones” a los generales O’Donnell y Prim, quienes, según anécdotas, les dan permiso para recorrer todo España con la Biblia bajo el brazo.

Para Ríos, las ideas de Horacio también lo acercan a figuras protestantes históricas. Por ejemplo, sus ideas del celibato remiten a las opiniones de clérigos convertidos al protestantismo en las décadas de los sesenta y setenta, siendo el más famoso el ex escapulario Juan Bautista Cabrera y Ivars, primer obispo de la Iglesia Española Reformada Episcopal y autor de *El celibato forzoso del clero* (1870).²⁹

Ríos también sugiere una relación ideológica entre Horacio y el “Movimiento de Oxford”, grupo eclesiástico que ejerce una influencia notable en la Iglesia Anglicana en Inglaterra a partir de 1831. También llamados “tractarianos” por una serie de tratados que publican entre 1831-1841, buscan acercar la Iglesia Anglicana a la liturgia católica, reincorporando ritos y tradiciones católicas, dando un lugar central a la eucaristía y cambiando la sencillez del culto por elementos más formales. El sacerdote anglicano John Henry Newman, líder del movimiento, llega a la conclusión de que no hay ningún conflicto entre el Concilio de Trento y la Confesión de Westminster. Su conversión al catolicismo en 1845 y la de otras figuras clave de la

²⁹. Después de convertirse al protestantismo, Cabrera se casa con la ex monja Josefina de la Torre. Durante la primera mitad del siglo, Jaime Balmes había escrito *El celibato clerical*. Cabrera es fuertemente criticado en la *Historia de los heterodoxos españoles* y por el clérigo sevillano Francisco Mateos Gago.

Iglesia Anglicana causan gran revuelo en Inglaterra y una reacción en contra del percibido avance del “papismo” y el establecimiento de un movimiento ultramontano inglés. Ríos sugiere que Horacio, convertido al catolicismo al final de la obra, pueda representar a los del “ala alta” de la Iglesia Anglicana que vuelven al catolicismo y los ritos litúrgicos.

¿Pero es Horacio un fiel representante de una o más de estas caras diversas del protestantismo decimonónico en España: la de los misioneros ingleses, la de los primeros pastores españoles, la de los convertidos al anglo-catolicismo? En las siguientes páginas, examinaremos cada grupo con el fin de identificar una posible filiación con el personaje galdosiano. Después, investigaremos otras posibles fuentes que inciden en la creación del personaje protestante, antes de establecer la “identidad” de éste y de comentar la función que cumple el “otro” religioso en la obra.

En cuanto al primer grupo, los protestantes misioneros, es difícil encontrar rasgos de este protestantismo en las ideas y posturas de Horacio. Los extranjeros que realizan obras misioneras en España después de la Revolución Gloriosa son influidos por el movimiento evangélico, un movimiento que manifiesta ciertas características destacadas: un énfasis en la experiencia de conversión, una soteriología que subraya la justificación por medio de la muerte de Jesús, un celo evangelístico, una postura crítica del catolicismo, una insistencia en la autoridad de la Biblia y su uso para resolver cuestiones teológicas, y un marcado interés en la santidad personal.

En la España del Sexenio, llegan misioneros protestantes apoyados por diferentes sociedades misioneras (e.g., la Sociedad para la Evangelización de España

de Edinburgo, Esocia), sociedades bíblicas (e.g., la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera) e iglesias de Alemana, Holanda, Francia, Suiza, Estados Unidos e Inglaterra.³⁰ Motivados por fundar iglesias y participar en la reforma espiritual de España, todos exhiben rasgos del movimiento evangélico.

En *Incidents in the Life and Ministry of the Rev. Alex R.C. Dallas*, Anne Dallas describe los esfuerzos del anglicano Alexander Dallas, misionero que en la Misión de la Iglesia Irlandesa colabora con el exsacerdote Antonio Vallespinosa para fundar una iglesia con la liturgia anglicana en Barcelona.³¹ En una carta que escribe Dallas al pastor español, se observan sus preocupaciones evangélicas:

You must remember that the object of your mission ... is simply the salvation of the souls of Spaniards who have long been in darkness and in bondage to Rome. The only way to enlighten their spiritual darkness and ignorance is to set before them the work of Christ, His atonement for sin, His readiness to receive sinners, salvation only by faith in Him, and trust in His work, which alone is meritorious, while our Works can

³⁰. En su informe del estado del protestantismo en España en 1874, el misionero William Gulick identifica once grupos con misioneros en España: La Iglesia Presbiteriana Unida de Escocia, La Iglesia Presbiteriana de Irlanda, los bautistas norteamericanos, los congregacionalistas norteamericanos, los metodistas ingleses, los hermanos ingleses, los anglicanos, la Sociedad para la Evangelización de España, un comité alemán, un comité suizo y un comité holandés. Hay 59 misioneros en España (más de la mitad son mujeres) trabajando con 35 obreros nacionales. Además, hay 22 colportores trabajando con dos grupos, la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera (SBBE) y la Sociedad Bíblica Nacional de Escocia (Vought).

³¹. En 1869, Dallas manda una traducción en español del *Libro de oración* de la Iglesia Anglicana a los miembros del parlamento español. En la carta que acompaña el texto, Dallas aboga por la libertad religiosa, “without which, as a fundamental basis, no true liberty can exist” (501). Nota que los enemigos de la regeneración política del país desean mantener el sistema odioso de intolerancia religiosa y que representan a los protestantes “as little less than Atheists, and the enemies of the religion of Jesus Christ” (501). Les pide que estudien el libro para ver si no son cristianos. Dallas conoció a Vallespinosa durante un visita a España en 1863, apoyó sus estudios en Inglaterra y su nombramiento al pastorado de la Iglesia Anglicana para españoles en Gibraltar.

have no merit to procure or increase salvation. The gift and power of the Holy Spirit to be sought in earnest prayer. The written Word of God as the essential guide ... It is very evident that the preaching of the Gospel, as described in the Holy Scriptures, is the very reverse of the notions taught by Rome; and it is equally plain that the work of the evangelist must be to instil[I] entirely new notions; to show the contrast to Roman habits and ideas. This should be done with kindness and with caution, in the way of explanation, but never by adopting Roman practices, which would be calculated to deceive, by a notion of similarity, instead of contrast. (502-3)

La carta sigue con consejos de cómo evitar prácticas —el uso de un altar para celebrar “La cena del Señor”, el uso de la cruz y la vestimenta del pastor— que se apoyan en doctrinas católicas erróneas. La carta refleja el sentir de muchos de los misioneros protestantes, subrayando su antipatía hacia la iglesia Católica, su afán proselitista, su dependencia en la Biblia y su concepto de la salvación. (Finalmente, Villaespinosa pierde el apoyo de la misión anglicana y entrega la iglesia a Alexander Empytaz, un misionero reformado de Suiza.)

Representando una versión moderada del protestantismo misionario, el alemán Federico Fliedner llega a Madrid en noviembre de 1870 apoyado por un comité misionero de Berlín. A diferencia de evangélicos de grupos como las Asambleas de Hermanos que quedan a las márgenes de la sociedad, el luterano se incorpora a la sociedad madrileña, sacando su doctorado de la Universidad Central,

participando activamente en el Ateneo, introduciendo ideas pedagógicas en escuelas locales y luchando junto a españoles de la misma opinión (e.g., Emilio Castelar y Concepción Arenal) contra males sociales como la prostitución y la esclavitud. Aunque distinta de la postura expresada por Dallas, la misión de Fliedner no carece de fundamento evangélico. Según el informe que establece la razón de ser de su misión en Madrid, es necesario apoyar iglesias para que tengan una fe evangélica y bíblica, reconozcan la autoridad de la Biblia, la doctrina de la divinidad de Cristo y la justificación por la fe y que evangelicen. El informe también critica el espíritu sectario de los grupos extranjeros, especialmente el de los ingleses. De su representante, concluye que tiene que “contribute to the liberating of the evangelicals from a closed sectarianism, to get them to accept a fixed and healthy form of church government by influencing, without pressuring, the leaders and faithful of the churches” (Rodríguez 38). En las instrucciones del Comité de Berlín, se plantean dos áreas principales de trabajo para Fleidner: “the revival and encouragement of the evangelical spirit by way of the pure Word of God” y “to implant and care for the doctrine and organization of a Church that is pure and healthy” (Vought 128). El espíritu de unidad entre los diversos grupos protestantes se verá probado frecuentemente durante el Sexenio.

En la novela, Horacio no exhibe rasgos de este protestantismo misionero. Tampoco existe ninguna referencia a los textos difundidos por los misioneros protestantes: la Biblia en español sin notas, obras proselitistas como el relato *Andrés Dunn*, el apologético *Preservativo contra Roma* (de Blanco White), el folleto

“Discusiones”, las revistas protestantes (e.g., *El Cristianismo* y *El Alba*) y tratados como “Pruebas de la verdad”.³² Como veremos, las lecturas de Horacio no son de estos textos “protestantes”. Aunque comparte algunas ideas con dichos grupos protestantes, incluyendo el cuestionamiento de la autoridad eclesiástica y el celibato del clero, el espíritu dogmático, proselitista y bíblico del protestantismo misionero dista mucho del latitudinarismo y racionalismo que expone el protestante galdosiano.

Al considerar el protestantismo de los pastores españoles del Sexenio, tampoco encontramos una buena correspondencia con la figura de Horacio. Los pastores y obreros españoles —de iglesias reformadas, bautistas, congregacionalistas y de las Asambleas de hermanos— heredan rasgos evangélicos. Los protestantes de corte anglicano, muchos de los cuales se habían exiliado en Gibraltar, y los que forman parte del liderazgo de la Iglesia Reformada Española Episcopal llegan a buscar una vía media entre el Catolicismo Romano y los otros grupos protestantes. Sin ignorar sus relaciones con el movimiento evangélico³³ y su herencia reformada, la iglesia intenta establecer un protestantismo anglicano con rasgos españoles. El primer obispo, Juan Bautista Cabrera y Ivars, escribe una confesión de fe basada en los 39 artículos anglicanos. Para 1880, un grupo de iglesias —muchas lideradas por ex

³². Esta lista es de la obra de Maria Denoon Peddie, *The Dawn of the Second Reformation in Spain: Being the Story of its Rise and Progress from the Year 1852* (104). El trabajo principal de la Sociedad para la Evangelización de España fue distribuir tales textos en España y entre españoles en Inglaterra. *Discusiones* es la versión editada de una obra original del protestante español Juan Calderón, traducida al inglés como *Friendly Discussions with My Priest* (London: Jackson and Walford, 1854).

³³. Muchos de los líderes, incluyendo al primer obispo, Juan Bautista Cabrera y Ivars, eran agentes de la Sociedad para la Evangelización de España de Edimburgo. Un líder importante y primer pastor de la Iglesia del Redentor en Madrid, Antonio Carrasco, asiste a la conferencia de la Alianza Evangélica en Nueva York en octubre del 1873. Muere en el viaje de regreso cuando el barco en que viaja —el *Ville de Havre*— choca con otro barco.

sacerdotes católicos— forma la Iglesia Española Reformada Episcopal, estableciendo una estructura eclesiástica episcopal (con un sínodo nacional como autoridad máximo) y una liturgia basada en el rito mozárabe.

El estilo litúrgico y su carácter sacramental muestran similitudes con el “ala alta” de la Iglesia Anglicana inglesa. Según James Whisenant, este movimiento nace en Inglaterra para defender la autonomía de la iglesia ante reformas del gobierno, metamorfoseándose en una iniciativa que busca el retorno a doctrinas y ritos católicos (3). Además, enfatiza el papel del clero, la centralidad de la oficina del obispo y los sacramentos administrados por la iglesia.

Patrocino Ríos sugiere una afiliación entre Horacio y el ministro Cabrera. Ambos son pastores anglicanos de Andalucía. Como Horacio, Cabrera siente una pasión por la poesía, lo que expresa en la música. Los dos son personas preparadas y oradores capaces, y los dos critican el celibato del clero. Admitiendo estas concordancias, existen diferencias significativas entre los dos. Cabrera es un sacerdote con firmes convicciones religiosas, asumiendo el obispado de la IERE, iglesia anglicana que se ve a sí misma como una iglesia católica española, libre de las autoridad romana y adecuada al carácter nacional. Este protestantismo, con su estructura eclesiástica episcopal, su liturgia sacramental y su afirmación de los credos y los 39 artículos anglicanos, no corresponde a las ideas latitudinarias, antidogmáticas y racionales que ofrece Horacio. En el texto, existe una crítica del estado lamentable de la condición física de los templos católicos de Madrid y la calidad estética de la liturgia, una queja de los tractarianos ingleses. La desaprobación no viene de Horacio

sino del narrador y se deriva, en mi opinión, no de inquietudes anglicanas sino de ideas estéticas del krausismo.

Al considerar a los protestantes ingleses que se convierten al catolicismo —el más famoso, John Henry Newman— tampoco cabe bien aquí Horacio. No hay ninguna indicación en el texto de que Horacio se convierta por razones teológicas o por una nueva valoración de los ritos de la liturgia católica. Como bien nota Ríos, toma tal decisión por ser la única opción ante la imposibilidad de consumir su relación con Rosalía. En otras palabras, el ingreso de de Horacio a la fe católica es resultado de sus planes matrimoniales frustrados. El catolicismo, como indica el obispo en su conversación con Horacio, le ofrece la posibilidad de poner fin a los deseos irrealizables que tanto le inquietan.

Pero si Horacio no refleja el protestantismo misionero de siglo XIX, ni el protestantismo de los líderes protestantes españoles, ni el protestantismo de los que se convierten al catolicismo, ¿a qué movimiento corresponde?

Al examinar las ideas de Horacio a la luz del anglicanismo decimonónico, no se descubren afinidades con las dos tendencias más grandes dentro de la iglesia —la “Iglesia baja” (eg., los evangélicos) y la “Iglesia alta” (los tradicionalistas)— sino con el protestantismo liberal que se manifiesta en la llamada “Iglesia ancha” (los liberales) y fuera del anglicanismo en el unitarismo.³⁴ El movimiento ofrece una interpretación liberal de doctrinas y ritos anglicanos y rechaza definiciones positivas

³⁴. Si la Iglesia Anglicana mantiene tres fuentes de autoridad —la Biblia, la Tradición y la Razón—, cada uno de los tres grupos enfatiza tan sólo una.

en la teología.³⁵ El movimiento difuso, que enfrenta igualmente al grupo evangélico y al grupo anglo-católico, cuenta entre sus filas a Samuel Coleridge, Richard Whately, Matthew Arnold y Thomas Arnold, y suscita una polémica después de la publicación en 1860 de *Essays and Reviews*. En un ensayo incluido en la colección, Frederick Temple critica a los cristianos conservadores que vuelven a la Biblia para establecer sus dogmas y tradiciones. Añade Temple que “he is guilty of high treason against the faith who fears the result of any investigation, whether philosophical, or scientific, or historical” (319-20). Con este grupo comparte Horacio sus convicciones latitudinarias y su enfoque en el ejemplo moral de Jesús sobre los dogmas y en la necesidad de conciliar la fe con ideas modernas.

Pero al examinar el personaje anglicano, propongo que, a pesar de demostrar afinidades con el anglicanismo liberal inglés, Horacio tiene una filiación más directa con movimientos e ideas que circulan en España durante las fechas en que se escribe la novela. El protestante de *Rosalía* sirve de portavoz para comunicar ideas que

³⁵. Para saber más del conflicto inglés, ver M.A. Crowther. *Church Embattled: Religious Controversy in Mid-Victorian England* (Newton, Abbot, David and Clarke, 1970); J.L. Altholz, “The mind of Victorian orthodoxy”, *Church History* 51 (1982): 86-87; Parsons, Gerald, “Reform, Renewal and Realignment: The Experience of Victorian Anglicanism”, *Religion in Victorian Britain* (Manchester: Manchester University Press, 1988) 14-66; P. Toon. *Evangelical Theology: 1833-1856: A Response to Tractarianism* (Basingstoke, Marshall, Morgan); D.G. Wigmore-Beldoes, *Yesterday's Radicals: A Story of the Affinity between Unitarianism and Broad Church Anglicans in the 19th Century* (Cambridge: James Clarke. 1979); H.R. Murphy, “The ethical revolt against Christian Orthodoxy in Early Victorian England”, *American Historical Review* 40 (19--): 800-17; Tod Jones, *The Broad Church: A Biography of the Movement* (Lanham, MD: Lexington Books, 2003); Martin Wellings, *Evangelicals Embattled: Responses of Evangelicals in the Church of England to Ritualism, Darwinism and Theological Liberalism, 1890-1930* (Milton Keynes, UK: Paternoster, 2003); Mark Hopkins, *Nonconformity's Romantic Generation: Evangelical and Liberal Theologies in Victorian England* (Carlisle, UK: Paternoster, 2004); James Whisenant, *A Fragile Unity: Anti-Ritualism and the Division of Anglican Evangelicalism in the Nineteenth Century* (Milton Keynes, UK: Paternoster, 2003). Para una opinión evangélica del “Broad Movement”, ver la obra de Maria Peddie, una de las fundadoras de la Sociedad para la Evangelización de España de Edinburgo: *Rationalism, or Broad Churchism versus the Bible* (Edinburgh: Religious Tract Society).

Galdós encuentra en el krausismo español, en el catolicismo liberal de su profesor Fernando de Castro, y en libros que abogan por un cristianismo liberal y una “religión por la ciencia” (Flammarion 7). En vez de ser un retrato “realista” de un clérigo protestante inglés, Horacio es un “otro” que representa ideas nuevas para la sociedad española, muchas de las cuales apoya el autor. Estas ideas circulan en España en los primeros años del Sexenio Liberal en textos que el mismo Galdós guarda en su biblioteca personal: *Études sur l’histoire de l’humanité* del francés François Laurent; *La pluralité des mondes habités* del francés Nicolas Camille Flammarion; el *Ideal de la humanidad para la vida* de Julián Sanz de Río; y la *Memoria testamentaria* del profesor franciscano Fernando de Castro.

Horacio: ¿Un krausista disfrazado de protestante?

Es marcada la influencia del krausismo español en Galdós y los liberales de la época, aun cuando se censuren a seguidores de la filosofía en novelas como *La familia de León Roch*. El movimiento, introducido y desarrollado en España por Julián Sanz del Río, se basa en ideas del filósofo alemán Karl Christian Friedrich Krause. Más que un sistema de reglas y normas, el krausismo ofrece una explicación racional del universo basada en una armonía fundamental de Dios y la humanidad. A la vez, promueve el progreso del mundo y la humanidad por medio de la conducta moral del individuo. En *Benito Pérez Galdós and the Creative Process*, Pattison resume algunos de los conceptos de la filosofía krausista:

... the spirit is the same in all religions that are worthy of the name, but in historical development the various faiths have established rules which separate and oppose their communicants one to the other ... the harmonious amalgamation of all cults into one truly universal church remains to be accomplished in the future. It cannot be achieved without a return to the original spirit of religion (essentially, the love of God and of one's fellow men), to accomplish which the existing sects must do away with man-made rules ... all dogmas and rituals are ... subject to rational inquiry and may be abandoned if found wanting.

(42)

La tolerancia religiosa es una creencia cardinal del krausismo, se fundamenta en la unidad esencial de la humanidad y el sentido religioso y promueve un “pruning from existing religions of man-made rules with a corresponding return to the essential religious spirit, fundamentally the same in all cults” (37).

En los años previos a la redacción de *Rosalía*, Galdós está inmerso en las ideas krausistas: es estudiante del ex sacerdote y krausista Fernando de Castro en la Universidad Central, se relaciona con los krausistas Clarín, Palacio Valdés y Giner de los Ríos, participa activamente en el Ateneo donde se discute el movimiento, y trabaja en periódicos que circulan ideas krausistas en la península: *Las Novedades*, *El Contemporáneo*, *El Debate* y *La Revista de España*.³⁶

³⁶. En marzo de 1868 suspenden de sus puestos en la Universidad Central a profesores krausistas, incluyendo a Fernando de Castro, Julián Sanz del Río, Emilio Castelar, Nicolás Salmerón y Francisco Giner de los Ríos. Después de la Revolución de Septiembre, Castro y Sanz del Río son nombrados respectivamente rector y decano de la universidad. Con la Restauración borbónica, los profesores

El krausismo, doctrina filosófica importante para muchos líderes de la Revolución Gloriosa y las Cortes Constituyentes de 1869, pasa por varias transformaciones en la siguiente década. Muchos krausistas que son proponentes de un catolicismo liberal rompen con la Iglesia Católica, convencidos de la incompatibilidad de su liberalismo después de los acontecimientos del primer Concilio Vaticano (1869-70) que incluye la declaración de la infalibilidad papal. Algunos, como Gumersindo Azcárate, ya habían abandonado la ilusión de un catolicismo liberal después de la publicación en 1864 del *Syllabus* y la encíclica *Quanta Cura* por Pío IX, y después de la inclusión del *Ideal de la Humanidad* en el Índice en 1865. En *Memoria testamentaria: El problema del catolicismo liberal*, José Abellán cita una carta de Luis de Zulueta que expresa el conflicto que sufren muchos krausistas católicos: “Cuánto debió sufrir [Francisco Giner] al tener que abandonar la Iglesia, desgarrándose de la comunidad de su pueblo y de su tradición. Hizo todo lo que pudo para evitarlo. El joven pensador krausista oía misa los domingos, y conservaba, como su amigo, don Fernando de Castro, la esperanza en una renovación de la Iglesia española. Esa esperanza, como tantas otras en el mundo religioso, se desvaneció después del Concilio Vaticano...” (61).

El movimiento krausista mantiene cierta influencia durante el Sexenio democrático, pero la pierde después del fracaso de la Primera República y de la restauración de la monarquía. Las libertades conseguidas con la Revolución Gloriosa

krausistas son separados nuevamente de sus puestos. Giner de Ríos, junto con otros krausistas como Gumersindo Azcárate, funda en 1876 el Instituto Libre de Enseñanza, después del Decreto de Orovio que quita la libertad de cátedra a los que atentan contra el dogma católico.

—la libertad de culto, la libertad de enseñanza y el matrimonio civil— son modificadas entre 1974 y 1976. El pensamiento krausista, que perdura en la labor del Instituto Libre de Enseñanza, no es un sistema rígido, sino una postura frente la vida. Por lo tanto, muchos adeptos integran el espíritu krausista con movimientos posteriores: el positivismo, el espiritismo, el neo-Kantismo, el darwinismo, etc.

En la obra de Galdós, se nota una transformación parecida. Muchas ideas expresadas por Horacio, incluyendo el latitudinarismo y la tolerancia religiosa, coinciden con conceptos krausistas. Notablemente, sin renunciar a tales convicciones, Horacio se convierte al catolicismo, guiado por la intervención del tolerante obispo. Hay espacio para el liberalismo y el krausismo en la Iglesia Romana. Pero con la publicación de las novelas de tesis *Doña Perfecta* y *Gloria* después de 1876, se observa un cambio de tono notable. Si bien la diferencia religiosa es una barrera insuperable para la pareja en *Rosalía*, en las obras posteriores el conflicto religioso es más pronunciado, el fanatismo religioso más severo y la intolerancia religiosa infranqueable. El liberal Pepe Rey termina crucificado por el fanatismo que engendra el catolicismo; Gloria y Daniel Morton, los dos latitudinarios, mueren víctimas de la intolerancia religiosa. Ya no es realista anticipar la reconciliación entre el liberalismo teológico y la Iglesia católica como en *Rosalía*. El “ideal de la humanidad” está más lejos de convertirse en realidad en la España de la Restauración, y se ha alejado la etapa histórica de reconocer la unidad fundamental de la humanidad y de Dios. Poco después de escribir *Rosalía*, Galdós parece perder la ilusión de unir el racionalismo armónico con el catolicismo.

Elías Díaz sugiere que el krausismo es más una actitud que un sistema filosófico y así lo describe: “Espíritu de armonía, defensa de la libertad, culto a la ciencia, afirmación de la razón, moralismo, pedagogía y religiosidad pueden considerarse ... las características generales que corresponden a esa actitud intelectual propia del krausismo español” (19).³⁷ Al considerar las cualidades de Horacio que ya identificamos, es notable que el personaje protestante reúna todas las nombradas por Díaz. Además de reflejar una actitud krausista, Horacio manifiesta ideas que se encuentran en *Ideal de la humanidad para la vida*, libro que redacta Julián Sanz del Río inspirado en la obra del filósofo alemán Karl Christian Friedrich Krause.³⁸ Publicada en 1860 y nuevamente en 1871, la obra entra en el “Índice de libros prohibidos” en 1865. Propone que existe una armonía fundamental en el universo que avanza progresivamente al descubrir la unidad esencial de la humanidad y Dios. Nota Sanz de Río que “el hombre, siendo el compuesto armónico más íntimo de la Naturaleza y el Espíritu, debe realizar históricamente esta armonía y la de sí mismo con la humanidad, en forma de voluntad racional, y por el puro motivo de estar su naturaleza, en Dios” (xii). Consciente de tal armonía, el ser humano reconoce la igualdad entre todos y busca una relación armónica con los demás.³⁹

³⁷. Para un resumen excelente del movimiento, ver “Galdós y el krausismo español” de José Luis Gómez-Martínez.

³⁸. Se cita de la segunda edición (1871).

³⁹. Describiendo una idea que aparece en *La pluralidad de mundos habitados* de Flammarion, Sanz del Río agrega: “Así como Dios es el Ser absoluto y el supremo, y todo ser es su semejante, así como la naturaleza y el espíritu son fundados supremamente en la naturaleza divina, así la humanidad es en el mundo semejante a Dios, y la humanidad de cada cuerpo planetario es una parte de la humanidad universal, y se une con ella íntimamente” (35).

En el campo religioso, Sanz del Río observa y anticipa el desarrollo del sentimiento religioso. Según él, las diferentes formas del culto religioso “presumen un mérito absoluto en oposición con las restantes”, pero en realidad son expresiones buenas y bellas pero particulares y limitadas de la religión (237). En la etapa actual del proceso histórico, las manifestaciones religiosas quedan aisladas y en oposición, no logrando todavía “el amor en el espíritu de Jesucristo” ni edificándose bajo la ley de la unidad absoluta de Dios (238). Hasta ahora, observa Sanz de Río, aun las religiones cristianas no han llegado a conocer el espíritu de Jesús y la unidad que enseña y de este imperfecto conocimiento nace la intolerancia. Según él, “la intolerancia viene de ver la doctrina como propiedad suya y ver a uno como el escogido entre todos” (249-50).

Pero Sanz del Río anticipa la llegada de la unidad plena de las manifestaciones religiosas, cuando la variedad religiosa “se convierte en una armonía viva y orgánica”. En el fondo del ser humano, donde residen los verdaderos sentimientos, se desea la unidad. Escribe Sanz de Río:

También la religión despierta en el hombre animado de su espíritu, el piadoso deseo de que los hombres y pueblos se junten en el conocimiento y amor de Dios bajo una comunión universal y que manifiesten con actos comunes esta vida interior (Iglesia humana); de que todos los pueblos en esta religiosa alianza honren a Dios de una manera libre y bella, con espíritu de amor filial y en fraternal armonía ... El religioso conoce y ama a todos los hombres en Dios, los abraza

en su corazón con espíritu no particular, a este más que al otro, sino con espíritu universal (caridad); reconoce la fundamental unidad de todos y su reunión última en la bondad divina [...] (146-47)

Como indica la cita, la religión inspira al ser humano al amor y a la armonía fraterna. Lo ayuda a reconocer la unidad de todo ser humano y la existencia de una religión única, una iglesia verdaderamente “católica”, detrás de las expresiones particulares. Concordando con las conclusiones de Horacio, Sanz del Río propone que el espíritu religioso se fundamenta en conocer y amar a Dios y al ser humano:

Conocer a Dios, amar a Dios y a todos los hombres en Dios, reconocer en cada hombre la unitaria humanidad, y en la humanidad hallar y amar a todos los hombres, son ideas inseparables en el espíritu religioso [...] Cuanto más puro y más igual se cultiva el conocimiento de Dios, en razón, en entendimiento y en fantasía, en el hombre todo, tanto más igual y armónico se *muestra el religioso* hacia fuera; tanto más se afirma en su amor a Dios y a los hombres en Dios. (247)

Reconocer la unidad de Dios es el primer paso para eliminar la intolerancia religiosa, reconociéndola como una “imperfección” de la cultura humana. Sanz de Río insta a individuos y a pueblos a que participen en la realización de la “época de una religión armónica humana, haciendo conocer y amar esta idea entre los hombres...” (251). Expresando un optimismo para el futuro, agrega:

Y mediando en todo esto Dios y la humanidad, se abren a cada hombre mundos antes no conocidos de esperanza, de animación y de obra proporcionada y fecunda, que nos reconcilian otra vez con nuestra tierra, con nuestro espíritu y nuestra humanidad, y supremamente con Dios, mediante una religión armónica reflejada en espíritu y cuerpo, en la conciencia y en las obras, en la razón y en el corazón, que curará por su propia salud las enfermedades pasadas, *la incredulidad*, la *indiferencia*, opuestas a enfermedades anteriores, *el fanatismo*, *el dogmatismo*, y preparará la edad de la libertad racional y la armonía del hombre con Dios. (Capítulo 136)

A pesar del optimismo, nota que es imposible imponer la armonía o que ésta se realice de un día para otro. En *Rosalía*, Horacio expresa el ideal de la tolerancia religiosa, fundamentándolo en su fe en la unidad fundamental de las expresiones religiosas. El protestantismo y el catolicismo son para él representaciones particulares de un espíritu religioso único. Además, la postura del protestante ante la vida y su comportamiento concretizan las otras unidades mencionadas: el espíritu y el cuerpo, la razón y el corazón, la conciencia y las obras.

En *Ideal de la humanidad para la vida*, Sanz del Río insiste en que se desarrolle una vida moral fundada en la vida científica, el cultivo de las artes y el sentimiento religioso, elementos que se manifiestan en la vida de Horacio. Para el filósofo catedrático, no existe ningún antagonismo entre la ciencia y la religión. Al contrario, el conocimiento de Dios es el principio de la ciencia y su fin es “la

edificación progresiva del espíritu con relación a la religión” (257). Admite que frecuentemente se oponen la ciencia y la religión; la primera se vuelve irreligiosa y la segunda se vuelve irracional o fanática. Advierte que es necesario convertir tal relación de oposición o de mera tolerancia en “una relación positiva bajo una ley superior”, la unidad de Dios y la humanidad. Según él, la ciencia pone fin a la superstición y a la incredulidad, edificando una religión armónica sobre la base de una fe racional (254-55). Notablemente, Horacio no exhibe ningún temor de la ciencia; todo lo contrario, ya que la ve como un medio para exaltar a Dios y enriquecer el sentimiento religioso.

En el *Ideal de la humanidad para la vida* también se enfatiza el arte como componente de la vida moral. El conocimiento de Dios “eleva también el sentido y el arte humano a un ideal superior de la belleza” y en una sociedad donde florezca la religión de la humanidad, habrá una “relativa perfección del mundo artístico y abrirá...nuevas fuentes de originales creaciones” (capítulo 132).⁴⁰ En su tesis doctoral, Patrocinio Ríos observa que Horacio demuestra una sensibilidad artística y se describe como poeta. En *Rosalía*, el narrador lamenta el estado de la liturgia católica, señalando la falta de sensibilidad artística en los templos de Madrid. Tal referencia quizás sea una crítica indirecta del ambiente religioso de una época que no alcanza la conciencia de la religión de la humanidad. Por falta de conocimiento de Dios, el arte no florece.

⁴⁰. Ver también el capítulo 18 en la edición de 1860: “La comunión cristiana continuada en el espíritu del maestro y su relación con las bellas artes será siempre raíz viva de perfección en hombres y pueblos, en toda la humanidad” (53).

Otro tema recurrente en el krausismo es el matrimonio. En sus “Mandamientos de la humanidad”, Sanz del Río incluye el siguiente mandamiento: “Debes amar individualmente a una persona y vivir todo para ella, no por tu goce o tu provecho, sino porque esta persona forma contigo bajo Dios y la Humanidad una persona superior (el matrimonio)” (Abellán 1975, 122). En *Ideal para la humanidad*, se repite que la unión del hombre y la mujer produce un ser superior y que la pareja es la base de la sociedad. Según Sanz del Río, la familia es “la expresión primera y la más íntima de la unitaria humanidad” (95). Notablemente, el matrimonio debe fundarse sobre “el amor personal de los individuos” (150). En *Rosalía*, como en *Doña Perfecta* y *Gloria*, el matrimonio que se fundamenta en el amor y la libre decisión de la pareja se ve frustrado por las autoridades familiares y clericales.

En su *Historia de los heterodoxos españoles*, Menéndez Pelayo escribe: “los españoles que en este siglo [XIX] han abrazado el protestantismo, todos o casi todos han salido de la Iglesia por los motivos más prosaicos, miserables y vulgares, todos o casi todos son curas y frailes apóstatas que han renegado porque les pesaba el celibato” (Tomo III 676).⁴¹ En *Rosalía*, Horacio expresa ideas krausistas al defender el matrimonio del clero. Lejos de ser resultado de la debilidad moral, el matrimonio consiente que el sacerdote goce de la relación que le permite alcanzar una humanidad superior.

En su estudio de *Gloria*, Pattison nota que el ambiente moral y filosófico es idéntico al de dos novelas krausistas publicadas el mismo año: *La novela de Luis*

⁴¹. Según Menéndez Pelayo, el cuáquero Luis de Usoz y Río es la excepción, el único que “no iba a buscar en el protestantismo ni refugio ni seguridad, ni honores ni riquezas” (676).

(1876) de S. de Villarminio y *Minuta de un testamento* (1876) de Gumersindo de Azcárate. A pesar de la similitud en ideas y actitudes, Pattison distingue la novela de Galdós de las otras, notando que a pesar de ser una obra de tesis, trata con realismo el tema, no cediendo a un optimismo sin fundamento en cuanto al posible éxito de la relaciones de personas de distintos credos. En su opinión, las otras obras son propagandistas y someten la narración a un sermoneo ideológico. Las ideas krausistas presentes en *Rosalía* revelan que Galdós no utilizaba estas obras como fuentes; ya incorporaba tales ideas por los menos cuatro años antes.

El “otro” protestante, ¿un católico liberal a la medida Fernando de Castro?

Las ideas de Horacio tienen también una afinidad significativa con las de Fernando de Castro, ex franciscano krausista y profesor de historia. Despedido de su puesto con otros krausistas en marzo de 1869, es nombrado rector de la Universidad Central en noviembre del mismo año. En noviembre de 1871, se separa de la iglesia católica por no poder conciliar su liberalismo teológico y su apoyo de la libertad religiosa con la postura antiliberal que la iglesia reafirma después del primer Concilio Vaticano. Castro critica el espíritu de parcialidad y de lucha en la historia eclesiástica, contradicciones en la teología escolástica y la “falsa moralidad” que observa entre el clero y en las naciones católicas. Explicando su conversión a un cristianismo racional en su *Memoria testamentaria*, escribe:

Hora es ya de decir que lo expuesto acerca de la impresión que en mi espíritu produjo la lectura comparada de ortodoxos y heterodoxos, de

ultramontanos y cismontanos, lo que vi y observé en mis viajes y, por último, la falta de justicia y severidad de costumbres en la Iglesia Romana, el haber notado cuán superiores son los países protestantes a los católicos en punto a estar mejor gobernados, a conservarse más asegurado el orden público y a disfrutar de un bienestar material y moral envidiable...convirtiéndome, en el fuero interno de mi conciencia, de católico romano en hombre real y verdaderamente religioso, según el espíritu del Cristianismo, en lo que no se opusiese a la razón universal humana, adorando a Dios privadamente en espíritu y verdad y esperando hacerlo en público [...] (99-100)⁴²

La descripción, además de contener una crítica de la unidad católica, manifiesta un fundamento krausista y una conexión con el cristianismo liberal en el concepto de la conversión. Dejando atrás la religión positiva e institucional, Castro busca una auténtica religiosidad que se fundamenta en el “espíritu” del cristianismo y que es gobernada por la razón. Al examinar la religiosidad de Galdós, se percibe un procedimiento similar.

En la *Memoria testamentaria* (1874), publicada póstumamente, se observan varias ideas que concuerdan con las opiniones expresadas por Horacio (y con Daniel

⁴². Poco antes en el mismo texto, escribe Castro: “es público y notorio que las naciones peor gobernadas y donde existe más pervertido el sentido moral son las católicas, y de éstas, las que mayormente han sufrido el yugo y paganismo de Roma” (93-94). En una carta al novelista Pereda, Galdós ofrece una evaluación parecida de las naciones católicas: “Si he presentado la libertad de cultos como preferible aún en España a la unidad religiosa, no he necesitado romperme la cabeza para encontrar ejemplos sólo con llamar la atención sobre los países realmente civilizados los cuales, por mucho que quieren decir, son todos culturalmente superiores al nuestro, a esta menguada España, educada en la unidad católica, ya que en gran medida el país más irreligioso, más blasfemo y más antisocial y más perdido del mundo” (Bravo Villasante 89-90).

Morton, el personaje hereje de *Gloria*). Primero, Castro afirma que las religiones positivas son manifestaciones humanas de la idea de Dios y que son dignas de respeto en la medida que contribuyan a unir al ser humano con Dios y a ayudarlo a llevar una vida moral. Segundo, Jesucristo es quien mejor expresa el espíritu religioso, y los verdaderos cristianos son los que siguen su camino de igualdad y amor, no los que afirman proposiciones dogmáticas. Tercero, formulas y ritos tienden a dañar el sentido moral y se vuelven resistentes a reformarse. El Catolicismo, por sus dogmas y formas exteriores, contradice el verdadero espíritu de Cristo —la sencillez y la humildad— e ignora la base de la religión de Jesús: “la ley del amor y de la caridad” (102). Al contrario de Horacio en *Rosalía*, Castro expresa un profundo pesimismo frente al catolicismo del Sexenio: “no creo... que sea hoy el Catolicismo un poder social necesario a las naciones de raza latina, sino al contrario, un elemento de desgobierno y de perversión, porque ... desde el momento que se impone al hombre una religión y ésta se convierte en pura exterioridad, sin que prevalezca ningún principio interno de acción sobre la vida, semejante sociedad está perdida y fuera del orden moral” (94).

Otro eco de las ideas de Castro en el personaje de Horacio es la convicción que éste expresa acerca de la importancia del viajar —intelectualmente tanto como geográficamente. Dice Castro que sus viajes al extranjero son “la última piedra a la renovación interior de mi conciencia”. Notando que un motivo de sus viajes fue considerar la libertad de conciencia y de cultos y ver su efecto en la sociedad, hace algunas observaciones que merecen ser citadas:

Y esa lección la recibí con tal asombro y satisfacción que no sabré decir lo absorto y alborozado que me sentía, asistiendo hoy a una sinagoga, mañana a un rito griego, al otro día a un templo protestante y al siguiente a una iglesia católica; sintiendo en todas partes a Dios y contemplando, mejor dicho, saboreando los sabrosísimos frutos de la libertad religiosa. Mas junto con tan plácidas emociones que parecían anunciarme un aumento de vida y de esperanzas sin cuento, me afligía, ¿por qué no he de decirlo?, la idea de no poder realizar en mi Patria una vida religiosa públicamente libre. Oí decir en Suiza y Alemania que los enlaces matrimoniales entre protestantes y católicos no eran raros; que tan arraigada se veía y tan en paz marchaba la tolerancia religiosa, que en ciertas localidades una misma campana juntaba en nombre de Dios a católicos y protestantes; que la bóveda de un mismo templo repetía el eco de la oración y alabanza que unos y otros elevaban al Ser Supremo. Yo mismo vi pasear juntos y departir tranquila y amigablemente al Pastor protestante y al Cura católico.

(98)

Como indica Horacio, el viajar sirve para librarse de ideas limitadas por el entorno de uno. Los viajes ayudan a conciliar la ciencia con la fe y a ver el fundamento común de las expresiones religiosas. Además, ayudan a ver la intolerancia religiosa que existe en la España católica tanto como la Inglaterra protestante. En la relación respetuosa y fraternal que entabla Horacio con el tolerante obispo, vemos un eco de

las relaciones afables que observa Castro en Suiza y Alemana. (Siguiendo el ejemplo de sus personajes literarios, el también tolerante Galdós entablará amistades duraderas con dos escritores cantábricos de ideologías marcadamente contrarias: Marcelino Menéndez Pelayo y José María de Pereda.)

En cuanto al viaje intelectual, Fernando de Castro describe las limitaciones de la lectura de obras católicas que remontan a siglos pasados. Nota que no halló “luz ni consuelo bastantes a tranquilizarme, ni en las *Confesiones* de San Agustín, ni en el Kempis, ni el *Combate espiritual* de Scarameli, ni en la *Introducción a la Vida Devota* de San Francisco de Sales...” (95). En la novela de Galdós, Rosalía busca respuestas a sus inquietudes religiosas en los mismos textos tradicionales, citando el libro de San Francisco de Sales y el de Tomás de Kempis. Como pasa con Castro, no responden a sus inquietudes modernas. Ante interrogaciones intelectuales y espirituales, encuentra respuestas en otros libros que, según él, “abrieron nuevos y extensísimos horizontes a mi inteligencia y mi vida” (96). Entre los libros que nombra Castro, se incluyen obras de autores que Galdós conoce y aun tiene en su biblioteca: Laurent, Renán, Flammarion, Channing y Sanz del Río. Los libros que informan a Castro son los mismos que encuentran expresión en las ideas de Horacio.

Encontramos otra similitud entre Horacio y este representante del catolicismo liberal en las ideas con respecto al matrimonio y la educación de la mujer. Castro, revelando su trasfondo krausista, valora el matrimonio como el primer eslabón en la unidad humana, el vínculo primordial para lograr el ideal de la humanidad. En su discurso leído en la inauguración de la Academia de Conferencias y Lecturas Públicas

para la Educación de la Mujer en febrero de 1869, dice: “No hay, por tanto, desigualdad ni inferioridad esencial, sino distinción de funciones, división (digámoslo así) del trabajo, para mejor llenar la idea de la Humanidad en la unión de los dos sexos por el matrimonio. La naturaleza ha querido ... que el hombre y la mujer ... por la palabra que sirve de lazo para unir las dos mitades del género humano, el amor, se completasen la una por la otra. Si el hombre y la mujer fuesen enteramente iguales, no se necesitarían uno a otro; dejarían de sentir la nativa propensión a unirse en ese santo vínculo que forma la primera de las sociedades humanas: la familia” (2). Como Castro, Horacio expresa la idea de que el matrimonio completa a los dos miembros; la unión les permite realizarse como seres humanos.

Y como Horacio también, Castro aboga por la educación de la mujer. En el discurso citado anteriormente, el primer presidente de la Asociación para la Enseñanza de la Mujer comparte su visión de la educación femenina:

Mas, admitida hoy la unidad humana (integrada, que no divida por la dualidad y oposición de los sexos), comienza a respetar el varón la peculiar excelencia y dignidad de la mujer, trabajando por mejorar su cultura, y educando todas sus potencias y facultades en relación proporcionada con su carácter y destino. Nace este cambio de la idea ya extendida, de que el fin general de perfeccionarse y de realizar la naturaleza humana obliga lo mismo al hombre que a la mujer, y de que la personalidad racional arranca en ambos de igual origen, de su semejanza con Dios, expresada en la unidad e identidad de la

conciencia, y que somete a uno y otro sexo a las leyes constitutivas de su ser, de donde dimanen los mismos deberes fundamentales, y el mutuo respeto y amor entre ellos ha de reinar en la vida. (1)

En la obra galdosiana, Horacio reconoce la capacidad de Rosalía y trabaja para desarrollar sus facultades intelectuales. Al contrario de las expectativas de su padre, Rosalía, nutrida por el amor y respeto que Horacio ofrece, demuestra que tiene la capacidad para desarrollar el intelecto.

Horacio: ¿representante del protestantismo liberal o el unitarismo?

Al examinar las ideas de Horacio, se observan ecos de otras ideas importantes de la época, que surgen del ambiente del protestantismo liberal de autores que Fernando de Castro menciona en su *Memoria testamentaria* como el francés Joseph Ernest Renán y los estadounidenses William Ellery Channing y Theodore Parker. En *La biblioteca de Benito Pérez Galdós*, Berkowitz nota que el escritor tiene en su biblioteca personal un volumen del monumental *Études sur l'histoire de l'humanité* (1861-1870), escrito por el historiador y abogado belga François Laurent. Dada la ausencia de obras filosóficas en su biblioteca, Pattison sugiere que esta abarcadora colección sirve como fuente principal del conocimiento filosófico del novelista decimonónico. El volumen XVII, publicado en 1870 con el título “La religión d l’avenir”, es un compendio de las ideas filosóficas y religiosas más importantes del siglo XIX, haciendo referencia a figuras de la talla de Renán, Channing y Parker. Muchas ideas en la obra de Laurent encuentran expresión en las ideas de Horacio.

En el primer capítulo del “La religión del porvenir”, el propio Laurent describe el cristianismo tradicional ortodoxo en su expresión católica y protestante. Argumenta que el *Syllabus* de 1864, por rechazar la libertad y la civilización moderna, es “la sentencia de muerte” de la iglesia católica. Critica el control que ejerce el Papa tanto como el celibato del clero, opinando que éste engendra la inmoralidad (48-60). Con respecto al celibato, pregunta: “¿Cómo puede ser sagrado una ley que viola la naturaleza?” (58). También critica el cristianismo tradicional por ser una religión de otro mundo y por su naturaleza sobrenatural. Para él, el cristianismo debe ser una religión natural y de este mundo.

En el segundo capítulo, Laurent critica el protestantismo ortodoxo por ser “un catolicismo bastardo, inconsecuente, en oposición con su propio principio” (96). Según él, esta cara del protestantismo ignora el libre pensamiento y la idea de que no hay mediador entre la conciencia del fiel y Dios, reemplazando la autoridad infalible de la iglesia católica con nuevas autoridades: la Biblia, las confesiones de diferentes iglesias y los pastores.⁴³ Pregunta Laurent: “Si los pueblos no admiten ya el catolicismo, a pesar del prestigio de su antigua tradición y de su imponente unidad, ¿es creíble que consintieran en humillar su cabeza ante los pastores luteranos o calvinistas?” (95).

Laurent ataca la intolerancia de las religiones dogmáticas, agregando que el rechazo de la religión moral y natural viene principalmente del protestantismo ortodoxo. Sugiere que en Inglaterra “casi todos los teólogos eran favorables al

⁴³. Según Laurent, las confesiones protestantes, escritas para instruir las masas, “destruían la reforma en su esencia” (96).

latitudinarismo, es decir, a un movimiento que tiende a facilitar las condiciones de la salvación hasta llegar a la salvación universal”, pero que los ortodoxos protestantes refutaron la supuesta secularización de la religión. Según él, los evangélicos y “misioneros ingleses predicando la más estricta ortodoxia” propagan el antiliberalismo, impugnando el racionalismo al reafirmar conceptos contrarios: el pecado original, la necesidad de “la sangre de un cordero divino”, el infierno y el “dogma metodista” que incluye “la inspiración divina de la Biblia, la Trinidad, la divinidad de Jesús” (98).

Para Laurent, las religiones ortodoxas, en sus expresiones católicas y protestantes, pierden lo fundamental del cristianismo y todo por su afán de conservar el dogma. Para dichas religiones, “lo que constituye la esencia del cristianismo no es la caridad, sino la fe, el dogma, tal como ha sido definido por la Iglesia” (100). Este espíritu dogmático convierte la ortodoxia, en cualquiera de sus expresiones, en algo insensato: “Hay el absurdo católico, el absurdo luterano, el absurdo calvinista... sin hablar de las mil variedades de absurdos que se encuentran en las innumerables sectas del protestantismo” (105).⁴⁴ En su forma ortodoxa, el protestantismo se aproxima al catolicismo romano en la característica por excelencia de la ortodoxia: la intolerancia (178). Según él, el protestantismo ortodoxo es “un catolicismo sin el papa” (424).

Para Laurent, el dogma no es la esencia del cristianismo, ni lo que nos revela el ejemplo de Jesús:

⁴⁴ Laurent propone que el protestantismo ortodoxo perjudica al protestantismo liberal: “Hay en el campo liberal muchos hombres que juzgan el protestantismo según la ortodoxia protestante, cuyo espíritu estrecho y fanatismo intolerante detestan con razón” (432). Sin poder distinguir entre estos dos protestantismos, ellos rechazan ambos.

Si Jesucristo no ha predicado dogmas, ¿cómo se pretende que el dogma forme la esencia de la religión? ¡Cómo! ¡Calvino ha hecho perecer en la hoguera a un cristiano que no creía en la Trinidad, y Cristo no conocía el nombre de Trinidad! ¡Cómo! ¡Los ortodoxos quieren excluir de la Iglesia a los liberales, porque no creen en la inspiración de los libros sagrados, y Cristo ignora qué es la inspiración! ¡Cómo! ¡el Hijo de Dios se ha encarnado por salvar a los hombres de la muerte eterna, y Jesucristo nada sabe ni de su encarnación, ni de la condenación en que han incurrido por el pecado original! (173)⁴⁵

Para él, ni el protestantismo ortodoxo ni el catolicismo romano representan el cristianismo de Jesús, porque ignoran que él pide que se amen los unos a los otros y no que crean en una sola doctrina. Escribe Laurent que “Cristo nos ha dicho mil veces lo que miraba como el ideal de la perfección: no es el creer, sino el amar” (174).

Para Laurent, el protestantismo liberal representa el cristianismo de Jesucristo y, mencionando como figuras ejemplares a los norteamericanos William Channing⁴⁶ y Tomás Parker, sugiere que el unitarismo es el movimiento que más refleja la

⁴⁵. Agrega: “Jesús no creía en su divinidad, no creía en el pecado original, no conocía la palabra Trinidad, ni eucaristía, ni transubstanciación, ni misterio” (182).

⁴⁶. En su introducción a la *Memoria testamentaria* de Fernando de Castro, Abellán sostiene que la esencia de la religiosidad krausista es el cristianismo racional que fundamenta su moralidad en la razón y la libertad. Según él, este cristianismo tiene deudas con la religión natural, el deísmo y la postura religiosa del fundador de los unitarios, William Channing, quien mantenía una relación epistolar con su amigo Blanco White.

esencia del cristianismo.⁴⁷ Lo asocia también con el “ala ancha” (“Broad Movement”) de la Iglesia Anglicana, señalando la publicación de *Ensayos y reseñas* (1860) en que los autores cuestionan la autoridad de la Biblia y la manera en que, según ellos, los ortodoxos confunden la religión y la Biblia, reemplazando la autoridad eclesiástica con la autoridad de la Biblia. Los movimientos liberales anuncian “la religión del porvenir”, una religión en que “no habrá ya herejías; se dejará a cada individuo que crea lo que quiera. Solamente habrá una cosa esencial: el hombre ha sido hecho para ser libre, y también para creer y adorar” (370). Según él, se afirma como regla general que “la religión, como tal, no tiene ni dogmas ni misterios” y que “los dogmas esenciales del cristianismo tradicional son extraños a Jesucristo” (420). Demostrando una concordancia con el krausismo, propone que “la esfera propia de la religión es la vida interna, o el sentimiento, el amor, el sacrificio, la confianza en Dios, la resignación, el deseo de hacer el bien, que “obra sobre la consciencia”, que “tiene un carácter práctico” y que “la verdad de que se ocupa es, principalmente, la verdad moral” (420).

Según Laurent, el protestantismo liberal busca la unión con Jesús por medio de sus palabras, su caridad y su sacrificio, en vez de sus milagros, su muerte y su resurrección. Notando la importancia de las obras del teólogo alemán David Friedrich Strauss y del francés Ernest Renán en el desarrollo del protestantismo liberal, Laurent concluye que éstas comulgan con la idea de que “la palabra de Dios, el único dogma

⁴⁷. Laurent lamenta la intolerancia que sufre el unitarismo en los Estados Unidos: “la tolerancia y la libertad reinan en los Estados Unidos en las leyes, pero allí donde el pueblo es soberano, las leyes apenas le contienen. Parker fue objeto de una persecución violenta, digna de un país de inquisición; las acusaciones, las injurias, las amenazas devotas excitaron contra él el odio del pueblo” (368).

inmutable, revelado de Jesús es un grito de amor” (479).⁴⁸ El ideal del cristianismo es la caridad: “Dios es todo caridad: el hombre, que debe ser perfecto como su Padre en los cielos, debe también aspirar a esta perfección [...] la caridad, la cual debe penetrar todo cuanto piensa, todo cuanto hace. He aquí el ideal evangélico” (479).

En su estudio, Laurent observa que hay pensadores, como el novelista Eugenio Sue, que prefieren el protestantismo al catolicismo porque no tiene el pontificado, la confesión ni el celibato. Para ellos, el protestantismo es un paso más cercano al racionalismo puro (539). El protestantismo liberal que ofrece una religión más subjetiva, interna, práctica y enfocada en la moralidad, cumple con este sentimiento. En cambio, no se ve futuro alguno para el protestantismo ortodoxo, especialmente en los países donde ya existe la Iglesia Católica. Concluye Laurent en que “el siglo no tiene el menor deseo de hacerse calvinista; no dejará a la Iglesia para encerrarse en la Biblia” (482). Según él, se busca una religión más subjetiva, interna, práctica y enfocada en la moral.⁴⁹

Aunque la obra de Laurent ofrece un resumen de las ideas de Renán, es posible que Galdós leyera en Madrid *La vida de Jesús*. Pattison, notando que el texto no se encuentra en la biblioteca personal de Galdós, indica que sería imposible que el novelista no estuviera familiarizado con un texto tan discutido en la época.⁵⁰ Además,

⁴⁸. Strauss publica *La vida de Jesús* en 1835; Ernest Renán publica su libro homónimo en 1863.

⁴⁹. “En la religión del porvenir el hombre busca la verdad, y buscándola y practicándola, cumple con su misión y alcanza su salvación” (485).

⁵⁰. Según Berkowitz, la biblioteca de Galdós incluye una copia de *Los Evangelios y la segunda generación cristiana* de Renán, traducida por Carmen de Burgos. Además tiene *Historia del conflicto entre la religión y la ciencia* de Juan Guillermo Draper (citado en Aparici 122).

señala que las opiniones religiosas de Renán revelan un “striking and constant parallelism” con las que se expresan en *Gloria* (49). Para demostrar la similitud de estas opiniones con las ideas de Horacio, cito *La vida de Jesús*:

[Jesus's] perfect idealism is the highest rule of the unblemished and virtuous life...the foundation of true religion is indeed his work...no one has improved, and no one will improve upon the essential principle Jesus has created; he has fixed forever the idea of pure worship...Jesus has founded the absolute religion...determining nothing unless it be his spirit...his creeds are not fixed dogmas, but images susceptible of indefinite interpretations. We should seek in vain for a theological proposition in the Gospel. All confessions of faith are travesties of the idea of Jesus...if Jesus were to return among us today, he would recognize as disciples, not those who pretend to enclose him entirely in a few catechismal phrases, but who labor to carry out his work [...] . (27-37)⁵¹

En Horacio (y el mismo Galdós) observamos también una religiosidad que enfatiza el espíritu de Jesús y el comportamiento ético sobre los ritos y los dogmas.

⁵¹. Las conclusiones de Renán cuestionan el biblicismo del protestantismo decimonónico: “the evangelists themselves, who have bequeathed us the image of Jesus, are so much beneath him of whom they speak, that they constantly disfigure him, from their inability to attain to his height. Their writings are full of errors and misconceptions...a discourse of divine beauty, transcribed by narrators who do not understand it, and who substitute their own ideas for those which they have only half understood” (242).

A la vez, el liberalismo religioso de Horacio hace hincapié en el unitarismo. Al considerar las ideas de Theodore Parker, quien junto con William Channing es la figura más destacada del movimiento, se observan algunas ideas afines al protestante galdosiano. En su ensayo “El cristianismo primitivo”, Parker hace la siguiente observación:

Primitive Christianity was a very simple thing, apart from the individual errors connected with it; two great speculative maxims set forth its essential doctrines, “Love man”, and “Love God”. It had also two great practical maxims, which grew out of the speculative, “we that are strong ought to bear the burthens of the weak”, and “we must give good for evil”. These maxims lay at the bottom of the apostles’ minds, and the top of their hearts. These explain their conduct; account for their courage; give us the reason of their faith, their strength, their success. The proclaimers of these maxims set forth the life of a man in perfect conformity therewith. If their own practice fell short of their preaching, —which sometimes happens spite of their zeal— there was the measure of a perfect man, to which they had not attained, but which lay in their future progress. Other matters which they preached, that there was one God; that the soul never dies, were known well enough before, and old heathens, in centuries gone by, had taught these doctrines quite as distinctly as the apostles, and the latter much more plainly than the Gospels. (258)

El énfasis en los dos máximas —amar al prójimo y amar a Dios— sobre estos dogmas encuentra eco en el protestante de *Rosalía*. Aunque desconozco si Galdós tuvo acceso directo a los textos unitarios, es seguro que está familiarizado con los principios del movimiento.

Charles Dickens es uno de los novelistas favoritos de Galdós, y el autor de *Rosalía* traduce al español la primera novela del escritor inglés, *The Pickwick Papers* (1837). Aunque criado en una familia anglicana, Dickens deja de comulgar en los años treinta del siglo XIX y, después de una visita a Boston donde visita el círculo unitario, se hace miembro del grupo. En este peregrinaje, sigue una ruta parecida a la que toma Blanco White unos cuanto años antes, dejando el “ala ancha” del anglicanismo para el unitarismo. Como Blanco White también, no esconde su desdén por los evangélicos y, en menor medida, los católicos y los anglicanos de la llamada “ala alta”. En la novela que traduce Galdós, Dickens hace una crítica feroz del hipócrita pastor evangélico Mr. Stiggins. El año anterior, Dickens escribe *Sunday Under Three Heads*, una sátira del movimiento sabatista que encuentra sus partidarios principales en los grupos evangélicos. Según *el Oxford Readers' Dictionary of Charles Dickens*, “In all his writings, Charles Dickens —a Christian of the broadest kind— is outspoken in his dislike of evangelicalism and Roman Catholicism, but, especially in his fiction, he is very reluctant to make professions of a specific faith beyond the most general sort of Christianity. Nothing more surely aroused his suspicions about a person's religious faith than a public profession of it, and this aversion formed a fundamental feature of his dislike of evangelicals and dissenters”

(“What were Dickens views...”). Notablemente, Horacio manifiesta un cristianismo aceptable al novelista inglés.

Horacio: ¿Astrónomo? ¿Simpatizante espiritista?

En su libro, *Galdós and the Creative Process*, Walter Pattison analiza *Gloria* a la luz de las ideas de la época. Examinando la biblioteca personal de Galdós, identifica otro libro que según él hace eco en la novela: *La pluralité des mondes habités*, publicado en 1865 por el francés Camille Flammarion.⁵² Como observa Pattison, Galdós menciona este libro en *Doña Perfecta* y en *Fortunata y Jacinta*. En *Rosalía*, aunque nunca se nombra el título, las ideas expresadas por Horacio en la casa de Don Juan y repetidas por Rosalía en sus meditaciones tienen una relación directa e innegable con la obra del astrónomo francés.

Al hablar de la inmensidad del espacio, por ejemplo, Horacio nota que la luz de la estrella más cercana a la tierra, a pesar de viajar a “setenta mil leguas por segundo”, necesita tres años para llegar a la tierra, que hay otras estrellas cuya luz dura treinta años en llegar; y que hay estrellas que “si se aniquilaran, las seguiríamos viendo por espacio de millones de años, tiempo necesario para que su luz desapareciera” (67). Indudablemente, las palabras de Horacio son sacadas del texto de Flammarion. Escribe el espiritista francés:

⁵². En 1873 se publica una edición española de este libro. En 1877, N. Alonso Perujo ofrece una respuesta desde una perspectiva católica conservadora: *La pluralidad de los mundos habitados ante la fe católica* (Madrid: 1877). Para más información sobre la relación de Flammarion con el movimiento espiritista, véase el artículo del Vizconde de Torres Solanot, “La religión laica”, *Revista Europea* (1878). En 1869, Flammarion hace un discurso en el entierro de Allan Kardec, la figura clave del espiritismo decimonónico.

Trataremos no obstante de dar una idea de esas distancias sucesivas, tomando como medida la velocidad de la luz. Diremos para esto que la luz, que recorre setenta mil leguas por segundo, no emplea menos de 3 años y 8 meses para llegar a nosotros desde nuestra vecina la estrella α de la constelación del Centauro ... que el rayo luminoso enviado por la Polar no nos llega sino 31 años después de su emisión ... *si las estrellas fuesen aniquiladas hoy, seguirían brillando sin embargo sobre nuestras cabezas durante muchos años, muchos siglos, muchos millares de años...* (énfasis mío 151-52).

Como ya vimos, Horacio proclama que la magnitud del universo es motivo para contemplar la grandeza del Creador, llegando a la misma conclusión animada de Flammarion:

Lector, detengámonos ... si nuestra vista fuese sobrado penetrante para descubrir allá donde no distinguimos más que puntos brillantes sobre el fondo negro del cielo, los soles resplandecientes que gravitan en la extensión y los mundos habitados que los siguen en sus carreras, si nos fuese dado abrazar bajo una mirada general esas miríadas de sistemas solares, y si, avanzando con la celeridad de la luz, atravesásemos durante siglos de siglos ese número ilimitado de soles y de esferas, sin encontrar jamás ningún término a esa inmensidad prodigiosa en donde Dios hizo germinar los mundos y los seres; volviendo atrás la vista, mas no sabiendo ya en qué punto del infinito encontrar a este grano de

polvo que llaman la Tierra, nos detendríamos fascinados y confundidos por semejante espectáculo, y uniendo nuestra voz al concierto de la Naturaleza universal, diríamos en el fondo de nuestra alma: ¡Dios poderoso! ¡qué insensatos fuimos al creer que nada había más allá de la Tierra, y que nuestra pobre morada gozaba sola el privilegio de reflejar tu grandeza y tu poderío! (163)

En su coloquio, Horacio concluye que la magnitud del universo sugiere la existencia de “una multitud infinita de seres racionales” (67), igual que el autor de *La pluralidad de los mundos habitados*:

Ahora bien, ¿sería racional circunscribir a este punto el teatro de la vida y las manifestaciones de la gloria de Dios? ¿No parecen los astros hechos expresamente para servir de sostenes a seres vivientes? ¿No es también más digno de la idea que debemos tener del Criador, pensar que por todas partes existen seres capaces de conocerlo y de publicar su gloria, que despojar al universo de todos los seres inteligentes, reduciéndolo a una profunda soledad, en donde no se hallasen más que los desiertos del espacio y las espantosas masas de una materia inanimada? (296)

Según Horacio, existe una unidad fundamental del universo. Aun los seres que pueblan el universo son “sujetos todos a un concierto, a una ley, a una armonía suprema como las masas oscuras, ciegas e inorgánicas en que habitan” (67). Esta idea introduce el mismo Flammarion: “¡Y la gran ley de unidad y de solidaridad que ha

presidido a la transformación de los mundos y que dirige todas las operaciones de la naturaleza! ... Esta ley de solidaridad que hace que cada uno de los seres concurra a la armonía general, que nada sea único en la economía universal, y que las excepciones entre los seres sean monstruos en el orden natural!” (121).

Al introducir ideas científicas a la religión, Horacio propone una transformación de la cosmovisión cristiana en concierto con los descubrimientos de la ciencia. Esta postura positiva en relación con la ciencia, hace eco de la propuesta de Flammarion. Al considerar el antropocentrismo de la teología tradicional, concluye el francés:

¿Por qué este planeta que, ante la inmensidad de los cielos, es como una gota de agua en el océano, y como un átomo en medio de los soles, por qué este pequeño planeta hubiera de ser el único en la creación honrado con la presencia de la vida? ¿Y cómo admitir que Dios haya confinado en este imperceptible rincón del universo a los únicos testigos inteligentes de su sabiduría y de su poder? No, no... la ciencia moderna no admitirá ya esta hipótesis de la teoría cristiana... Al cristianismo corresponde ver y decidir si quiere romper con la ciencia, o marchar con ella en las nuevas sendas que cada día se abre al través de los cielos. (296)

Quizás por una mutua dependencia en la obra de Flammarion, las ideas científicas que expresa Horacio remiten a algunos conceptos del espiritismo hechos populares por el francés Allan Kardec (1804-1869) en su *L'evangile selon le*

spiritisme contenant l'explication des maxims morales du Christ. En este libro, el espiritista establece una relación entre la religión y la ciencia:

Science and religion are the two levers of human intelligence, one revealing the laws of the material world, the other revealing those of the moral world But seeing that these laws have the same principles, which is God, they cannot contradict themselves ... we have now reached a phase ... when science must desist in its exclusive materialism, so taking into consideration the spiritual element; when religion must cease to ignore the organic and immutable law of matter, so that both may become two forces, each leaning on the other and advancing together in mutual discourse. (26)

Optimista de la potencia humana, pone a Cristo como ejemplo de la moralidad más pura y sublime: “the morality of the evangelical Christian, which will renew the entire world by bringing together all mankind and turning them into brothers and sisters. It will cause charity to blossom forth in all hearts as well as love for one’s neighbor, so establishing a common solidarity between all peoples” (27). Flammarion, quien dio el discurso de honor en el entierro de Kardec en 1869, sigue incorporando ideas del difunto espiritista en sus escritos científicos populares. Por su parte, Menéndez Pelayo menciona la importancia de las obras de Flammarion y de Kardec en la difusión en España de las ideas espiritistas.⁵³ Según él, el krausismo les preparó el

⁵³. Según Menéndez Pelayo, en 1865 Alverico Perón funda en Madrid la Sociedad Espiritista Española.

camino con su “doctrina del alma y sus destinos futuros en las esferas siderales muy semejante al espiritismo” (817).

Horacio: Una valoración del “otro” protestante en Rosalía

Para entender la función del “otro” protestante en Rosalía, consideremos a Horacio según las tres categorías establecidas por Todorov. En el plano axiológico, encontramos una valoración unánimemente positiva del protestante. Por ejemplo, el acérrimo católico Don Juan no deja de juzgarlo de bueno, de ser una persona ejemplar y digna de respeto, aun cuando al querer ser su yerno Horacio sea descalificado por su religión. Justo antes de la muerte de don Juan, éste le encomienda a Horacio que se haga cargo de Rosalía, avalando así la confianza que le tiene. Rosalía y su hermano también reconocen el valor del hereje, y este experimenta una conversión inesperada al ser testigo de la generosidad abnegada del gaditano.

Además de ser valorado por los personajes que lo rodean, el mismo narrador emite un juicio positivo de Horacio, describiendo su comportamiento ejemplar en contraste con los “católicos” del texto. En contraste también con la mayoría de los personajes cuyas acciones egoístas perjudican a Rosalía, Horacio la ama sinceramente, demostrándolo con un acto sublime de caridad y de abnegación. La estructura narrativa yuxtapone al protestante —discreto, inteligente, generoso, abnegado, sincero, tolerante— con los otros personajes, quienes, con excepción de Rosalía, se revelan en diversos grados indiscretos, ignorantes, ingenuos, egoístas,

codiciosos, hipócritas, manipuladores e intolerantes. Con todos, Horacio sirve de contrapunto, resaltando sus defectos y limitaciones.

La narrativa también valora positivamente las ideas expresadas por el protestante, opiniones a favor de una relación positiva entre la ciencia y la religión, el desarrollo intelectual de la mujer, un regreso al sentimiento religioso basado en el amor, la unidad de la razón y los sentimientos, y la elevación del amor como base de la unidad de pareja. El texto avala también la crítica que hace el personaje protestante de la ignorancia, la codicia, la hipocresía, la intolerancia religiosa y la autoridad patriarcal. Las ideas de Horacio hacen más visibles los defectos de los demás.

Brilla por su ausencia cualquier valoración negativa del personaje, de su comportamiento, tanto como de sus ideas. Admite, sí, algunas flaquezas: la inseguridad de su vocación sacerdotal, cierta angustia existencial, y celos también. Pero no hay nada en el texto que le reste méritos al protestante. El “otro” religioso es digno de estimación, superior a los otros personajes.

En el plano praxeológico, el texto propone un acercamiento a los valores del otro, del personaje protestante, animando al lector a que se identifique con él. El rechazo o distanciamiento de Horacio por parte de personajes perniciosos en el texto —Carratrapa, Cayetano, Don Juan de la Puerta, Romualda— sirve para afirmar la superioridad de los valores de ese otro distinto a los demás. El rechazo que sufre el protestante por parte de personas maliciosas o por razones erradas termina a su favor. Rosalía, el único personaje inocente y “natural” en la obra se acerca, y aun acepta, las ideas del protestante. Por medio de ella, el texto establece un acercamiento a Horacio.

Mariano y Don Juan también terminan acercándose al protestante, aunque sea de forma tentativa y parcial. Para Mariano, el ejemplo de Horacio, lo lleva a una pequeña conversión, y Don Juan también demuestra algunas evidencias de cómo ha ajustado su opinión y comportamiento respecto al joven, tan diferente a él y a los demás.

En el plano epistémico, vemos a un protestante plasmar ideales de varios movimientos de la época que tienen puntos de convergencia entre sí: el krausismo, el cristianismo liberal, el unitarismo y el espiritismo científico. En la novela, Horacio no sólo es portavoz de ideas de estos movimientos sino también manifiesta en sus acciones el espíritu de éstas. Este protestante abraza la unión de la ciencia y la razón con la religión; expresa una postura latitudinaria ante las distintas religiones; y aboga por el espíritu religioso que se basa en el amor, la caridad y la tolerancia. Rechaza el dogmatismo religioso y dos de sus principales fuentes: la hipocresía y la ignorancia.

Como ya vimos, Horacio no es un representante verosímil del protestantismo que se manifiesta en España después de la Revolución de 1868. Entre los misioneros protestantes pocos son anglicanos. Y entre los ingleses, la mayoría son de las Asambleas de los Hermanos o grupos presbiterianos. Además, el protestantismo de los misioneros y de los primeros protestantes españoles no corresponde a las ideas del personaje gaditano. Son personas que desean transformar la religión de España según los principios de la Reforma protestante y trabajan con celo para sembrar nuevas iglesias, purificadas de los errores del catolicismo. Aunque existe una variedad de “protestantismos” —con diferentes visiones eclesiológicas y doctrinales— no existe

entre estos primeros grupos tales posturas e ideas liberales y latitudinarias. De hecho, la mayoría de ellos —menos los anglicanos simpatizantes de la llamada “ala ancha”— manifiestan rasgos del movimiento evangélico: una religiosidad cristocéntrica, fundada en la autoridad de la Biblia y motivada por la conversión del individuo mediante la muerte de Jesús. Aunque apoyan el matrimonio del clero y valoran la educación, incluyendo la de la mujer, los protestantes en España y en la época descrita por Galdós rechazan la teología liberal y el unitarismo. Si Galdós pretende representar fielmente el protestantismo que entra en España después de la Revolución de 1868, fracasa en el plano epistémico, revelando una ignorancia del otro.

Si Galdós, en cambio, intenta representar un anglicano de la minoritaria “ala ancha” que se identifica con el liberalismo teológico y siente una afinidad con el unitarismo, exhibe —eso sí— un grado mayor de conocimiento del otro. Pero el anglicano de la novela también muestra huellas claras del krausismo español e ideas promovidas en las obras de Laurent y Flammarion. Más que un protestante anglicano, en Horacio encontramos a un protestante liberal con rasgos unitarios que se ha despojado del dogmatismo y sectarismo de la religiosidad institucional y que ha adoptado una religión moderna, abierto a los descubrimientos científicos, y que persigue el espíritu religioso en una moralidad basada en la caridad y la tolerancia. En este protestante —no tan protestante— se observa una religión que encarna muchos de los “errores” condenados por la Iglesia Católica en el *Syllabus* de 1864. Algunos de ellos son los siguientes:

XV. Todo hombre es libre para abrazar y profesar la religión que guiado de la luz de la razón juzgare por verdadera.

XVI. En el culto de cualquier religión pueden los hombres hallar el camino de la salud eterna y conseguir la eterna salvación.

XVII. Es bien por lo menos esperar la eterna salvación de todos aquellos que no están en la verdadera Iglesia de Cristo.

XVIII. El protestantismo no es más que una forma diversa de la misma verdadera Religión cristiana, en la cual, lo mismo que en la Iglesia, es posible agradar a Dios. [...]

LXXVII. En esta nuestra edad no conviene ya que la Religión católica sea tenida como la única religión del Estado, con exclusión de otros cualesquiera cultos.

LXXVIII. De aquí que laudablemente se ha establecido por la ley en algunos países católicos, que a los extranjeros que vayan allí, les sea lícito tener público ejercicio del culto propio de cada uno.

LXXIX. Es sin duda falso que la libertad civil de cualquier culto, y lo mismo la amplia facultad concedida a todos de manifestar abiertamente y en público cualesquiera opiniones y pensamientos, conduzca a corromper más fácilmente las costumbres y los ánimos, y a propagar la peste del indiferentismo.

LXXX. El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la moderna civilización.

(Syllabus)

El protestante literario de Galdós remite a tres españoles que demuestran un sentimiento religioso profundo, pero que quedan al margen de la iglesia católica. El primero es el hereje Blanco White. Los dos nacen en Andalucía y son hijos de comerciantes británicos. Criados en Andalucía en el seno de familias religiosas, llegan a ser sacerdotes en parte por la presión de sus familias. Los dos dejan España para irse a Inglaterra. Los dos, estudiantes de teología, llegan a ser pastores anglicanos. Residen por un tiempo en los centros intelectuales más importantes de su día —Blanco en Oxford, Horacio en Cambridge— donde circulan ideas teológicas liberales. Según su propio testimonio, los dos sufren inseguridad y dudas respecto a su vocación sacerdotal. Uno y otro rechazan la intolerancia religiosa del catolicismo y del protestantismo, abogando a su vez por un cristianismo racional que trasciende el dogmatismo y el sectarismo. Los dos promueven el latitudinarismo y una religiosidad moral fundamentada en el ejemplo de Jesús. Los dos se describen como personas apasionadas y se consideran poetas. Sufren dificultades amorosas y también sufren a causa de sus convicciones religiosas. Precisamente por sus convicciones religiosas, Blanco sale de la Iglesia Anglicana para unirse a los unitarios. Horacio, quien por las convicciones expresadas se encuentra fuera de la ortodoxia cristiana decimonónica, sale de la Iglesia Anglicana, uniéndose a la Iglesia Católica, un lugar que le permite terminar con sus sueños amorosos imposibles y donde puede ejercer el sacerdocio sin

perjudicar sus convicciones teológicas bajo la tutela de un obispo tolerante. ¿Será Horacio una reencarnación de Blanco en la España del Sexenio?

Otra persona que exhibe similitudes con Horacio es el ex sacerdote y profesor Fernando de Castro. Como ya vimos, sus convicciones religiosas concuerdan con los de Horacio, combinando elementos del krausismo con ideas unitarias y el protestantismo liberal. Como Horacio, sus ideas son producto de su formación universitaria y de sus viajes, y como Horacio también, aboga por la educación de la mujer.

Finalmente, Horacio exhibe características de otro español contemporáneo: el mismo Galdós. Las convicciones básicas de Horacio —su tolerancia, su énfasis en el espíritu cristiano sobre el dogma, su rechazo de la hipocresía y de leyes sociales o religiosas que impiden el amor— son las mismas que surgen a lo largo de la obra del canario. En Horacio, tenemos a un personaje con sensibilidad artística y que goza de un conocimiento adquirido por el hecho de haber viajado dentro y fuera de España. Galdós, trasplantado a Madrid, ha viajado por el país, además de otros países de Europa. Como ya vimos, las ideas que introduce Horacio son las mismas que comparten personas que rodean a Galdós e influyen en su vida: Fernando de Castro y Sanz de Río. Además, las ideas de Horacio concuerdan con las que se exponen en algunos libros de la biblioteca personal del autor.

En *Benito Pérez Galdós: Estudio crítico-biográfico* (1889), Leopoldo Alas argumenta que Galdós exhibe un “espíritu inglés” tanto en sus valores religiosos como artísticos. Al declarar su opinión, hace una observación interesante:

Si hubiéramos de juzgarle por comparaciones, creo que se podría recordar, como el más semejante al de sus obras, el espíritu que predomine en los artistas ingleses de la novela, y aun en general se podría añadir que *Galdós tiende a ser como varios personajes de sus últimas novelas, un español a la inglesa*. Sus viajes más frecuentes al extranjero van a para a Londres, y sus lecturas favoritas son ahora las novelas inglesas... y los libros de ciencia positiva, de aplicación inmediata. (énfasis mío 34)

Según Alas, Galdós “tiende a ser” como algunos personajes literarios que crea, personajes que son españoles “a la inglesa”. Siguiendo este argumento, no carece de fundamento sugerir que el mismo Galdós se disfraza de pastor anglicano. Escamoteado por el “otro” protestante, Galdós presenta varias ideas que él mismo ha sacado de sus estudios y lecturas. Por medio de Horacio, expresa su profundo sentimiento religioso, un sentimiento que se manifiesta en la sinceridad, la caridad, la razón y la tolerancia. Para criticar algunas deficiencias de la sociedad contemporánea, crea un “otro” que por contraste resalta los defectos de los otros personajes. El protestante expone valores que el novelista comparte, y el distanciamiento superficial le permite introducir sus ideas sin exponerse tanto a la crítica de los lectores. Por medio del protestante, comunica algunos ideales que espera ver en la religiosidad española. En la relación entre Horacio y Rosalía, el amor trasciende las diferencias de credos, aunque el sacrificio se impone al final. No obstante la intolerancia de la sociedad ponga fin a la relación, Galdós introduce una nota de optimismo; por medio

del tolerante obispo, Horacio se une a la iglesia sin renunciar a sus creencias. (Para 1876 cuando se publica *Doña Perfecta*, parece que ya no existe la cara tolerante de la iglesia católica ni líderes que acepten en su grey a un protestante liberal.) A la vez, la novela revela que la intolerancia tiene fundamento en la ignorancia y la hipocresía, dos males superables por una renovación del verdadero espíritu cristiano.

En la novela, Galdós critica a la iglesia, pero también ofrece una alternativa positiva. Como ya vimos, rechaza la intolerancia e ignorancia del catolicismo de Don Juan de la Puerta. Su rechazo del protestantismo es producto de la tradición y carece de fundamento racional, y él es culpable de fomentar las mismas actitudes en los de su parroquia. Segundo, Galdós critica la intolerancia del cura madrileño que predica la intolerancia promulgada por la enseñanza oficial de la iglesia Católica. Al mismo tiempo Galdós ofrece una alternativa positiva: el catolicismo del obispo tolerante. A diferencia de Don Juan de la Puerta y del sacerdote, el obispo busca contacto con el “otro”. Horacio y el obispo comen juntos y dialogan con respeto. Demostrando una postura distinta a los demás personajes, el obispo termina ganando a Horacio a la iglesia. La libertad religiosa y la tolerancia son las únicas maneras de “convertir” a la gente, lo que expresa Juan Valera en las mismas fechas:

Yo creo firmemente que ninguna, merced a esta libertad de conciencia, va a renegar de la religión de sus padres para transformarse en budista, mahometano o judío; yo estoy persuadido de que serán raros los que se hagan protestantes, y que de éstos, si los hubiere, la mayor parte lo será por algún motivo que nada tenga que ver con la religión; pero la

misma seguridad que yo tengo, y de que participan los católicos más fervorosos, los más decididos partidarios de la intolerancia, lejos de ser un arma en contra de la libertad, debiera servir para tranquilizar los ánimos y hacer comprender que *dicha libertad no vendrá a destruir la unidad religiosa, sino a cambiarla, de violenta y forzosa que ha sido hasta el día, en espontánea y libremente aceptada. Y esto, lejos de ofender en lo más mínimo al catolicismo, redundará en gloria suya y dará claro y resplandeciente testimonio, así de lo incontrastable de su verdad como de lo firme de nuestra fe en reconocerla y acatarla [...]* ¿Para qué ha de retener por fuerza la Iglesia en su gremio a quien no la ama, y a quien tal vez finge amor por cálculo, por conveniencia o por miedo?” (énfasis mío 208)

En *Rosalía*, se plasman las opiniones de Valera. El catolicismo intolerante e intransigente no sirve para fortalecer la fe de los personajes. Sin la libertad religiosa, muchos fingen amor a la iglesia por “cálculo” y por “conveniencia”, debilitando así a la misma iglesia. Tampoco se atrae al hereje protestante. Con el ejemplo del obispo tolerante, Horacio acepta a la iglesia “espontánea y libremente”, un hecho que aumenta la “gloria” de la iglesia y da testimonio de su verdad.

Rosalía queda inédita y, al publicar *Gloría* cinco años después, Galdós cambia la identidad religiosa del enamorado de la joven gallega católica. Horacio, el protestante de origen inglés, se convierte en el judío Daniel Morton. Notablemente, mucho ha cambiado en la España de la Restauración. No se observa al obispo

tolerante que acepta a un protestante liberal. No hay ninguna conversión del judío liberal.

Privado de protagonismo en *Gloria*, los personajes protestantes sólo reaparecen en papeles relativamente insignificantes en las obras posteriores de Galdós. ¿Por qué? Sugiero que Galdós descubre que el protestantismo que se establece en España después de la Revolución Gloriosa no es el protestantismo liberal que comparte aspectos del krausismo y el cristianismo liberal de su ex profesor Fernando de Castro. Más bien, los protestantes ingleses y españoles son representantes del protestantismo ortodoxo que tanto critican Laurent y unitarios como Blanco White. En un artículo que años después Galdós publica en *La Prensa* de Buenos Aires, el novelista hace la siguiente evaluación del protestantismo del Sexenio liberal: “Esos pobres anglicanos se desgañitan sin ganar conciencias a su rito, y entre las gentes sencillas que les oyen cunde una observación que parece una tontería y que quizás entraña un sentido profundo, a saber: que todos son lo mismo, y (diciéndolo con el debido respeto) los mismos perros con distintos collares (153). Para él, los “entusiastas propagandistas” del protestantismo no se distinguen de los católicos ortodoxos. No son representantes del cristianismo liberal que se manifiesta en el protagonista protestante de *Rosalía*, y que, incidentalmente, reflejan las convicciones del mismo Galdós. Introducir a un protestante liberal como Horacio en una novela sería una violación de la verosimilitud. Seguramente pesa también la fuerte crítica que hace Menéndez Pelayo de *Gloria* en *Historia de los heterodoxos españoles*. Dice el santanderino que Galdós padece de una ceguera en la novela,

“preconizando abstracciones” y “presentando, acalorado por la lectura de novelas extranjeras, conflictos religiosos tan inverosímiles en España como en los montes de la luna” (813). Para explorar la transformación que experimenta el “otro” protestante en las obras posteriores de Galdós, es necesario analizar las reencarnaciones de Horacio en dos obras publicadas más de una década después: *Fortunata y Jacinata* y *Torquemada y la hoguera*.

IV. El otro protestante en *Fortunata y Jacinta* y *Torquemada en la hoguera* de Benito Pérez Galdós

En la inédita *Rosalía*, el joven Galdós incluye un personaje protestante como héroe de su novela. El gaditano, de padres ingleses, sufre la desgracia de ver imposibilitada la relación con su amada por la diferencia de religiones. A pesar del rechazo del suegro pretendido, Horacio discretamente paga las deudas de éste para proteger a su hija de los que buscan aprovecharse de su precaria situación financiera. El joven pastor anglicano se destaca como una persona ejemplar, tolerante, firme, generoso, casto, sincero e inteligente. Además, abraza opiniones progresivas del matrimonio, la mujer, la ciencia y la religión. Al terminar la novela, el joven deja la confesión anglicana, entrando al clero católico con el fin de enterrar para siempre el sueño imposible de casarse con Rosalía.

A pesar de aparecer como héroe en lo que hubiera sido la tercera novela de Galdós y su primera novela contemporánea, ningún protestante reaparece en el mundo novelístico de sus obras contemporáneas hasta 1886-1887, que es cuando se publica su obra maestra: *Fortunata y Jacinta*. En esta novela abarcadora que pone bajo lupa el ambiente urbano de Madrid durante el Sexenio Liberal y la Restauración Borbónica, Galdós no ignora la presencia protestante en la capital. Pero al contrario de su tentativa novelística quince años antes, la figura protestante no asume un protagonismo central. Por el contrario, entra como uno de tantos personajes secundarios en este caleidoscopio capitalino. A diferencia de las novelas de tesis (y de

Rosalía) que ponen en primer plano el tema de la intolerancia religiosa, en *Fortunata y Jacinta* su autor lo introduce sólo a pinceladas.

A pesar del papel mínimo que protagoniza el protestantismo en el texto, analizar la presencia de “herejes” en la novela permite observar cambios en el pensamiento artístico e ideológico del mismo Galdós. En este capítulo, se exploran los protestantes que aparecen en *Fortunata y Jacinta* y en la primera novela de la serie Torquemada: *Torquemada en la hoguera* (1889). Después de analizar la relación que se establece con el “otro” protestante y el retrato que se hace, se considera la función que desempeña en la novela y el por qué del cambio de la presencia protestante.

Fortunata y Jacinta

En *Fortunata y Jacinta*, Galdós introduce el protestantismo por medio de una pareja misionera inglesa —Don Horacio y Doña Malvina— que aparece en la tercera parte de la novela. El quinto capítulo titulado “Otra restauración” abre con Doña Lupe, su sobrino Maxi, Nicolás y la sirvienta Papitos establecidos en una nueva casa en la Calle Ave María en el barrio de Lavapiés al lado de la botica de Samaniego donde trabaja Maxi. Es marzo de 1875 y queda olvidada la antigua casa en la Calle Raimundo Lulio del barrio de Chamberí. Doña Lupe, después de pagarle una visita a Fortunata en la calle de Tabernillas, hace maniobras para que la “samaritana” vuelva a la casa con el fin de hacer las paces con su esposo Maxi. Funciona el plan, y en menos de dos semanas se logra la milagrosa “restauración” de la relación conyugal.

Unos días después, mientras Doña Lupe y Fortunata cosen, se oye un escándalo en la calle. Al asomarse a la ventana descubren una multitud alrededor de un cuerpo inerte. Papitos, quien sale a la calle para indagar de lo acontecido, vuelve con la noticia que es Mauricia la Dura, compañera de Fortunata del Convento de las Micaelas. Sangrando de la cabeza e inconsciente por estar ebria, es llevada a la Casa del Socorro por los del Orden Público, seguida por el gentío atraído por el “espectáculo” de “aquella borrachona”. A la hora de la cena, Maximiliano les cuenta de la cura que aplicaron a Mauricia en la botica. Doña Lupe, expresando lástima por el vicio que la atrapa y pesimista que la Dura mejore, siente perder su buena corredora de alhajas.

Durante la cena, Maxi repite una historia reciente y “curiosa” de Mauricia que contó por la tarde el señor de Aparisi, el teniente alcalde del distrito que suele pasar tiempo en la botica. En una de sus recientes borracheras, Mauricia es recogida en la calle por una pareja protestante. Al enterarse del acto de caridad, Guillermina se marcha de inmediato para la casa de los herejes, ubicada en las Peñuelas al lado de su capilla. Plantándose afuera, toca la puerta y reclama a Mauricia. Salen los pastores, Horacio y Malvina, pero se niegan a cumplir con la demanda de la “santa” de entregarle a la “tarasca”, avisándole a la beata que Mauricia les había pedido “limosna y protección” (428). Cuando Guillermina dice que su explicación es mentira y los acusa de haberla manipulado, el pastor le dice que hará valer sus “derechos luteranos” ante el Tribunal Supremo mientras la pastora le muestra una copia de la

Constitución de 1869. Guillermina acude al Gobernador que emite una orden para que salga Mauricia del poder de los protestantes.

Horacio obedece a las autoridades y le dice a Mauricia que salga. Pero ella se resiste, arremetiendo contra Guillermina y las demás señoras de las Juntas Católicas reunidas frente a la capilla, “diciendo que eran unas tales y unas cuales” (429).

Guillermina, sin rendirse ante la negativa de la Dura, se pone frente a la puerta de los protestantes, como “centinela” y lo hace todos los días. Los pastores la invitan a entrar, pero ella se niega. Maxi informa que Mauricia ha estado hasta ayer con la pareja cuando tiene una crisis y, enfurecida, ataca a Doña Malvina, arañándole la cara. Don Horacio llama a los del Orden Público, pero antes de que lleguen, Mauricia se mete en la capilla donde causa mucho daño —rompiendo el púlpito, volcando el tintero, despedazando los libros, profanando “del modo más indecente” la copa que usan para comulgar (429). Con dificultad, la sacan a la calle, donde la vigilante Guillermina le “echa un cordel al pescuezo” y la lleva a la casa de su hermana donde tampoco tiene éxito en sujetarla como los acontecimientos del mismo día demuestran. Maxi, al terminar el relato, está fatigado; Doña Lupe está compadecida por Mauricia y resentida porque ha perdido una habilidosa corredera; y Fortunata está “profundamente lastimada” y tiene ganas de hablar de otra cosa. Pero nota el narrador que durante toda la comida siguieron hablando de “Mauricia, de los protestantes y del insano vicio de la embriaguez” (428).

Antes de considerar a los personajes del relato, vale la pena notar el contexto histórico en que éste se sitúa. Como ya notamos, el relato aparece en el capítulo

titulado “Otra restauración”, que remite al lector al fracaso del Sexenio Liberal y la Primera República y la restauración de la monarquía borbónica a finales de 1874, un acontecimiento reciente en la cronología narrativa.¹ Al describir el traslado de Doña Lupe y sus parientes a Lavapiés, el narrador ofrece una fecha concreta para situar los acontecimientos: marzo de 1875 (420). En este contexto, se explica el renovado entusiasmo religioso de Guillermina y la manifestación pública de las damas de las Juntas católicas que protestan frente a la capilla y casa de los misioneros protestantes. En el ambiente de la Restauración, el Gobernador consiente a la petición de Guillermina y manda una orden a Horacio y Malvina que parece violentar sus derechos. En esta nueva realidad histórica, resulta irónico que la pareja apele a la Constitución de 1869, magna carta que carece de autoridad para el nuevo orden político: se anticipa ya la redacción de una nueva constitución, lo que se cumple un año después, en junio de 1876. La nueva constitución limita los “derechos luteranos” de los protestantes, sustituyendo la libertad religiosa por una mera tolerancia.² La prohibición de “ceremonias” y “manifestaciones públicas” de cualquier religión que no sea la católica romana limitará la proyección del protestantismo en la sociedad.

¹. Los títulos de dos capítulos anteriores —“La restauración vencedora” y “La revolución vencida”— también hacen alusión al contexto sociopolítico: el fin de la Primera República y el regreso de la monarquía borbónica.

². El artículo XI del título 1 de la Constitución de 1876 dice: “La religión Católica, Apostólica, Romana es la del Estado. La Nación se obliga a mantener el culto y sus ministros. Nadie será molestado en el territorio español por sus opiniones religiosas ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana. No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado” (“Constitución de la Monarquía española de 1876”).

En el relato se destacan algunos detalles de la pareja protestante. Son pastores de una iglesia en las Peñuelas y viven en una casa al par de la capilla. Son “inglesones”, un hecho que se manifiesta en su apariencia física, su ropa y su comportamiento. De su fisonomía, por ejemplo, se nota que Horacio tiene “el pelo colorado y ralo, como barbas de maíz” (428). Del modo de vestir, el narrador, desviándose de la historia, comenta que “se distinguen por su independencia en vestir” y “no gastan un cuarto en sastres ni modistas;” Horacio le arregla los sombreros a su esposa, y Malvina le hace las levitas a su marido (428). También, y reflejando una generalización de la cultura inglesa, son personas que respetan las leyes y no dudan en defender sus “derechos luteranos ante el Tribunal Supremo”, leyes establecidas en la Constitución, de la cual tienen una copia. “Como inglés que sabe respetar las leyes” —nota el narrador—, Horacio cumple la orden del Gobierno (428). Cuando Mauricia entra en crisis y ataca a Malvina, los protestantes acuden a las autoridades civiles, llamando a los del Orden Público.

La pareja demuestra otras cualidades notables. Se muestran resolutos y no se achican ante los reclamos de Guillermina. Al contrario, cuando día tras día la piadosa se pone de centinela fuera de su casa, la invitan a entrar, lo que no acepta la beata. La pareja es compasiva, recogiendo a Mauricia cuando yace borracha en la calle, mostrándole caridad cuando les pide “limosna y protección” (420). El señor Aparisi, quien los conoce por ser el teniente general del distrito y haberlos tratado, ofrece una valoración que corresponde a los hechos narrados: “buenas personas los dos, porque lo protestante no quita lo decente” (428).

Como en *Rosalía*, los personajes cobran vida no tanto por la descripción directa, sino por la relación que tienen con otros. En este caso, incide la figura de Guillermina, la católica solterona a quien el narrador atribuye varios apodos: “la santa”, “la virgen”, “la fundadora”. La beata es una persona autoritaria, emprendedora y de “iniciativas varoniles;” motivada por una “caridad propagandista y militante”, se dedica incansablemente a establecer un asilo para huérfanos (78-79). Nota el narrador que ella, al proponer algo, va a su fin “derecha como una bala, con perseverancia grandiosa, sin torcerse nunca ni desmayar un momento, inflexible y serena” (78). La misma Guillermina es consciente de su propio carácter, observando que “no veo más que mi objeto, y me voy derechita a él sin hacer caso de nada” (80). Infatigablemente busca recursos para su gran proyecto, explotando a sus amigos y familiares y pidiendo colaboraciones de todos desde el mismo rey Amadeo hasta las mujeres de mala fama. Por su voluntad imperturbable, la beatona levanta el asilo, aunque los medios pocos caritativos que emplea para lograr la hazaña pisotean a muchos en el proceso. Por su complejidad, Guillermina resulta un personaje ingenioso.

De las aventuras de Fortunata y Mauricia en el convento de las Micaelas, aprendimos que es Guillermina quien lleva a la Dura al convento, y lo hace contra la voluntad de ésta. No es la primera vez que la lleva; tampoco es Mauricia la única “víctima” de la caridad forzosa de la santa. El narrador, por ejemplo, cuenta una historia parecida de otra inquilina: “Llevóla a las Micaelas doña Guillermina Pacheco, que la cazó, puede decirse, en las calles de Madrid, echándole una pareja de Orden Público, y sin más razón que su voluntad, se apoderó de ella. Guillermina las gastaba

así, y lo que hizo con Felisa habíalo hecho con otras muchas, *sin dar explicaciones a nadie de aquel atentado contra los derechos individuales*” (énfasis mío 283).

También aprendimos en las Micaelas que la fundadora tiene una relación especial con Mauricia. La madre de la alcohólica planchaba para los Pacheco, y Mauricia y su hermana se criaron en la casa de Guillermina. Le explica la corredora de alhajas a Fortunata que “por eso nos tiene tanta ley [...] que siempre que me ve con miseria me socorre, y dice que mientras más mala sea yo, más me ha de socorrer” (272).

Al considerar el carácter de Guillermina, su comportamiento con los protestantes no es tan sorprendente. No sorprende que demuestre tanta firmeza en sacar a Mauricia de las garras de los protestantes y difícilmente renuncia a un proyecto que persiga. Tampoco sorprende que ignore el derecho de Mauricia de decidir si se queda y el derecho de los protestantes de mostrarle caridad. Como vimos, Guillermina ya tiene la costumbre de atentar contra los derechos ajenos, y aun más cuando se considera a si misma responsable por “socorrer” a Mauricia. Pero a su propia naturaleza se suma un elemento nuevo: la competencia religiosa. Con este elemento de lucha santa, Guillermina “vuela” a la casa de los protestantes para reclamar a la borracha, y sus cualidades innatas —persistencia, intransigencia, autoritarismo— engrandecen frente a los contrincantes de otro credo. Subrayando el elemento religioso del conflicto, el narrador observa: “Religión frente a religión, la cosa iba poniendo fea” (428). En este ambiente combativo, Guillermina revela que los motivos partidarios pesan más que la caridad. Los peligros del protestantismo pesan más que los beneficios de la piedad.

De su interacción con Horacio y Malvina, se destacan varios elementos del comportamiento de Guillermina. Primero, ella desconfía de ellos, negando la verdad de la explicación de la pareja pastoral. Sin justificación, los acusa de haberla buscado y “sonsocado”, acciones muy dudables dado el carácter de Mauricia. De mala fe, no vacila en recriminarles sin tener ningún fundamento. Segundo, la autoritaria santa no le guarda respeto a la Constitución ni a los derechos que teóricamente protege. Para ella, la carta magna tiene la autoridad de los “libro de caballerías” (428). Ignorando los “derechos luteranos”, acude directamente al Gobernador de quien obtiene un dictamen favorable. Ejerciendo su autoridad personal, acude a la casa con “todas las señoras de las Juntas católicas” para asegurar que se cumpla la orden (428). Ella tiene la autoridad lo mismo que la opinión católica popular.

Para Mauricia, los acontecimientos entre los protestantes repiten los del convento de las Micaelas. En los dos lugares, los religiosos muestran caridad hacia la joven, tratándola bien a pesar de su vicio y su comportamiento hostil. Con los protestantes, Mauricia también experimenta una de sus crisis psicológicas, atacando a Malvina igual que en las Micaelas había atacado a la madre superior, a las otras monjas y a Guillermina. Después de arañar la cara de la pastora, entra al santuario y destruye varios cosas, profanando de forma indecente la copa que usan los protestantes para comulgar. De igual manera, en el convento había profanado la hostia y el altar. En los dos lugares, llaman a los del Orden Público y logran sacarla del espacio sagrado. En el caso del convento de Micaelas, Guillermina es la que sugiere que expulsen a Mauricia del convento: “... ponedla ahora mismo en la calle, y

que se vaya a los quintos infiernos, que es donde debe estar” (300). En contraste, Fortunata siente una “profunda compasión por su amiga” (300).³ Mientras Mauricia sale sola del convento, deambulando por la calle seguida por gente que se burla de ella, Guillermina la agarra de inmediato al salir de la capilla protestante, llevándola con un cordel al pescuezo. Los protestantes, igual que los católicos antes, no tienen éxito en sus esfuerzos caritativos con la trastornada Mauricia; ninguno puede curarla de la enfermedad que padece. Mauricia muere poco después del incidente, y Guillermina es omnipresente en sus días finales.⁴ Mauricia se arrepiente de haberle llamado nombres despectivos a Guillermina “el día que me quiso sacar de esos indios protestantes” (435). Antes de morir, también indica que ha perdonado entre muchos a “doña Malvina la Protestanta” (447).

Además del conflicto abierto entre Guillermina y la pareja protestante, el tema del protestantismo se introduce en otro nivel en la novela. En el segundo capítulo de la tercera parte, Manuel Moreno Isla vuelve de Londres, donde reside, para visitar a su tía Guillermina. Enamorado de Jacinta, la hija de su padrino y vecino Baldomero Santa Cruz, les hace una visita. El narrador nota que tiene un “aire inglés”, que hasta arrastra “un poco las erres” y olvida “algunos vocablos de los menos usuales” (373). Baldomero, al saludarlo, le dice que anda “siempre tan extranjerote;” Doña Bárbara, como hace el narrador con la pareja protestante, toma nota de la ropa extraña que

³. Guillermina llega al convento para llevar ladrillos y otros materiales que sobran para usar en la construcción de su asilo.

⁴. En el capítulo que narra los últimos momentos de la vida de Mauricia, Severiana tapa dos láminas de Napoleón colgadas en el cuarto donde yace La Dura, diciéndole a Guillermina que el tono de la pared “era muy protestante, masónico y...” (436). En esta representante de la clase baja urbana, se repite la asociación que hace Fernán Caballero años antes. Los protestantes son franceses ilustrados.

lleva (373). Durante la conversación, Moreno Isla hace observaciones de España después de la llegada de Alfonso XII, notando que “mientras más la visito, menos me gusta” (373).⁵ También habla de su tía, observando que es “más tocada” cada vez que viene a España, siempre buscando fondos para su proyecto de asilo: “Ayer, cuando entré en casa, lo primero que hizo, mientras me saludaba, fue un registro de todos los bolsillos de mi ropa. Me desplumó. Lo que yo le decía: ‘apenas se pone el pie en España, no se da un paso sin tropezar con bandoleros’” (372).

Mientras conversan, Guillermina entra en la antesala y habla a solas con Jacinta para pedirle su ayuda en sacarle fondos de su sobrino. Al contarle de su conversación por la mañana, le dice a Jacinta: “Figúrate que esta vez viene más hereje que nunca. Cada uno es dueño de condenarse, ¿pero a qué viene decirme a mí cosas contra la religión?” (375). Le informa que durante la conversación le dijo al final a Moreno que no necesita su dinero por ser “de Satanás” (375). Al saber de las críticas que hace su sobrino del estado actual de España, Guillermina agrega:

¡Dale! ¡Qué importará que haya pulgas con tal que haya cristiandad!
Las cosas que dicen estos herejotes nos indignarían si no las
tomáramos a risa. Tú no sabes lo *protestante y calvinista* que viene
ahora. Me horripilé oyéndole. Pero en fin, allá se entenderá con Dios;
y entre tanto, *lo que importa es que afloje los cuartos* para mi obra. Y

⁵. Nota que los otros países europeos suelen ser superiores, proponiendo que “es un resultado del aseo general, de la limpieza de las casas y de las personas” (374). En contraste, observa que en España se ven “la grosería, los malos modos, la pobreza, hombres que parecen salvajes, liados en mantas; mujeres flacas” y hambre (374).

que le ha de valer para su alma, aunque él no quiera...Con que a ver si me le catequizas. [énfasis mío] (375)

Antes de salir, Guillermina anima a Jacinta con una valoración más positiva de su sobrino: “creo que no nos dejará mal, porque en el fondo es un buenazo. A poco que se le raspe la corteza de hereje, sale aquella pasta de ángel de otros tiempos” (375).

En el discurso de Guillermina, se oye un eco de la práctica de asociar “lo extranjero” con la herejía y con el protestantismo. Aunque se asocia el protestantismo con la Francia de Napoleón y la Revolución Ilustrada, la asociación más fuerte es con Inglaterra, y hasta se convierte “protestante” en sinónimo de “inglés”. A la vez es llamativo que las referencias al protestantismo y herejía entre Guillermina y su sobrino surjan de los esfuerzos de la tía para sacarle plata. El discurso en que hacen las referencias está lleno de sarcasmo, hipérbole y regateo. Las acciones de la tía remiten al lector a otra tía galdosiana: Romualda, la tía de *Rosalía*. Lo “protestante y calvinista” que parece su sobrino no resulta ser la cuestión más importante: “lo que importa es que afloje los cuartos para mi obra” (375).

Unos días después del primero intento de sacarle dinero, Guillermina hace un segundo, esta vez asistida por Jacinta. Cansado de las constantes súplicas, Moreno le responde a su tía: “Eres la pesadilla de todas las familias, y cuando te ven entrar, no lo dudes, aunque te pongan buena cara, te echan de dientes adentro cada maldición” (473). Con un tono a propósito herético para acosarla, agrega: “¡Dios tenga compasión de mí! Y el diablo cargue con estas santas cursis, con estas fundadoras de establecimientos que no sirven para nada” (473). Y demostrando familiaridad con el

peso retórico del “protestante”, le dice en broma, “para que no te vuelvas a acercarme más a mí, me voy a hacer protestante, judío, mormón... Quiero que huyas de mí como de la peste” (359). Unos minutos después le repite la idea a Jacinta: “Es que me he vuelto protestante, hereje, y me voy a volver judío, a ver si esta calamidad me deja en paz” (474). Imitando el juego discursivo, Guillermina le dice a Jacinta que Moreno no va a donar nada porque “se va a hacer mormón, y necesita el dinero para tantísimas mujeres como tendrá que mantener” (475).⁶ Además de emplear títulos protestantes, Moreno habla de la “rata eclesiástica” y Guillermina utiliza el “rico avariento” y “el perro hereje” (475). Notablemente, Guillermina deja de emplear las alusiones sarcásticas del protestantismo cuando Moreno se rinde ante las peticiones de Jacinta. Al recibir el dinero, su retórica cambia: “¡Si es un angelote, un bendito, un alma de Dios...! (475). Otra vez escuchamos ecos del discurso vacilante de Romualda, la tía de Rosalía.

La identidad de los protestantes

En la novela, el narrador ofrece una apreciación de los protestantes por un tercero; es la opinión del teniente del alcalde Aparisi según cuenta Maxi. En el plano axiológico, hay un mensaje directo y claro: “lo protestante no quita lo decente” (428). El texto no ofrece ningún dato para contradecir tal opinión. Al contrario, da la impresión de que los protestantes son compasivos, ofreciéndole ayuda a Mauricia, una mujer que es objeto de burla de muchos. También son resolutos en defender sus derechos

⁶. Se funda la iglesia mormona a finales de los 1820 en Nueva York; en 1890 la iglesia oficialmente rechaza la poligamia.

constitucionales pero acatan a ordenes civiles aun cuando van en su contra. A la vez, el relato revela que los protestantes tampoco son capaces de reformar a una alcohólica que padece una enfermedad mental.

En la narración, se introduce otra valoración del protestantismo. Doña Lupe, interrumpiendo la historia que cuenta Maxi, inserta un comentario del conflicto que surge entre los protestantes y Guillermina: “¿Ves, qué cosas? [...] Ahí tienes los belenes que se arman por la religión. Bien decía mi Jáuregui que él era muy liberal, pero que no le petaba por la libertad de cultos” (238). Según la usurera Doña Lupe, no todos los liberales, como atestigua su marido fallecido, son partidarios de la libertad religiosa. Algunos consideran que la diversidad religiosa es peligrosa por ser una fuente de discordia para el país.⁷

En las discusiones entre Guillermina y su sobrino, vemos evidencia de la antipatía que existe hacia el protestantismo y que se fundamenta en la premisa que es una religión extranjera, primordialmente inglesa, que amenaza el bienestar religioso y político del España. Se da de entender que personas como Guillermina guardan distancia de los protestantes, hasta huyen de ellos “como de la peste” (375). A la vez, como en *Rosalía*, la misma naturaleza de las discusiones entre la Beata y su sobrino —llenas de hipérbole, sarcasmo y burla— revela que el anti-protestantismo cumple un papel retórico reconocido y distinto del valor dogmático. Variando según el

⁷. Carmen de Zulueta observa que los liberales que apoyan la pluralidad religiosa también mantienen cierta distancia del protestantismo: “Los españoles que defienden los derechos de los protestantes son los intelectuales y políticos liberales. Nunca son conversos, sino que querrían que su país fuese como los otros países de Europa, con varias religiones. A menudo son anticlericales, pero, en general, bautizan a sus hijos en la iglesia católica, mandan a sus hijos a colegios de monjas y, cuando mueren, los entierra un sacerdote con un funeral católico” (70).

contexto, “protestante” es sinónimo de “liberal”, “inglés”, “masón” y “anticlerical”. Por lo tanto, Moreno y su tía emplean el término en tono de burla. De hecho, es posible tenerle antipatía al protestantismo por fines discursivos sin mantener convicciones intolerantes, lo que demuestra el mismo Moreno.

En el plano praxeológico, el narrador manifiesta una aparente neutralidad aunque sutilmente sugiere la naturaleza “extraña” de los protestantes. Aunque decentes, son personas un poco raras, algo desambientadas. Tal sugerencia se manifiesta en la descripción de su extraño modo de vestir, una “independencia” que los marca no sólo como frugales sino también como peculiares. Se da la impresión de que estos ingleses desconocen su entorno social. Defienden sus derechos constitucionales ante una mujer que no respeta la carta magna y en un momento histórico cuando ella vuelve a ser disputada. En resumen, la narración no pone a los protestantes como figuras ejemplares y tampoco intenta asimilarlos. Son personas decentes pero a la margen de la sociedad madrileña.

En las discusiones entre Guillermina y Moreno, se asocia el protestantismo con lo inglés y con los que critican el estado social y político de España, y la religiosidad que representa la fundadora. Para los Santa Cruz y Guillermina, es negativo; para el narrador, las críticas de Moreno tienen algún mérito.

Al considerar el plano epistémico, el relato de la pareja protestante revela un grado de conocimiento del protestantismo madrileño de la época. Horacio y Malvina tienen su casa y capilla en las Peñuelas. En la segunda asamblea general que se realiza en Madrid en abril del 1872, la Iglesia Cristiana Española (ICE) admite entre

otras congregaciones la iglesia de Peñuelas (Vought, 88). A la vez, el texto señala la identidad inglesa de la pareja protestante, un dato que problematiza el realismo del relato. Los misioneros ingleses que trabajan de pastores en Madrid en esa época son miembros de las Asambleas de Hermanos (AAHH). En 1873, Carlos (Charles) Faithfull abre una iglesia y escuela en el barrio de Chamberí donde trabaja hasta la llegada en 1874 de Alberto (Albert) Fenn y su esposa. En *Fortunata y Jacinta*, éste es el mismo barrio donde Guillermina construye su asilo y donde Doña Lupe y Maxi viven hasta finales de 1874, pocos meses antes del choque entre los protestantes y “La Fundadora”. Aparte de los pastores de las AAHH en la zona norte de la ciudad, los demás son de otras nacionalidades: el pastor de la iglesia de Madera Baja (ICE en 1875) es el español Juan Bautista Cabrera y Ivars; el misionero que dirige la iglesia de Lavapiés (bautista) es el estadounidense William Irving Knapp; el pastor de la iglesia de Leganitos (ICE) es el escocés John Jameson; y el misionero que apoya la iglesia de Calatrava (ICE) es el alemán Federico (Friedrich) Fliedner.

Según los pocos datos que existen, el pastor de la iglesia de las Peñuelas no es un inglés sino el irlandés presbiteriano William Moore. Ordenado en Tully, Irlanda en 1868, el siguiente año llega a España como representante de la junta de misiones de la Iglesia Presbiteriana de Irlanda. Participa en las asambleas de la ICE y vuelve a Tully donde es nombrado ministro el 26 de mayo de 1875 (Irwin 174). En un informe que publica la revista *The Missionary Herald* en noviembre de 1874, el misionero congregacionista William Gulick indica que la Iglesia Presbiteriana de Irlanda no tiene ningún representante extranjero en España; sólo tiene un pastor español (866).

En 1878, la escuela protestante de las Peñuelas está incorporada en la red de escuelas que administra Federico (Friedrich) Fliedner (Quero 252). La descripción física del pastor —“tiene el pelo colorado”— coincide con la fisonomía irlandesa. A la vez, la descripción de la frugalidad sugiere una relación con los protestantes ingleses de las Asambleas de Hermanos, cuya teología era más conservadora y su postura de separación del mundo más estricta.

El narrador nota que Horacio y Malvina defienden sus derechos “luteranos”, un dato que, según Patrocínio Ríos, hace posible que Horacio “oculte la verdadera personalidad” del misionero Fliedner.⁸ El alemán, hijo de un pastor luterano, llega como misionero a Madrid en 1870 y se integra a la iglesia de la ICE en la calle Calatrava que fue fundada por William Green en colaboración con las AAHH. Fliedner se casa en 1872 con la escocesa Juana (Jeanne) Brown. Con una formación académica sólida, hubiera conocido los derechos y tenido una copia de la Constitución. A la vez, la descripción ignora otros atributos sobresalientes de Fliedner —es socio del Ateneo, fundador y director de la Librería Nacional y Extranjera (1873), fundador y administrador de varias escuelas y de una clínica— que, si se incluyeran, haría fácil e inevitable la identificación del personaje con la figura histórica.⁹ En vez de apoyar la sugerencia de Ríos, la alusión a los derechos “luteranos” a lo mejor refleja el uso de un término considerado sinónimo de

⁸. Trabajando con las AAHH, el misionero independiente William Greene alquila el local de la calle Calatrava, nº 25 en 1870, convirtiendo el salón de baile en la Sala Evangélica de la Paz. Al salir de Madrid, entrega la iglesia a Fliedner y a la Unión Evangélica Española (precursor de la ICE).

⁹. No propongo que Galdós pretende crear personajes históricos, sino personajes realistas, en este caso conforme con el protestantismo de la época.

protestante en la época.¹⁰ Todas las iglesias de corte anglicano o reformado se consideran “luteranas”. A la vez, las de herencia de la Reforma radical —las bautistas y las de las AAHH— a lo mejor no destacarían su herencia luterana. Propongo que Galdós incluye la iglesia de Peñuelas precisamente porque ésta sí existe en la época en que escribe la novela y que por su poco protagonismo le permite crear un personaje anónimo.

La acogida de Mauricia por los protestantes testimonia a su trabajo entre los marginados de la sociedad. Aunque cuentan entre sus filas con personas educadas, la mayoría proviene de las clases más bajas de la sociedad, no de la capa pudiente. Carmen Zulueta, en su libro *Misioneras, feministas, educadoras: Historia del Instituto Internacional*, destaca esta característica del protestantismo decimonónico en España y sugiere que la composición social del movimiento incide en su poco arraigo en el país: “Los protestantes españoles del siglo XIX son casi siempre pobres y de una clase social baja; en general son obreros y humildes artesanos. Las congregaciones dependen de la ayuda extranjera para mantener sus capillas y escuelas [...] Los protestantes carecen, por lo tanto, de una élite intelectual, política y social que les podría dar prestigio en el país” (69-70). En su libro de propaganda anti-protestante, el ex pastor Ramón Bon Rodríguez afirma la procedencia baja de los protestantes y escribe que los miembros de esta grey eran todos pobres, notando que

¹⁰. En los años que redacta Galdós la novela, se celebra el cuarto centenario del nacimiento del gran reformador alemán. Varias obras hacen alusión a Lutero, incluyendo el poema “La visión de Fray Martín” (1888) de Núñez de Arce, un buen amigo de Flieckner.

“ya se sabe que sólo de entre gente sin instrucción y necesitada sacan los protestantes sus rebaños” (92-93).

El relato representa una reproducción realista del antagonismo que experimentan los protestantes después de la Restauración. Guillermina, la principal antagonista de Horacio y Malvina, tiene filiación con una figura histórica. Según William Schoemaker, “there is no doubt that Guillermina’s model was one of Galdós’ ‘santos modernos,’ the founder of the Orphan Asylum of the Holy Heart, doña Ernestina Manuel de Villena, as he himself stated” (276). La fuerte reacción de Guillermina y las representantes de las Juntas Católicas es fiel a las descripciones que hacen muchos observadores de la época, incluyendo el mismo Menéndez Pelayo. En su *Historia de los heterodoxos españoles*, destaca el papel de mujeres en la abjuración de los protestantes, resaltando los esfuerzos de “la Asociación de Católicos de Madrid, la Escuela Catequística y la Asociación de Señoras de las Escuelas Cristianas” (794). En sus incansables esfuerzos por contrarrestar la implantación del protestantismo, los grupos católicos acudieron a muchas estrategias. Por ejemplo, establecieron “enfrente de la escuela de los evangélicos, una pública y gratuita del Sagrado Corazón de Jesús, que en poco tiempo llegó a arrebatar a las escuelas protestantes más de ciento ochenta alumnos” (791). Reflejando el tono de Guillermina, Menéndez Pelayo habla de los esfuerzos de “extirpar el contagio” que producen una “grave deserción en las huestes enemigas” (787). Para Soledad Miranda, “en todo el fondo de la cuestión late el rechazo frontal de la religión reformada por la sociedad española representada aquí por el gobernador civil, doña

Guillermina e incluso la propia Mauricia, que tan completo estropicio haría de la bien cuidada capilla de sus ingenuos protectores” (90-91).

A la misma vez, el breve relato ignora varios aspectos de la iglesia protestante del Sexenio. Primero, desde su inicio, los españoles tienen un protagonismo en el movimiento. Unos meses antes de la Revolución de 1868, Juan Bautista Cabrera, Manuel Hernández, Pablo Sánchez, Antonio Soler y José Alhama realizan una asamblea en Gibraltar para formar una iglesia española reformada (Vilar 381). Después de la caída de Isabel II, españoles como Antonio Carrasco y Francisco de Paula Ruet viajan a Madrid y colaboran con misioneros extranjeros para establecer iglesias, sirviendo de pastores, “evangelistas” (predicadores no ordenados) y colportores. Algunos son ex sacerdotes católicos y otros son laicos. Ignorando al parecer esta realidad, la representación del protestantismo en la novela subraya el aspecto extranjero del protestantismo y su otredad. Segundo, las iglesias protestantes fundan escuelas para niños y adultos con el fin de promover el alfabetismo, fundamental para estos grupos que defienden la Biblia como la última autoridad en cuestiones religiosas y que promueven la lectura de la Biblia como práctica fundamental para todo creyente. En su tesis, Juan Manuel Quero Moreno nota que la Iglesia Presbiteriana de Irlanda opera una escuela en Peñuelas hasta 1878 cuando cede la administración a la Iglesia Cristiana Española que lidera Fliedner (252).

Torquemada en la hoguera: El protestante “bailón”

En *Torquemada en la hoguera* (1889), publicado un año después de *Fortunata y Jacinta*, Galdós introduce nuevamente la pareja protestante Horacio y Malvina.¹¹ En la novela, Francisco Torquemada, usurero cruel y avaro que lleva el apellido del inquisidor más despreciado del siglo XV, sufre una crisis cuando se enferma su hijo de doce años.¹² A pesar de sus esfuerzos por ganar el favor divino y la cura de su hijo por obras de caridad, Valentín muere.

En el tercer capítulo, Galdós presenta a José Bailón, un personaje “que iba todas las noches a casa de nuestro D. Francisco a jugar con él la partida de damas o de mus y cuya intervención en mi cuento es necesaria ya para que se desarrolle con lógica” (23). El narrador cuenta que el íntimo del usurero es un ex clérigo católico que “ahorcó los hábitos” en Málaga en 1869, al año de la Revolución Gloriosa, “echándose a revolucionario y a librecultista con tan furibundo ardor” que no podía volver a la Iglesia Católica (23). Se deja crecer las barbas y lanza críticas feroces contra el clero en los clubes y por medio de “tremendas catilinarias” que escribe. “Operando *verbo et gladio*”, nota el narrador, Bailón “se lanzó a las barricadas con un trabuco naranjero que tenía la boca lo mismo que una trompeta” (23-24).

Cuando el cura renegado ya está “vencido y dado a los demonios”, se convierte al protestantismo (24). En Málaga, los protestantes lo catequizan y lo ajustan para “predicar y dar lecciones en la capilla”, lo que hace “de malísima gana y

¹¹. La novela sirve de prólogo para las otras novelas de la serie: *Torquemada en la cruz* (1893), *Torquemada en el purgatorio* (1894) y *Torquemada y San Pedro* (1895).

¹². Torquemada, amigo de oficio de Doña Lupe en *Fortunata y Jacinta*, se enriquece durante los años tumultuosos del Sexenio Liberal y la Restauración, aprovechando de las ventas de terrenos eclesiásticos.

sólo por el arrastrado garbanzo” (24). Llega a Madrid en la misma época que una pareja de protestantes ingleses. Cuando éstos establecen una iglesia en el barrio de Chamberí, Bailón les ayuda en “los oficios”, predicando sermones “agridulces, estrafalarios y fastidiosos” a cambio de un “regular estipendio” (24). Después de un año de colaborar con la pareja protestante, Bailón tiene que dejar “aquel acomodo” después de un enfrentamiento con los pastores sobre “algún atrevimiento apostólico [...] con las neófitas” (24). Doña Malvina le dice “en mal español unas frescas”, y Don Horacio lo critica también. Como “hombre de muchísima sal para tales casos”, Bailón saca su navaja y amenaza con sacarles “el mondongo” a los pastores, quienes huyen temerosos hasta el tejado dando gritos.

Después de “rodar por ahí dando sablazos”, Bailón llega a trabajar para un periódico “atrevidillo”, donde se ocupa en criticar a toda autoridad religiosa: curas, obispos y al Papa mismo. Nota el narrador que su paso de periodista ocurre en 1873 y en estas fechas el “clerizonte” publica opúsculos políticos —“bobadas escritas en estilo bíblico” (25).¹³ Después de un exilio de dos años que coincide con el inicio de la Restauración, Bailón vuelve a Madrid donde lo meten preso por tres meses. Al año vive de nuevo en Chamberí, amancebado con una viuda rica y, cuando ésta muere, se traslada al centro de Madrid. Con dinero de sobra, estrecha amistad con Torquemada, quien maneja parte de su capital y le sirve de maestro en asuntos de dinero.

¹³. El narrador nota que a los diez años el deslumbrado Torquemada es “el único mortal” que lee los folletines “bailónicos”, y cita algunos de las “necedades” escritas por Bailón: “Los tiempos se acercan, tiempos de redención en que el hijo del Hombre será dueño de la tierra. El Verbo depositó hace diez y ocho siglos la semilla divina. En noche tenebrosa fructificó. He aquí las flores. ¿Cómo se llaman? Los derechos del pueblo” (27).

Bailón, quien se jacta de un “enciclopédico saber” en asuntos religiosos, ya ha dejado el protestantismo. Habiéndose “devanado los sesos” en el tema del destino humano, propone ideas que impresionan a Torquemada, una persona de “escasa lectura”: que no existe el cielo ni el infierno sino la reencarnación y que Dios es la Humanidad (31).¹⁴ Por lo tanto, el ser humano paga sus pecados, o recibe sus premios, en la vida; y la Humanidad, siendo Dios, es “la que nos hace pagar nuestras picardías o nos premia por nuestras buenas obras” (31). Torquemada, católico nada más de rutina y para quien sus “pocas ideas del Catecismo” sólo son “apuntes inútiles” en la mente, se pierde con las ideas de Bailón. Con la enfermedad de su hijo, estas creencias se posesionan de la mente de Torquemada, trastornándolo y metiéndolo en un “lío de mil demonios” (37). Para salvar la vida de su hijo, intenta ganar el favor de Dios/Humanidad, reconociendo que —dice— “he faltado a la Humanidad, y esa muy tal y cual me las cobra ahora con los réditos atrasos...” (41).

El protestante “bailónico”

De los protestantes galdosianos, el más memorable por mucho es el amigo de Torquemada.¹⁵ Para describir al renegado, el narrador emplea términos zoológicos; es “animalote de gran alzada, atlético, de formas robustas y muy recalcado de facciones”, pero con cara de “un Dante echado a perder” (26). Un amigo del narrador le agrega que es el vivo retrato de la sibila de Cumas, pintada en la Capilla Sixtina por

¹⁴. Haciendo eco de ideas espiritistas de la época, cuenta Bailón que antes fue sacerdote en Egipto y quemado vivo por un enredo con una atractiva sacerdotisa (29).

¹⁵. El esbozo del ex clérigo anticipa a otro clérigo literario sumamente pintoresco: Fray Servando del *Mundo alucinante* (1969) de Reinaldo Arenas.

Miguel Ángel: “parece, en efecto, una vieja de raza titánica que lleva en su ceño todas las iras celestiales” (32).

En la descripción de Bailón, el narrador enfatiza su carácter cambiante y variado. En unos párrafos que resumen ocho años de vaivenes, el clérigo deja sus hábitos para hacerse librecultista y propagandista anticlerical, luego revolucionario político, después obrero protestante, más tarde periodista y tratadista, después exiliado, enseguida amancebado y finalmente usurero acomodado. En la época del relato, tiene cincuenta años y el ahora rico (y tacaño) Bailón, ya ha cambiado de opinión en cuanto a la política, diciendo que “ya no le daba la gana de conspirar; como que tenía la olla asegurada y no quería exponer su pelleja para hacer el caldo gordo a cuatro silbantes” (34). Para subrayar su carácter camaleónico, el narrador describe sus constantes cambios de apariencia física: al dejar los hábitos, deja crecer las barbas; con el fin de “la fiebre revolucionaria”, se afeita para disfrazarse antes de salir al exilio; vuelve a España dos años más tarde, ya “de bigotes larguísimos, aumentados con parte de la barba”, y “últimamente había dado otra vez en afeitarse” (24-26).

Además de ser cambiante, el narrador enfatiza lo hiperbólico y exagerado que es Bailón: *ahorca* los hábitos, *se echa* de revolucionario con *furibundo ardor*, escribe *tremendas catilnarias*, *se lanza* a las barricadas, saca una navaja “tamaño como hoy y mañana” [énfasis mío] (24). También el ex clérigo es enredoso: da sermones “estrafalarios y fastidiosos”, escribe “catilnarias” y opúsculos que son “bobadas escritas en estilo bíblico”, “necedades”, historias dramáticas y adornadas de mentiras.

Nota el narrador que Bailón “era de los que con cuatro ideas y pocas más palabras se las componen para aparentar que saben lo que ignoran y deslumbrar a los ignorantes sin malicia” (27). Torquemada toma por “perlas” las ideas locas de su amigo. Bailón, jactándose de un enciclopédico saber en temas de la religión, convence a Torquemada que la Humanidad, el gran Conjunto, es Dios, y que la Humanidad “nos hace pagar nuestras picardías o nos premia por nuestras buenas obras” cuando el ser humano muere y vuelve a nacer. El “fárrago” de Bailón trastorna a Torquemada, “haciendo un lío de mil demonios” en su mente (31).

Al considerar el protestantismo de Bailón, la historia manifiesta algunos rasgos “realistas”. Primero, hay notables casos de clérigos que dejan los hábitos de la iglesia católica y pasan a las filas de los protestantes donde trabajan como maestros de escuela, evangelistas, colportores y pastores. Juan Bautista Cabrera, Francisco de Paula Ruet, Antonio Vallespinosa y Nicolás Alonso Marselau, para nombrar algunos, son ex clérigos que tienen un protagonismo en las primeras iglesias protestantes del Sexenio. Aunque todos ellos abjuran del catolicismo antes de 1868, hay otros clérigos que “ahorcan” los hábitos después de la Septembrina. Por ejemplo, Tristán Medina es bautizado por Guillermo Green el 6 de junio de 1869 en la Sala Evangélica de la Paz en Madrid (Ferrer 28); Ramón Bon Rodríguez es bautizado en el Río Manzanares por el misionario bautista Guillermo Knapp en 1870; y Cipriano Tornos, predicador de la capilla real en la época de Isabel II y Amadeo y profesor de las Escuelas Pías de Madrid, se convierte al protestantismo en 1873 y apoya la obra del presbiteriano escocés John Jameson.

Aunque la mayoría de los colaboradores permanece en iglesias protestantes hasta su muerte, otros abjuran de su nueva fe, incluyendo a tres de los ya mencionados: Tristán Medina en 1873, Bon Rodríguez antes de 1880 y Nicolás Marselau en 1874.¹⁶ Algunos dejan el protestantismo por su propia cuenta y otros por ser “despedidos” de sus puestos de liderazgo. Según Hughey, la asamblea de la ICE en 1873 señala problemas con el liderazgo de las nuevas congregaciones protestantes, notando que “several cases of discipline were dealt with and some unworthy evangelists dismissed” (63). Indica que la iglesia bautista del misionero William Knapp sufre pérdidas significativas de miembros después de su éxito inicial en parte porque “some of their pastors proved unworthy and created scandals” (65). En 1871, el mismo Knapp critica la labor de extranjeros tanto como nacionales y destaca la falta de preparación teológica entre los líderes españoles debido en parte a su bajo nivel de preparación académica. Además, el bautista estadounidense censura “la retórica exagerada de los españoles que oculta”, en su opinión, “muchas veces, una gran superficialidad de ideas” (63).

De la iglesia de Chamberí de Horacio y Malvina en la novela, sólo he encontrado el nombre del colaborador José Ríos, un colportor exitoso que también trabaja de maestro en la escuela durante los años que corresponden a la cronología de la narrativa. Se asocia a dos españoles adicionales —Mateo Cosidó y Tristán

¹⁶. Menéndez Pelayo es quien asegura la abjuración de Marselau en 1874 (785).

Medina— con iglesias establecidas anteriormente por las Asambleas de Hermanos (AAHH), el mismo grupo que establece la capilla protestante en Chamberí.¹⁷

En los albores de la Revolución Gloriosa, varios pastores protestantes se involucran en la política. Según Vilar, Antonio Carrasco Palomo (1842-1873), malagueño y pastor de la primera iglesia protestante en Madrid, “es amigo de Castelar y otros políticos republicanos, conferenciante en el Ateneo y vicepresidente de la Liga Abolicionista” (349). Medina también participa en la política, afiliándose a la causa abolicionista y participando en círculos masónicos.¹⁸ Da conferencias y escribe obras como “Principios fundamentales de la libertad política” artículo recogido en la antología de Jorge Ferrer, *Retrato de apóstata con fondo canónico: Artículos, ensayos, un sermón*.

En su artículo, “Anarquismo y protestantismo: Reflexiones sobre un viejo argumento”, Demetrio Castro describe la “pasmosa evolución” de Nicolás Marselau (216).¹⁹ Hacia 1868 está “en Málaga dirigiendo un culto en la iglesia evangélica de

¹⁷. Cosidó, convertido al protestantismo en Francia, vuelve a Madrid después de la Revolución Gloriosa y apoya la obra de William Gould. Predicador hábil y compositor de himnos, muere en 1870. En 1870, se publica su himnario *La lira sagrada: Colección de cánticos espirituales para uso de la Iglesia evangélica española* (Madrid: Depósito de la Sagrada Escritura).

¹⁸. Ferrer documenta la participación de Medina en los círculos masónicos, citando la historia que Nicolás Díaz y Pérez publica de la masonería: “En el Templo de la calle de San Cipriano, número 1, se dieron conferencias públicas sobre los fines de la Orden por Tristán Medina, Díaz Quintero, Ceferino Tresserra y otros” (30). Demetrio Castro anota: “Lo que no admite duda es la explícita simpatía que las fuerzas políticas anti isabelinas demostraron por la causa protestante en lo que tenía de denuncia frente a la intransigencia clerical. Hubo, ciertamente, unanimidad en la prensa progresista y democrática a la hora de apoyar y defender a los protestantes españoles, incluyendo a católicos reconocidos como el veterano director de *El clamor público* Fernando Corradí o Tristán Medina, el pintoresco cura demócrata que conociera pasajera fama a comienzos del Sexenio, y que llegó a componer la oda ‘A los nuevos mártires’” en honor al pastor protestante Manuel Matamoros” (214).

¹⁹. Según Castro, en 1860 el “brillante seminarista” granadino huye a Gibraltar donde trabaja de barbero, se hace protestante, y colabora con el pastor Francisco de Paula Ruet. Intercambia cartas

aquella ciudad” y predicando en distintos pueblos de Andalucía junto con Cristóbal Blanco, quien se considera pastor de la iglesia en Málaga (de León, web).²⁰ En 1868 se encuentra en Sevilla donde edita el periódico protestante *El Eco del Evangelio* y participa activamente en el partido republicano.²¹ Funda *La Razón*, periódico que llega a ser portavoz de la Internacional, y asiste conferencias del grupo en Valencia, La Haya y Saint Imier. De su opinión del catolicismo, de la que nota Castro: “sus obsesiones anticlericales dejaron huella no sólo en las páginas de *La Razón*, sino también en algunos de sus folletos, como “El evangelio del obrero” (217). Curiosamente, en 1874 Marselau abjura del internacionalismo y del protestantismo (217).²²

A pesar de ser una invención literaria, Bailón combina elementos de estos curas renegados que pasan por una etapa protestante. Se hace librecultista y revolucionario en Málaga y el relato da a entender que está allí donde “vencido y dado a los demonios, le catequizaron los protestantes, ajustándole para predicar y dar lecciones en la capilla” (24). ¿Será pura coincidencia la mención de Málaga? Según

como “hermano” protestante con líderes del protestantismo español —Matamoros y Alhama— y viaja a Londres. Parece abjurar del protestantismo en Liverpool en 1863, pero cambia de opinión nuevamente y, según Vilar, se encuentra en Mallorca ayudando al misionero e ingeniero inglés William Green en 1865 (251).

²⁰. De León cita *La iglesia evangélica española: 125 años de vida y testimonio* de Pablo García Rubio (10) y *La prensa política en Sevilla en el sexenio democrático* (1868-1874) de Eloy Arias Castañón (Sevilla: Pliegos de información, 1995).

²¹. El 27 de marzo de 1869, Francisco Mateos Gago, catedrático y teólogo de la Universidad de Sevilla, escribe una carta al Sr. Director del periódico “El Eco del Evangelio”, N.A. Marselau. Se publica en *Dos cartas a los ministros protestantes de Sevilla* (Sevilla: Imprenta y Librería de D.A. Izquierdo, 1869).

²². Menéndez Pelayo nota: “Luego fue a Roma, abjure, se hizo trapense, salió de la Trapa, anduvo en el campo carlista y hoy para en un convento de Burdeos” (785).

Vilar, de 1862 hasta la declaración de libertad religiosa en 1869, la iglesia protestante de Málaga “fue sin duda la comunidad reformada española con mayor vitalidad y dinamismo” (351). Marselau, quien se encuentra en Málaga en la época de la Revolución, cumple bien la descripción de Bailón: un anarquista lanzado a las “barricadas” y escribiendo “catilinarias” y “chinitas de fuego” a “los curas, a los obispos y al mismo Papa” (24). Su popular folleto “El evangelio del obrero”, escrito en la cárcel de Sevilla en marzo de 1872, remite a la descripción que Galdós hace del folleto de Bailón: un “opúsculo político” en “estilo bíblico” que Bailón escribe y vende como “tiradita aparte” (24-25). Cito algunas frases del texto:

Todos sois hermanos, y debéis manifestarlo con vuestra solidaridad, no solamente para romper juntos las cadenas que os oprimen y esclavizan, sino en las necesidades y fatigas que pasáis mientras dura la esclavitud. Agrupaos para formar la sociedad laboriosa y llena de virtudes. Amad a vuestros enemigos, dándoles la luz y la verdad, entregándoles una sociedad regenerada y purificada de tanto vicio; pero no creáis que ese amor consiste en dejarlos hacer su criminal voluntad haciendo así continuar la explotación y la tiranía; amadlos revolucionariamente, esto es, haciéndoles entrar en el camino del deber social, del trabajo y de la virtud [...]

Entonces el Obrero fue llevado a las naciones para ser explotado por sus hermanos. Y habiendo ayunado infinidad de siglos, tuvo hambre. Y uno de sus hermanos explotadores le dijo: si tú eres tan

poderoso, puesto que como dices, todo lo produces, di a estas tierras que produzcan pan sin que yo te simiente ni un jornal. Más el obrero le respondió: No vivo sólo de pan, necesito libertad. Necesito lo que me has robado y entonces verás cómo de las piedras hago panes y transformo el mundo [...]

Amaos los unos a los otros. Hablad siempre en verdad; como conviene a personas humanas, que aborrecen el orden social establecido, donde todo es mentira y farsa. Si algún hermano hace el mal contra vosotros, llamadlo cariñosamente y procurad atraerlo. Mientras tengamos, demos de nuestra miseria a nuestro hermano que tenga menos, esperando el día que todos tengamos el fruto integral de nuestro trabajo. Formemos cajas solidarias y colectivas; busquemos primeramente el Reinado de la Justicia, que todas las demás cosas se seguirán en abundancia. No os vanagloriéis de ser buenos, porque haciendo la virtud habéis cumplido vuestro deber. No condenéis en otros aquello que vosotros mismo ejecutáis. Antes al contrario, sed indulgentes con el que cae y procurad levantaros los dos a la altura que reclama la dignidad humana. (Lida 475-78)²³

En *Torquemada en la hoguera*, el narrador cita algunas oraciones de las “necesidades” de Bailón, notando que el protestante “a veces rompía con una cosa muy santa”

²³. En *Antecedentes y desarrollo del movimiento obrero español (1835-1888): Textos y documentos*, Clara Lida publica una edición completa del folleto que se publica en 1889. Ver obras citadas.

incluyendo frases como “Gloria a Dios en las alturas y paz”. Notablemente, la obra de Marselau hace constantes alusiones a la Biblia, especialmente los cuatro evangelios.

Pero Bailón también incorpora elementos del otro colaborador del misionero Guillermo (William) Greene: Tristán Medina. El clérigo cubano colabora con el misionero Green en la Sala Evangélica de la Paz en Madrid después de ser bautizado por el mismo el 6 de junio de 1869. Concordando con la historia de Bailón, Ferrer nota que “diversos testimonios indican que fueron los protestantes quienes acercaron inicialmente a Bailón, sabedores de su desencuentro con la curia toledana y matritense, y de su fama de predicador apasionado y talentoso” (28). Como a Bailón, los protestantes lo pescan. Ferrer cuestiona tal sugerencia, notando que es posible que él mismo haya buscado a los protestantes.

En Málaga, el protestante galdosiano predica y da lecciones para los protestantes “sólo por el arrastrado garbanzo”. Una vez establecido en Madrid, recibe “un regular estipendio” por la ayuda que ofrece en la iglesia de Chamberí. Ferrer nota que “mucho han especulado los detractores de Tristán sobre el presunto interés económico” que lo animaba y durante muchos años tuvo fama de ser “estipendiando protestante” (28). Desmiente a estos detractores, notando que Medina vive de rentas que recibe de Cuba. Después de renegar del protestantismo hacia 1873, acusa a Green de “un desmedido interés económico” y denuncia “el terrible e intolerable martirio” que sufre su familia (29). Cita de Salmero y Martínez: “El mismo miserable Mr.

William Green [...] no ha contado en ocasiones con más dinero que el que me pedía, viéndolo llegar de Cuba a mis manos” (29).²⁴

En *Torquemada en la hoguera*, Bailón da sermones “agridulces, estrafalarios y fastidiosos” (24). Medina tiene fama de predicador y John Gadsby, quien visita Madrid en 1870, nota que la iglesia evangélica en Madera Baja “se llena ahora de gente que viene a oírle predicar” (30). Pero parte de la fama de Medina es por sus sermones “estrafalarios”. De hecho, varias veces pierde su licencia de predicar en la Iglesia Católica; la última vez por un sermón en que, según Menéndez Pelayo, pondera la “hermosura corporal de Nuestra Señora” (793). Ferrer indica que Antonio Carrasco, uno de los líderes de la iglesia evangélica española, “reprende a Greene por la manera en que predicaba Medina [sobre la Iglesia católica y el sacramento del bautismo], diciéndole que éste, a pesar de sus dotes, tenía mucho que aprender” (30). En una “Semblanza de Medina” que publica Enrique Varona en la *Revista cubana* en febrero 1886, se ofrece una descripción del sacerdote “cuya vida había sido singularmente ruidosa” (30). La descripción tiene cierto tono “bailonesco”:

La fantasía y la verbosidad caracterizan a Medina como escritor, y debían distinguirlos como orador; la movilidad caracteriza su temperamento y explica su vida. Hay quienes recuerdan la pasmosa facilidad con que llevaba de frente las ocupaciones más diversas, escribiendo casi al mismo tiempo un artículo y un folletín, mientras concertaba y disponía un sermón [...] En las diversas fases de una

²⁴. La descripción de Medina problematiza la acusación repetida de Menéndez Pelayo que los protestantes ganan a adeptos por regalarles dinero.

existencia tan varia, entre el tumulto de tantas pasiones como agitaron su alma, quien estuvo tan cerca de las conciencias ajenas y pudo asistir en la suya al nacimiento y ocaso de más de una creencia, quien fue místico y escéptico, hombre del hogar, hombre del claustro y hombre del mundo, quien poetizó y fue teólogo y fue filósofo, ¡cuánto no debió haber visto, cuánto no debió haber sentido, y quién sabe cual sería la postrera y dolorosa revelación que iluminó su espíritu! [énfasis mío]
(31-32)

En la novela de Galdós, la separación de Bailón del protestantismo nace de “algún atrevimiento apostólico [...] con las neófitas” (24), una carga a que son sometidos todos los ex clérigos protestantes. Según Menéndez Pelayo, “¡Que siempre han de andar faldas de por medio en este negocio de herejías!” (557). En el caso de Medina, el ex clérigo y viudo, éste se casa con Rosa, la hija mayor de su colaborador inglés, Guillermo Green, “un matrimonio que no fue nunca reconocido” civilmente (Ferrer 28).²⁵ Como Bailón, Medina huye al extranjero. En Lausana en 1876 es acusado de haber abusado de una niña. Escribe Ferrer: “No era la primera vez que se le dirigían acusaciones de esta índole: a mediados de 1875, en Schaffhausen, ya lo habían acusado de hacer ‘proposiciones deshonestas a unas niñas’ y, al parecer, ya desde antes le perseguían imputaciones de esa índole; él mismo habla de “los tristes rumores que me persiguieron en Madrid” y de “los deplorables antecedentes de la

²⁵. Según Ferrer, la hija de Medina de una relación anterior, María Loreto, se casa con el hijo de Green del mismo nombre. En la misma época y en Madrid, Rosalía, hermana de Medina, se convierte al protestantismo. Medina se casa con Rosa, la hija del misionero Guillermo Green; el suegro sale de Madrid en 1872, entregando la iglesia al misionero alemán Federico Fliedner de la Iglesia Evangélica Española.

calumnia” (34). La historia venturosa del ex protestante Bailón no carece de antecedentes.

Los protestantes de Chamberí

En el humorístico relato, el narrador introduce nuevamente una “gentil pareja” protestante que lleva los nombres Horacio y Malvina. Pero esta vez, no son los pastores de la iglesia de las Peñuelas en marzo de 1875, sino los pastores que en 1872 ponen “un establecimiento evangélico” en el barrio de Chamberí. Como en *Fortunata y Jacinta*, son ingleses. Al establecer la iglesia, contratan al recién llegado Bailón, quien aparentemente viene ya “catequizado” como protestante y con alguna preparación para predicar y enseñar. La pareja le paga un estipendio, y él les ayuda con los oficios del culto, dando sermones “agridulces, estrafalarios y fastidiosos” (24). ¿Serán así por el poco entusiasmo de Bailón? ¿O por las mismas enseñanzas de la iglesia protestante?

Exhibiendo celo por un código moral estricto, los pastores responden sin titubeo ante el “atreimiento apostólico de Bailón con las neófitas” (24), y reflejando la importancia de la mujer en la iglesia protestante, Doña Malvina toma la iniciativa y le llama la atención al ayudante, “en mal español” nota el narrador. Don Horacio también amonesta a Bailón. Pero no están preparados para la respuesta de Bailón, quien amenaza con hacerles daño con su navaja “tamaño como hoy y mañana” (24). Notablemente, los ingleses no se muestran resolutos ante el peligro; muy por el contrario, experimentan un “pánico” y corren al tejado dando gritos.

Esta descripción del narrador deja una impresión desfavorable de los protestantes. Antes de llegar Bailón a Madrid, los protestantes lo catequizan y lo preparan para trabajar en la iglesia cuando ya anda el ex clérigo “vencido y dado a los demonios” (24). Estos protestantes malagueños no sólo parecen aprovecharse del estado anímico de Bailón, sino también ignoran que el nuevo converso colabora de mala gana y sólo lo hace por el dinero. Aunque el narrador indica que son una “gentil pareja” y que Malvina es “una persona muy mirada”, su gentileza parece ocultar una falta de discreción e ingenuidad (24). Por un año, le dan un estipendio a Bailón a cambio de su ayuda con los oficios de la iglesia, ignorando aparentemente que el renegado da sermones pesados y ridículos. Finalmente, la descripción de su reacción al atrevimiento de Bailón es poco halagadora. No sólo son miedosos, también les falta dominio propio y templanza. La reacción subraya la poca valentía de la pareja y su incapacidad de enfrentar al español desafiante.

Al hacer mención de una pareja protestante en Chamberí en los años 1872-1873, el narrador demuestra que está familiarizado con el protestantismo del día. En 1868, George Lawrence y William Gould, misioneros de las Asambleas de los Hermanos (AAHH), llegan a Madrid y empiezan a distribuir Biblias y literatura protestante. Según Le More and Solé, alquilan una sombrerería y venden textos al aire libre con la ayuda del colportor José Ríos y de Mateo Cosidó, músico y hábil predicador. Lawrence se traslada a Barcelona en noviembre de 1869, y Gould y sus colaboradores abren dos locales. En la primavera de 1870, el ex sacerdote cubano

Tristán Medina está colaborando con ellos; y en enero de 1871, el pastor independiente Guillermo (William) Greene funda una iglesia en la calle Calatrava.

En *Intolerancia y libertad en la España contemporánea: Los orígenes del protestantismo español actual*, Juan Vilar informa que el misionero de las AAHH, George Lawrence, abre el templo protestante de Chamberí, “un local de predicación con capacidad para doscientas personas” y hoy reedificado en el 32 de la calle Trafalgar (62).²⁶ Pero historiadores de la misma iglesia atribuyen el inicio de la obra en Chamberí a Charles Faithfull, misionero de las AAHH que llega a Madrid en otoño de 1872 y se establece en el barrio de Chamberí. Escribe Le More y Solé: “La consolidación de la obra de las asambleas en Madrid se debe a la estancia del evangelista Carlos Faithfull, que llegó aquí en el otoño de 1872 y vivió en el barrio ‘extramuros’ de Chamberí. Allí, con la colaboración del colporteur José Ríos, abrió unas escuelas y un local evangélico en la actual calle de Eloy Gonzalo, nº 10”. Cuando llega Faithfull, el misionero Gould y el colaborador Cosidó han muerto, Green vive jubilado en Inglaterra, y las primeras capillas están en manos de la Iglesia Cristiana Evangélica (ICE). Medina, ya desvinculado de la iglesia, pasa seis meses en Inglaterra con su esposa, aunque vuelve en 1873, “año hostil” para él por las penurias económicas y el ostracismo que sufre de su familia (Ferrer 31). Asistido por el colporteur Ríos, a principios de 1873 Faithfull establece una iglesia y escuela en la calle de la Habana (ahora Eloy González) en el barrio de Chamberí (Faithfull 578).

²⁶. Las Asambleas de los Hermanos, también conocidos como los Hermanos de Plymouth (Plymouth Brethren en inglés), forman una iglesia disidente que nace en la ciudad de Plymouth, Inglaterra, en los 1820. Pretenden formar una comunidad no confesional fundamentada en el estudio de la Biblia. Se organizan en forma democrática, rechazando la jerarquía y liturgia de la Iglesia Anglicana y la Católica. Robert Chapman hace la primera visita de un miembro a España en 1828.

En 1873, dos misioneros jóvenes, Tomás (Thomas) Blamire y Jaime (James) Wigstone, llegan para apoyar la obra y aprender español antes de desplazarse para Galicia. Una inglesa soltera (y la futura esposa de Blamire), Rosetta Levanson, trabaja de maestra junto con otros españoles. En 1874, Alberto (Albert) Fenn y su esposa llegan a Madrid, y dirigen la iglesia y la escuela.²⁷ Se traslada la iglesia a la calle de Arapiles cerca de la glorieta de Quevedo. Además de la escuela, la iglesia participa en varias obras sociales, administrando una pequeña clínica y orfanato y dando clases para adultos.

Tomando en cuenta estos datos, es obvio que Galdós está informado de la presencia protestante en Chamberí en 1872-1873, las fechas en que Bailón colabora con Horacio y Malvina. Y esta vez acierta en atribuirle la nacionalidad inglesa a la pareja protestante, la nacionalidad de Faithfull y de la pareja Fenn. (Ignoro si Charles esté casado durante esta primera residencia en España). En la noticia de la muerte de Fenn que publica *The Missionary Review*, lo describen así:

By his holy and blameless life, not less than his preaching, he rebuked the abounding wickedness even of profest religious guides, and by his honesty and punctuality in business, presented a markt contrast to the deceitful and procrastinating Spaniard. He was known in the little Chamberí chapel as “the saint”... At his death, a very pathetic communication was sent to his widow from the church. It was signed

²⁷. La pareja Fenn trabaja como pastores y misioneros hasta 1895. Al año, el ya veterano Charles Faithfull llega desde Francia para encargarse de la iglesia. En 1896, compran un local en la calle Trafalgar, 34, donde permanece la iglesia hasta el día de hoy.

by all who could write, and bore strong witness to the marvelous strength and tenderness of the tie that bound this faithful pastor, loving father and wise counselor with his people. (Obituario 14)

Es posible que sea este pastor el que tiene en mente Galdós al escribir el relato, el pastor de la iglesia de Chamberí cuando Galdós escribe *Torquemada en la hoguera* y también durante la época de los acontecimientos narrados.

¿Por qué el cambio de protagonismo?

En su tesis doctoral, Patrocinio Ríos analiza el papel marginal que ocupa el protestante en la obra de Galdós después de *Rosalía*. A la luz del protagonismo de Horacio en la novela inédita, ¿por qué cede el papel al judío Daniel Morton en *Gloria*? Sugiere Ríos que el novelista elimina el personaje protestante por motivos muy pragmáticos: el joven escritor determina que introducir protestantes como el Horacio de *Rosalía* sería riesgoso en su carrera artística. Para comprobar tal hipótesis, Ríos cita un relato de *Spanish Highways and Byways*, libro de viajes publicado por la estadounidense Katherine Bates en 1899.²⁸ En un capítulo que describe el estado religioso del país, la profesora viajera incluye una anécdota curiosa:

Pérez Galdós, for instance, the most popular novelist of the day, stated to an American friend, who repeated it to us, that he frankly could not afford to introduce the figure of a Protestant into one of his stories. “It

²⁸. Durante su viaje a España, Bates, hija de un pastor congregacionista, feminista y profesora de inglés en Wellesley College, visita escuelas fundadas por la misionera congregacionista Alice Godon Gulick. Bates es la autora de la canción patriótica “America the Beautiful” y una traducción de las leyendas de Bécquer.

would not only kill that book”, he said, “but it would hurt the sale of everything I have in the market and embarrass all my future undertakings. I should simply be risking the loss of my reading public. (87)²⁹

Por cierto, escribir de cuestiones religiosas durante el Sexenio y los primeros años de la Restauración es meterse a un campo lleno de minas como atestigua el furor desatado después de la publicación de *Gloria* (1876-1877). En el discurso que lee ante la Real Academia Española en 1897, Menéndez Pelayo recuerda la “violenta saña” con que enjuició las llamadas novelas de tesis de Galdós, producto de la “lucha que desagarraba las entrañas de la patria” y la “atmósfera caldeada por el vapor de la pelea” (71). Pero al considerar *Fortunata y Jacinta* y *Torquemada en la hoguera*, es difícil sostener que Galdós disimule una predilección por el protestantismo y que limite la presencia de protestantes en sus obras por proteger su reputación. Al contrario, es más probable que relegue a los protestantes a segundo plano por otros factores: 1) el desarrollo histórico del movimiento y el desengaño que siente respecto el mismo, y 2) la valoración del movimiento por parte de su amigo Marcelino Menéndez Pelayo, inventor de la España “martillo de los herejes”.³⁰

²⁹. Al hablar de *Doña Perfecta*, Bates describe a Pepe Rey como un hombre de “scientific training, fresh from the modern world” cuyos “high principles and essential, spiritual Christianity count him for nothing” (89). De la víctima del “blind, terrible force of Spanish fanaticism”, concluye Bates: “so far the novelist can go; such a hero he dares paint; but not a Protestant” (89).

³⁰. En *The Jew in the Novels of Benito Pérez Galdós*, Sara Schyfter ofrece esta explicación por el cambio de la identidad religiosa de Horacio. Escribe:

The religious antagonism of [*Gloria*] did not assume a major role in the earlier form though it was present in the fact that the hero, whose name was Horacio Reynolds,

En primer lugar, el cambio de protagonismo responde a la sensibilidad realista de Galdós, atenta al desarrollo del protestantismo en España durante el Sexenio y la primera década después de la Restauración. En los primeros años del Sexenio, el protestantismo experimenta un crecimiento considerable. Llegan misioneros que colaboran con protestantes españoles —Antonio Carrasco, Francisco de Paula Ruet, Juan Bautista Cabrera, Mateo Cosidó, Antonio Vallespinosa— para fundar iglesias en varios puntos de la capital: en Lavapiés y las calles Peñuelas, Leganitos, Calatrava, Amaniel, Limón, Madera Baja y Alhambra. Como testimonio del éxito inicial, el estadounidense William Knapp informa de una campaña evangelística en Madrid que da lugar a la conversión de 1,325 personas y a la apertura de una iglesia en colaboración con los presbiterianos William Moore y John Jameson.³¹ Pero el crecimiento acelerado es efímero y ya cuando termina el Sexenio los números han mermado. En un informe que presenta en agosto de 1874, el misionero

instead of Daniel Morton, was a Protestant clergyman. Rosalía, the earlier Gloria, was a weak-willed and submissive girl who was unable to accept the challenge of choosing Horacio over her father. Though it is impossible to ascertain all of the reasons that prompted Galdós to reject the earlier drafts of the novel, one thing is clear from Pattison's research: Galdós rejected the Protestant hero in favor a Jewish one because he wanted to concentrate on the theme of religious antagonism, fanaticism, and narrow mindedness in as forthright and decisive a manner as possible. The choice of a Jewish protagonist offered the novelist the opportunity to concentrate on a most dramatic form, on those aspects of human nature and religious devotion which both bring men together and tear them apart, thereby destroying the natural and spontaneous impulse toward human brotherhood that is present in all mankind. (16)

La opinión de Schyfter no responde a la transformación del personaje protestante que se observa en novelas posteriores de Galdós, solamente a la sustitución de este personaje de *Rosalía* por uno judío. El análisis de Schyfter se basa en las conclusiones que Pattison hace de su manuscrito parcial de *Rosalía*, ignorando la mayor parte de la novela inédita que Smith publica en 1983.

³¹. Según Vought, Moore trabaja para la Iglesia Presbiteriana de Irlanda, y el escocés Jameson para la Sociedad Bíblica de Escocia.

estadounidense William Glick reporta que la asistencia en los cultos dominicales en todo el país es 1,840 personas (357). En una carta que escribe cuatro meses antes, ya sugería que “the day of large and fluctuating congregations, and of exciting incidents is past” (283). En octubre, describe los “restless, hostile feelings” hacia los protestantes y agrega que por primera vez desde 1868 los oficiales del gobierno participan en procesiones religiosas y demandan que todos hagan reverencia, arrodillándose o quitándose el sombrero. Observa que muchos simpatizantes ya no se congregan con ellos por miedo de vecinos y familiares y teme que vuelva el “partido reaccionario” al poder. Además, nombra tres obstáculos adicionales: “la indiferencia, la ignorancia y la estupidez del pueblo en asuntos espirituales” (304). Tomando en cuenta estos datos, no es sorprendente que el protestantismo quede en segundo plano en estas novelas galdosianas escritas en la década de los 1880.

Por otro lado, el protestantismo que florece en Madrid difiere mucho del protestantismo de Horacio, el héroe de *Rosalía*. Al principio, el movimiento experimenta una unidad prometedora como se observa en el informe que el presbiteriano escocés John Jameson manda al segundo concilio general de la Alianza Presbiteriana en Filadelfia:

In Spain we have not only incorporated, so to speak, the churches, but the nationalities. In our little Spanish Church, which comprises only about sixteen pastors and four or five evangelists, we have representatives of Scotch, Irish, Swiss, French, German, and American Presbyterians, and of the United Presbyterian and Free Churches of

Scotland, all working in most intimate and harmonious union. We have a confession of faith made by natives and foreigners [...] We have as many and perhaps more native pastors than we have foreign missionaries. The question has never come up, in any great degree, of the difference between native pastors and foreign missionaries. (787)

Aunque varias congregaciones se unen para formar la Iglesia Cristiana Española (llamada Iglesia Evangélica Española después de la Asamblea de 1886) después de la Revolución, esta unidad inicial también resulta efímera. Frecuentemente, las iglesias en España reproducen las divisiones entre denominaciones que existen en los países de origen de los misioneros, y las diferencias doctrinales amenazan la unidad del grupo. William Knapp, por ejemplo, se separa de la iglesia que funda con John Jameson y William Moore pocos meses después, insistiendo en el bautismo de adultos y sólo por inmersión.³² Los misioneros de las Asambleas de los Hermanos repiten la naturaleza separatista del movimiento y rechazan por razones “bíblicas” toda estructura eclesiástica incluyendo un clero profesional y el nombre “iglesia”. Notablemente, este grupo es el que tendrá mayor proyección en España, con su desarrollo principal en Galicia. (En 1874, el grupo cuenta con 21 de los 49 misioneros extranjeros en el país.)

La Iglesia Cristiana Española (ICE), cuya meta era unir todas las congregaciones reformadas en una sola iglesia protestante, sufre tensiones cuando

³². Knapp funda la Iglesia Bautista de Lavapiés en agosto de 1870 con 33 personas que lo acompañan después de la cisma.

intenta establecer un código de disciplina y una estructura eclesiástica uniforme durante las asambleas anuales. La división principal emerge entre los que quieren establecer una iglesia española con una estructura episcopal, un grupo liderado por Juan Bautista Cabrera, y los que defienden una iglesia de índole presbiteriana, un grupo liderado por los misioneros Fliedner, Jameson y Gulick. Antes de la asamblea de 1880, Cabrera forma la Iglesia Española Reformada Episcopal (IERE), compuesta por seis congregaciones incluyendo la Iglesia del Redentor en la calle Madera Baja que él pastorea. La nueva denominación tiene afiliación anglicana y adopta el rito mozárabe con el fin de establecer una iglesia reformada nacional. Cuando Galdós escribe *Fortunata y Jacinta*, la iglesia protestante española se ha fracturado en cinco grupos: la IERE, la Iglesia Bautista, las Asambleas de Hermanos, las iglesias congregacionalistas de la Unión Ibero-Evangélica, y la ICE que une iglesias de trasfondo presbiteriano, luterano y metodista.³³ Estas divisiones sectarias chocan con la postura latitudinaria del protestante Horacio en *Rosalía*: recrear un protestante convencido de la unidad de toda expresión religiosa y que rechace las divisiones de credos sería traicionar el realismo que ostenta el autor.

Como vimos en el capítulo anterior, el protestantismo que se implanta en el Sexenio es influido por el movimiento evangélico, que se caracteriza por un celo proselitista. Este afán de conversión del individuo se acompaña de un fuerte rechazo

³³. En 1889, la ICE y la Unión Ibero-Evangélica, liderado por el norteamericano William Gulick, se unen para formar la Iglesia Evangélica Española (IEE). Por su parte, Juan Bautista Cabrera, aunque leal a su visión de crear una sola iglesia reformada nacional con una estructura episcopal y libre de control extranjero, exhibe una postura bastante ecuménica y mantiene relaciones con las otras iglesias evangélicas. Culpando a los grupos extranjeros por las divisiones en la iglesia protestante, expresa ideas tolerantes.

del catolicismo, como expresa el reverendo Schauffler en un artículo en el *Missionary Review of the World*: “Roman Catholics have been deprived of the word of God, led astray by Rome’s errors, demoralized by her priesthood, and enslaved by her ghostly authority, enforced by the terrors of purgatory” (611). Por lo tanto, el establecimiento del protestantismo es necesario para que “they can be reached by the saving truth of God and transformed into joyful, faithful, zealous and witnessing disciples of Christ” (611). Esta postura intolerante frente al catolicismo se refleja también en los escritos de los líderes españoles. En el preámbulo de un llamamiento que en junio de 1868 hacen los líderes protestantes, Cabrera escribe: “Donde impera Roma, allí imperan la esclavitud, las tinieblas, la ignorancia. Españoles, no seamos más esclavos, no amemos las tinieblas, no nos gocemos en la ignorancia. El que no ama la libertad, la luz, la ciencia, no es un hombre, es un paria [...] Volvamos los ojos atrás, contemplemos el Cristianismo de los primeros siglos, que profesaron nuestros antepasados, y ansiemos por él. Caiga Babilonia; olvídense las supersticiones, destiérrese la idolatría y restablezcamos en su lugar el Evangelio, el Cristianismo de los Apóstoles. Esto no sólo es conveniente, es necesario, es obligatorio” (Vilar, 377).³⁴ Algunas publicaciones de la Librería Nacional y Extranjera, fundada por Fliedner en 1873, también reflejan esta postura anti ecuménica hacia el catolicismo: *El cristianismo de Cristo y el cristianismo del Papa, El evangelio y el Catolicismo Romano, La doctrina cristiana y la Iglesia Católica Romana, Breve del Papa Clemente XIV contra los jesuitas, Las innovaciones del romanismo, Discusiones entre*

³⁴. Vilar nota que “esta soflama impropia de Cabrera” es “explicable por las circunstancias del momento” (377).

un protestante y los católicos romanos, Andrés Dunn, *La Virgen María y los protestantes*. Esta postura contrasta claramente con la tolerancia y ecumenismo del clérigo protestante de *Rosalía*.

El movimiento evangélico también considera la Biblia como la última autoridad en cuestiones de fe. Con un énfasis en la lectura de la Biblia y una interpretación frecuentemente literal, muchos grupos ignoran otras fuentes de revelación.³⁵ Además, el movimiento exalta una vida de santidad que para muchos, especialmente los de las Asambleas de Hermanos, traduce a una separación del mundo. En este aspecto, el protestantismo del Sexenio tampoco refleja las convicciones del protestante de *Rosalía*. En la novela inédita de Galdós, Horacio se afana por el conocimiento científico, viendo la ciencia como fuente de revelación. Notablemente, el joven anglicano tampoco hace referencia a la Biblia. En vez de entender la religión en términos de “santidad” y de participar en ciertos ritos —asistir al culto y estudios bíblicos, bautizarse, ofrendar, evangelizar— Horacio encuentra el espíritu cristiano en la práctica de la tolerancia y la caridad.

Notablemente, a pesar de la confluencia del liberalismo y el protestantismo al inicio del Sexenio, una brecha se abre pronto entre los dos. En su historia de la iglesia protestante en España, Hughey cita un informe de la Sociedad Bíblica y Extranjera de Inglaterra de 1872 que concluye que los liberales que apoyaban el movimiento protestante no han reconocido su valor ni se han “imbuido” de su espíritu. En 1873, Antonio Carrasco observa que “few liberals, and hardly any Republicans, in certain

³⁵ Hay excepciones. Cabrera, por ejemplo, respeta la tradición como fuente de autoridad y algunos pastores y misioneros reconocen el valor de investigaciones críticas del texto bíblico.

provinces, will hearken to a word of religion” (Hughey 67). En “Anarquismo y protestantismo: Reflexiones sobre un viejo argumento”, Demetrio Castro da cuenta de un fenómeno parecido. Según él, a principio del sexenio, Antonio Lorenzo, líder del internacionalismo, asiste a reuniones protestantes. En *El proletariado militante*, escribe: “abandoné en absoluto el protestantismo [porque] me desengañó por completo” del movimiento (217). Resume Castro:

Según Lorenzo su desacuerdo con el protestantismo se debió a la predicación de ideas como la resignación paciente por parte de los pobres y su sometimiento a los dogmas y jerarquías sociales, es decir, lo contrario de los que sostendría el núcleo central del pensamiento anarquista. Como él mismo escribió y suscribirían en adelante sus correligionarios, “*no había diferencia esencial apreciable entre los curas de sotana y los de levita*”. Pero, durante algún tiempo, en el estreno de la libertad de cultos asegurada por la Revolución de 1868, el protestantismo podía resultar atractivo. Era algo nuevo y diferente; como el anarquismo. Seis años más tarde el uno estaba reducido a círculos insignificantes y el otro se había convertido en una realidad social y política profundamente enraizada y llamada a perdurar durante más de medio siglo. [énfasis mío] (218)

En su libro *Misioneras, feministas, educadoras: Historia del Instituto Internacional*, Carmen de Zulueta hace una observación que confirma la relación tenue entre el protestantismo y los liberales:

Los españoles que defienden los derechos de los protestantes son los intelectuales y políticos liberales. Nunca son conversos, sino que querrían que su país fuese como los otros países de Europa, con varias religiones. A menudo son anticlericales, pero, en general, bautizan a sus hijos en la iglesia católica, mandan a sus hijos a colegios de monjas, y, cuando mueren, los entierra un sacerdote con un funeral católico. Los protestantes carecen, por lo tanto, de una élite intelectual, política y social que les podría dar prestigio en el país. (70)

Propongo que Galdós también experimenta un “desengaño” con el protestantismo, algo no poco común en la época. Patrocinio Ríos, en un interesante artículo, demuestra que en agosto de 1870 uno de los evangelistas de la nueva congregación del bautista y crítico literario William Knapp es el poeta y periodista gallego Manuel Curros Enríquez. Masón y republicano progresista, Curros no tarda mucho en las filas protestantes, desapareciendo de la lista de miembros después de pocos meses, quizás desengañado por el protestantismo dogmático y sectario que experimenta (2001, 235).³⁶ En su artículo “Galdós y la religiosidad de su época”, Soledad Miranda especula por qué Galdós trata no tan frecuentemente el enfrentamiento entre protestantes y católicos, lo que “hubiera dado abundante material a su novelística”:

³⁶. Curros es miembro de la logia Auria de Orense. Knapp sigue en España hasta 1876, pero deja el trabajo de misionero por profesor universitario. Al volver a los Estados Unidos, trabaja en Yale y después en la Universidad de Chicago. Escribe estudios literarios sobre autores del Siglo de Oro, pero su obra maestra es un estudio biográfico del autor de *La Biblia en España*, Jorge Borrow: *Life, Writings and Correspondence of George Borrow (1803-1881)* (New York: G.P. Putnam's Sons, 1899). Knapp es tutor de Archer Huntington, el fundador de la Hispanic Society of America, a quien acompaña en algunos viajes a España.

“tal vez a Galdós le desagradara el ardor sectario que encaminó continuamente el proselitismo de la religión reformada en la Península Ibérica o tal vez no quisiera [*sic*] adentrarse en una confrontación entre los dos credos por temor a los improperios y anatemas de espíritus inquisitoriales y timoratos” (613).

Los protestantes a la luz de la Historia de los heterodoxos españoles

En su *Historia de los heterodoxos españoles*, Menéndez Pelayo acusa a Galdós de traicionar sus convicciones realistas al escribir novelas que favorecen el protestantismo, presentando conflictos religiosos “tan inverosímiles en España como en los montes de la luna” (813). Aunque la valoración que hace el cantábrico de la novela “heterodoxa” de Galdós es exagerada y producto de su ideología católica, la acusación de “inverosimilitud” pesa, en mi opinión, en las representaciones posteriores del protestantismo que hace Galdós. Sería difícil, si no imposible, ser fiel al realismo e introducir a un protestante de la talla del primer Horacio en sus obras.

A la vez, el voluminoso y enciclopédico estudio del montañés, publicado en tres tomos entre 1880 y 1881, llega a ser una referencia importante de información sobre el protestantismo decimonónico y Galdós, amigo de Menéndez Pelayo, seguramente no ignora el texto.³⁷ De hecho, los protestantes de *Fortunata y Jacinta* y *Torquemada en la hoguera* corresponden a retratos encontrados en el texto del santanderino. De los clérigos que se unen al protestantismo, por ejemplo, Menéndez Pelayo sugiere que lo hacen por dos razones: les pesaba el celibato y “los ingleses pagaban largamente” (784). Al describir la “propaganda” protestante en Andalucía,

³⁷. Galdós hacía visitas frecuentes a Santander y pasaba tiempo con Pereda y Menéndez Pelayo.

por ejemplo, destaca que se afiliaron al protestantismo andaluz “algunos clérigos sacrílegamente amancebados” y “algunos estudiantes de teología, ‘reprobados, réprobos y reprobables en todo examen,’” atraídos por el sueldo (784). Pone como ejemplo a Juan Bautista Cabrera, aseverando que el ex escapulario deja su puesto por juntarse “con la maestra de niñas de Fuente La Higuera”. Según él, “aquella nube se deshizo pronto”, con la abjuración de muchos (785). Al hablar de los pastores españoles de las nuevas iglesias, cita un informe que hace el duque Bernstorff [*sic*] del estado de la iglesia reformada en España en 1870, interpolando sus propios comentarios entre las observaciones del alemán al hacerlo: “que ‘las conquistas del protestantismo eran raras, o por mejor dicho, nulas; que faltaban ministros instruidos y de influencia en el pueblo...’ en suma, que los clérigos concubinarios, únicos protestantes españoles que alcanzó a tratar, eran gente oscura e ignorantísima, que no había buscado en la reforma otra cosa que el modo de legalizar sus *alegrías*” (786). Concluye Menéndez Pelayo que “el protestantismo no es en España más que la religión de los curas que se casan, así como el islamismo es la religión de nuestros escapados de presidio en África” (791).³⁸ Notablemente, Bailón incorpora los atributos que el santanderino atribuye a los clérigos renegados.

En la obra de Menéndez Pelayo descubrimos también descripciones de ex clérigos que comparten muchos elementos con el ex clérigo de Galdós. Al considerar al cismático y republicano predicador Tristán Medina, nota que después de perder su

³⁸. Menéndez Pelayo cita dos textos en que Ramón Bon Rodríguez describe su abjuración del protestantismo y conversión sincera a la Iglesia Católica. Las obras, nota el santanderino, ponen de manifiesto “las rencillas, escándalos, divisiones, trabacuentas, pelamesas y monipodios de los pastores protestantes” (790).

licencia por su descripción de la belleza corporal de la Virgen María en un sermón, “fácilmente cayó en las redes de los protestantes, a quienes debió mujer y dinero” (793). Igual que Medina, el Bailón de Galdós cae preso en las redes de los protestantes. Y como Bailón, Medina les debe “mujer y dinero”. Los dos reciben dinero por su colaboración y los dos realizan sus deseos carnales: Medina, casándose con la hija mayor del misionero Greene; Bailón, haciendo algún “atrevimiento apostólico [...] con las neófitas” (Ferrer 31). Igual que Bailón, el protestante Medina de Menéndez Pelayo también es una persona cambiante que pierde la confianza de los protestantes y “con su *ordinaria versatilidad*, volvió a abjurar” [énfasis mío] (793).

En *Historia de los heterodoxos españoles*, Nicolás Alonso Marselau también hace “el baile” de los clérigos renegados y su vida alborotada anticipa el rumbo del amigo de Torquemada: “*riñó con los suyos*, negó varios dogmas, y *perdió la subvención*, se hizo ateo, descamisado y socialista, fue electo diputado provincial y comenzó a publicar un periódico terrorífico, *La Razón*, órgano de los clubes cantonales de Sevilla” [énfasis mío] (785).³⁹ Menéndez Pelayo recordando las publicaciones anticlericales de 1869, indica que “los socialistas comenzaron a levantar barricadas... en Málaga” (765). La figura de José Bailón corresponde a un renegado de Málaga que “se lanzó a las barricadas” con sus ideas “de democracia sentimental, a estilo de Jeremías”.

Después de sus observaciones del protestantismo del Sexenio, Menéndez Pelayo hace la siguiente conclusión:

³⁹. Menéndez Pelayo nota que después de que Marselau se fuera a Roma, se hizo trapense, anduvo con los carlistas y terminó en un convento de Burdeos (785).

A nada conducirá prolongar esta enfadadísima narración para decir de todas partes las mismas cosas. No hubo rincón de España adonde no llegase algún pastor protestante o algún expendedor de Biblias, sino que las ovejas no acudieron al reclamo. Lo que en España se llama protestantismo es una farsa harto pesada y dispendiosa para las sociedades evangélicas. Las hojas y los folletos y las Biblias se reparten como si se tirasen al mar, y suelen morir intactas y vírgenes en manos de los curiosos que las reciben. Si comienzan a leerlas, les enfadan y adormecen. Hasta el indiferentismo grosero, única religión de los españoles no católicos, opone y opondrá perpetuamente un muro de hielo a toda tentativa protestante, por muy locamente que en ella se derrame el dinero. El protestantismo no es en España más que la religión de los curas que se casan, así como el islamismo es la religión de nuestros escapados de presidio en África. (790-91)

Notablemente, en un artículo que escribe para *La Prensa* de Buenos Aires y que es publicado el 5 de mayo del 1885, Galdós describe la presencia protestante en su España en términos que corresponden marcadamente a las convicciones de Menéndez Pelayo y que distan mucho del protestante de *Rosalía*:

El protestantismo vino a España precedido de entusiastas propagandistas ingleses cargados de Biblias. La Sociedad Bíblica de Londres gasta anualmente considerables sumas en catequizarnos, todo sin resultado. Vienen por ahí multitud de clérigos de levita y patillas a

quienes llaman pastores, y van estableciéndose en capillas que fueron bodegas, y predicán en castellano chapurrado, y reparten limosnas, y leen biblias y tocan el órgano, pero les hacen muy poco caso, cuando no se ríen de ellos. Se creyó en un principio que serían maltratados, pero no: les apedrean simplemente con el desdén. *El pueblo español no es ni será nunca protestante. O católico o nada. Tengo la seguridad de que todos los pueblos por cuyas venas corre nuestra sangre han de hallarse en el propio caso. O católicos o nada.* Esos pobres anglicanos se desgañitan sin ganar conciencias a su rito, y entre las gentes sencillas que les oyen cunde una observación que parece una tontería y que quizás entraña un sentido profundo, a saber: que todos son lo mismo, y (diciéndolo con el debido respeto) los mismos perros con distintos collares. [énfasis mío] (153)

En el texto, Galdós resalta varias cualidades de los protestantes en España; son ingleses, “entusiastas propagandistas”, anglicanos y hablan mal el español. Como Menéndez Pelayo, observa que sufren el desdén de un pueblo español indiferente. Y como su amigo, Galdós ofrece un pronóstico sumamente pesimista del futuro desarrollo del protestantismo. El pueblo nunca será protestante —“o católico o nada”— igual que “todos los pueblos por cuyas venas corre nuestra sangre” (153). Pero además de afirmar el argumento esencialista del santanderino que atribuye el rechazo del protestantismo a la “sangre”, también halla la razón en la opinión del mismo pueblo: “Las gentes sencillas” rechazan el protestantismo porque no presenta

una verdadera alternativa a la religión dogmática que ya tienen. ¿Por qué cambiar una tradición religiosa arraigada por una nueva y extranjera si solo son “los mismos perros con distintos collares”? (153)⁴⁰

Seguramente existen motivos adicionales para desplazar al personaje protestante de su papel protagónico. Quizás pesa la crítica literaria y las opiniones expresadas por personas como Manuel de la Revilla. Al alabar *Doña Perfecta* y su denuncia de “la torpe superstición, el ciego fanatismo, la bárbara intolerancia y la odiosa hipocresía” en la *Revista contemporánea* (1876), el crítico distingue la obra de

⁴⁰. Se observa esta misma distinción en los escritos de Miguel de Unamuno que, antes de 1907, expresa una afinidad con el protestantismo liberal. Para él, los protestantes dogmáticos en España representan otro grupo, y no duda de expresar su antipatía por ellos:

Claro está que al hablar así del protestantismo no me refiero a ese protestantismo de secta y capilla abierta, con sus pastores a sueldo de cualquier sociedad más o menos bíblica. Los adherentes de este protestantismo suelen ser, entre nosotros, más fanáticos y más estrechos de criterio que los católicos. Acostumbran negar el dictado de cristianos a los que, como los unitarios, no admiten la divinidad de Jesucristo, y en punto a autenticidad de los libros sagrados, llegan a extremos verdaderamente ridículos. Están tan cerrados como los católicos, si es que no más, a las consecuencias obtenidas por la exégesis verdaderamente científica y por los trabajos bíblicos que han ilustrado nombres como Baur, Strauss, Harnack, Holtzmann, etc. (Ríos, 470-71; de *Obras completas*, III, 567-568)

Como nota Unamuno, estos protestantes proselitistas no son racionalistas ilustrados. Lastimosamente, según él, tampoco son liberales. Es interesante advertir que, al considerar el protestantismo en la América Latina, vuelva a expresar su desdén por el protestantismo dogmático:

Porque hasta ahora, casi todo el movimiento cristiano no católico en aquellos países es obra de asalariados de sociedades más o menos bíblicas y de asalariados que muchas veces no conocen bien la lengua ni el espíritu del país en que pretenden evangelizar, y otras veces llevan una estrechez dogmática y un fanatismo mucho peores que aquellos otros aun tratan de combatir. Se revuelven, verbigracia, contra los que llaman supersticiones romanistas, y pretenden hacer creer lo de la divina inspiración literal de las Escrituras y la autenticidad de las profecías del libro de Daniel. Y así no puede lograrse, ni para los indios ni para los criollos, lo que el gran Benito Juárez deseaba para aquellos. Allí, como aquí, hace falta una Reforma, pero indígena, brotada de dentro, no traducida. (Ríos, 471; de *Obras completas*, III, 907-10)

Galdós de otras obras —*La novela de Luis y Minuta de un testamento*— que subordinan el fin estético a sus ideales religiosos y políticos. Irónicamente, las críticas que hacen de éstas bien pudieran aplicarse a *Rosalía*. De *La novela de Luis*, Revilla escribe que “nos figura adivinar bajo el disfraz racionalista cierto protestantismo... que nos parece producto de difícil importación en nuestra España, cuyos hijos sólo aciertan a vivir (y con razón), si son filósofos, en la anchurosa esfera del pensamiento libre; si son creyentes, a la sombra de ese grandioso edificio que se llama la iglesia católica” (4). De *Minuta de un testamento*, el crítico literario observa aficiones al “llamado protestantismo liberal o racionalismo cristiano” y concluye que “es una combinación de la filosofía krausista con el cristianismo unitario o liberal, que representan Channing, Parker, Réville, Laboulaye, Coquerel y otros diferentes pensadores: cristianismo sin dogmas ni misterios, sin Cristo y sin Iglesia, que es en el fondo un deísmo sentimental, tan inconsecuente como poco atractivo y que no satisface a creyentes ni a librepensadores (al menos en España)” (5). Agrega que la doctrina del libro “difícilmente será el ideal ni la regla de conducta de nuestro pueblo, a cuyas condiciones buenas y malas no cuadran semejantes cosas, sobre todo ese protestantismo unitario que nunca logrará reemplazar entre nosotros a la religión católica, porque la religión es para nosotros, ante todo, algo grande y bello y artístico, y nada de eso se halla en esa secta de racionalistas vergonzantes que se disfrazan con el nombre de cristianos” (6). Se puede imaginar que críticas de esta índole, publicadas antes de terminar Galdós de escribir *Gloria*, también pueden incidir en la

desaparición de un personaje de la talla de Horacio Reynolds, protestante liberal con claras afinidades al racionalismo unitario.

El protestantismo: Una nueva valoración

En *Fortunata y Jacinta* y en *Torquemada en la hoguera*, Galdós ofrece una valoración del protestantismo que es muy distinta de la que se observa en *Rosalía*. Son personajes secundarios que el narrador trata con diferentes niveles de respeto. En *Fortunata y Jacinta*, los protestantes son personas decentes, demuestran caridad a Mauricia y defienden sus derechos constitucionales; a la vez, son extranjeros que se distinguen por su frugalidad y modo de vestir. Para el narrador, hay cierto nivel de indiferencia.

Con los protestantes misioneros de *Torquemada en la hoguera*, se observa una velada desvaloración de ellos. Son ingenuos (si no hipócritas), empleando a Bailón a pesar de su falta de vocación genuina. Al confrontar a su colaborador por su indiscreción con mujeres en la iglesia, manifiestan cierta cobardía, huyendo a gritos ante las amenazas de Bailón. Se insinúa que esta pareja tampoco se desenvuelve en la comunidad, acentuando que Malvina habla un mal español.

Con la figura jocosa de Bailón, se presenta por primera vez el retrato de un converso al protestantismo. El ex clérigo, quien reúne muchas características que atribuyen apologistas católicos a los curas renegados, es una persona cambiante e inestable. Propenso a ser abatido por diferentes corrientes, se convierte durante una época de anticlericalismo y participación política. Los protestantes se aprovechan de

él y lo reclutan para colaborar en las nuevas iglesias. Él consiente por motivos mezquinos y pronto demuestra que su conversión no responde a motivos teológicos ni a una renovación espiritual. En *Bailón*, el narrador ofrece un personaje entretenido pero que no es digno de alabar ni imitar. Yolanda Arencibia, considerando la figura de José Bailón, observa un “tono desdeñoso, irrespetuoso o de clara burla” por parte del narrador (133). ¿Simboliza el personaje para Galdós la naturaleza del protestantismo actual y su falta de implantación en España?

En los dos textos, el novelista revela cierto grado de conocimiento del protestantismo del Sexenio. A la vez, repite algunos estereotipos: que el protestantismo es un movimiento extranjero inglés y que los pocos españoles que se adhieren al movimiento lo hacen por motivos mezquinos. Una revisión del protestantismo madrileño revela una realidad más compleja. Como ya vimos, el protestantismo madrileño del Sexenio sí tiene una marcada influencia extranjera. William Gulick, por ejemplo, reporta que en 1874 el sesenta por ciento de los obreros de las iglesias protestantes —pastores y evangelistas— son extranjeros (366). A pesar de las asociaciones con Inglaterra y con el anglicanismo, es notable que los misioneros representan diversos países y confesiones. Según el informe de Gulick los misioneros representan 16 grupos distintos y varios países: los Estados Unidos, Francia, Suiza, Alemania, Inglaterra, Escocia, Irlanda y Holanda (366).

De los misioneros protestantes en Madrid, el grupo más numeroso es el que corresponde a las Asambleas de Hermanos, aunque después de 1875 su foco se traslada a Galicia. Por haber nacido en Plymouth, Inglaterra en 1820, este

movimiento —con un laicismo, biblicismo y celo evangelístico marcado— cuenta con misioneros ingleses. Al contrario de los misioneros socialmente enajenados de las novelas de Galdós, hay varios ejemplos de misioneros compenetrados del contexto sociocultural. Por ejemplo, el bautista William Knapp es un reconocido hispanista que domina el español y escribe una gramática de esta lengua y varias obras de literatura española.⁴¹ En 1876, vuelve a los Estados Unidos donde tiene una carrera académica productiva en Yale y la Universidad de Chicago. Por un breve periodo, cuenta entre los miembros de su congregación al poeta gallego Manuel Curros Enríquez (Ríos 2001).

Otra figura que contrasta con las parejas de misioneros ingleses de la novela es Federico Fliedner, luterano alemán que llega a Madrid en 1870 para apoyar la naciente iglesia protestante. Hasta su muerte en Madrid en 1901, apoya la Iglesia Evangélica Española y la iglesia de la calle Calatrava, y establece varias instituciones duraderas: la Librería Nacional y Extranjera (1873), un orfanato (1875), una escuela (1872), una clínica (1879) y el Colegio El Porvenir. Completa sus estudios superiores en la Universidad Central y participa activamente en el Ateneo de Madrid. Además, participa en el movimiento abolicionista y lucha al lado de la feminista Concepción Arenal y Emilio Castelar para combatir la prostitución y promover la reforma penitenciaria. En un artículo titulado “¡Prisión preventiva!”, Arenal incluye la siguiente descripción del protestante después de describir un encarcelamiento injusto que sufre:

⁴¹. Knapp, por ejemplo, publica las *Obras poéticas de don Diego Hurtado de Mendoza* en Madrid en 1877.

Para completar esta relación, debemos añadir que D. Federico Fliedner, con cuya amistad nos honramos, es una de las personas mejores que hemos conocido. Fe ardiente, esperanza a prueba de desengaños, caridad verdadera que no se cansa, ni piensa mal, ni busca lucro, ni se mueve a ira; carácter dulce, palabra reposada, fisonomía mímica, aspecto apacible y en que se refleja la sinceridad de su alma y la pureza de su vida. (459-60)

Agrega Arenal que la esposa de Fliedner es “una santa mujer que cuida a nuestros pobres, que por asistirlos adquiere sus enfermedades contagiosas” (460). Al considerar si hablarán mal del país por las malas experiencias sufridas, concluye que no: “¡Ah! No dirán nada, nada que pueda menoscabar nuestro buen nombre, seguros estamos de ello: citarán los hechos que nos honran, callarán los que nos afrentan; pronunciarán los nombres de los buenos, guardarán silencio respecto a los malos: así son ellos” (460). Al presentar la pareja inglesa de Horacio y Malvina, Galdós ignora la presencia de protestantes de esta factura.

A pesar de la naturaleza extranjera del liderazgo protestante, también hay destacados líderes españoles en las iglesias protestantes durante el Sexenio y la Restauración. En 1874, Gulick identifica 18 pastores y 14 evangelistas “nativos” a nivel nacional —40% del total— y 50 maestros en las escuelas protestantes (366). Abundan ejemplos de conversiones auténticas y duraderas. Por ejemplo, Cipriano Tornos, profesor y predicador en la capilla real, se convierte al protestantismo en 1873 y hasta su muerte en 1918 trabaja de pastor de la iglesia en Leganitos junto con

el presbiteriano escocés John Jameson. Otro líder es el ex escapulario Juan Bautista Cabera, primer obispo de la Iglesia Española Reformada Episcopal y líder protestante desde su conversión en 1863 hasta su muerte en 1916. Autor, compositor, y hábil orador con talentos administrativos y artísticos, se traslada a Madrid en 1873 para pastorear la Iglesia del Redentor en la calle Madera Baja después de la muerte de Antonio Carrasco. Cabera critica el sectarismo del joven movimiento protestante y aboga por la formación de una sola iglesia reformada y española. Al fundar la Iglesia Española Reformada Episcopal en 1880, adopta el rito mozárabe con modificaciones anglicanas para recuperar lo español frente a los percibidos “defectos” romanos. ¿Por qué no incluir un personaje de la talla de estos protestantes españoles?

Los protestantes literarios de Galdós no hacen eco en estos protestantes de “carne y hueso” que residen y ejercen su ministerio en el ambiente capitalino. Aunque Bailón y las dos parejas de Horacio y Malvina en *Fortunata y Jacinta* y en *Torquemada en la hoguera* son personajes creíbles y “realistas”, tan sólo contribuyen a pintar un cuadro parcial de los “otros” protestantes de la época.

V. El “otro” protestante en *La Tribuna* (1882) y *La prueba* (1890) de Emilia Pardo Bazán

En su extenso libro, *Emilia Pardo Bazán como novelista*, la francesa Nelly Clemessy observa que la escritora gallega repetidamente trata aspectos de la crisis religiosa en sus obras, incluyendo la falsa piedad de la burguesía, la falta de influencia del clero, la superstición de las creencias populares, la fe vacilante y las dudas que llevan al ateísmo. Pero al contrario de muchos escritores anticlericales, Pardo Bazán defiende la religión nacional, opinando que “no es el catolicismo lo que estropeó el carácter español, sino los españoles los que deformaron el catolicismo con sus exageraciones” (555). Practicado con autenticidad en su pureza originaria, sin extremismo ni fanatismo, el catolicismo sería una fuente de regeneración para el país.

Clemessy también observa que Pardo Bazán guarda una clara antipatía hacia el protestantismo, citando un discurso que la novelista da en París en 1899:

Me estremezco al pensar lo que en España hubiese pasado, si fuésemos protestantes a la manera que somos católicos. Aunque la Inquisición ahogó en España los gérmenes de la propaganda reformista, poseemos en nuestra historia ejemplares de reformadores, cien veces más ardientes, más implacables, más cerradamente fanáticos que los inquisidores mismos. El catolicismo, con sus dogmas tan humanos, con su misticismo artístico y tierno, con su alto sentido cosmopolita, pudo al contrario dulcificarnos, suavizar nuestro carácter. No fue el

catolicismo que nos echó a perder; fuimos nosotros quienes lo desquiciamos. (555)¹

Para Pardo Bazán el protestantismo es incapaz de “dulcificar” y “suavizar” el carácter español.

Una opinión intolerante del protestantismo, según Clemessy, se lee en su narrativa: “Cada vez que tuvo ocasión de ello, introdujo en sus novelas episodios que daban pruebas de su intolerancia: la escena de los pastores ingleses expulsados por las cigarreras en *La Tribuna* o, en *Una Cristiana–La Prueba*, las páginas relativas a aquel otro pastor y su familia en que ridiculizaba sus prácticas religiosas y su proselitismo” (557).

En su tesis doctoral, *Objectivity and Change in Pardo Bazán's Treatment of Priests, Agnostics, Protestants and Jews*, Edward McLean ofrece una evaluación parecida, concluyendo que el tratamiento de protestantes y judíos en las novelas de Pardo Bazán difiere significativamente del tratamiento de sacerdotes y agnósticos.² Según él, la escritora “has endowed [Protestants] with despicable traits [...] while tolerant of degenerate priests, kind to agnostics, and receptive to new ideas, she is absolutely adamant in her refusal to recognize any good in Protestants” (259). Al comparar el tratamiento de agnósticos con el de protestantes, agrega:

¹. La traducción española se titula “La España de ayer y la de hoy” (Madrid: Avrial, 1899).

². McLean examina los protestantes que aparecen en *La Tribuna*, *La prueba* y *La sirena negra*. Ignora otras referencias a protestantes que se encuentran en ensayos como *La cuestión palpitante* y cuentos como “Transitorio” y “La edad de oro”.

As has been pointed out in a previous chapter, she dealt kindly with those who substituted faith in science and progress for religion. Her agnostics were of a superior calibre—doctors, students, artists, and people with philosophical minds—whereas the Protestants appeared both ridiculous and stupid. When we contrasted the physical appearance of the two groups we noted a decided difference; a difference which enhanced the agnostics while divesting the Protestants of all their dignity. The agnostics were deserving of, and had, our admiration, while the Protestants struck us as meriting neither admiration nor respect. The three missionaries appeared stupid, clumsy and unethical; Mrs. Baldwin, though genteel, impressed us as being artificial and inane; Miss Annie, with her premeditated scheming, appeared cheap and petty. (259)

Agrega McLean que “obviously nothing arouses her Catholic zeal more than evangelicals” (259).

En su libro *Emilia Pardo Bazán*, Walter Pattison nota que a pesar de ser feminista, de abrazar muchos elementos del naturalismo francés y de disfrutar la ciencia, la escritora gallega es una católica devota, se identifica con la aristocracia y cuestiona el sistema constitucional y el gobierno representativo. Según Pattison, “she would welcome a powerful monarch, a powerful Church, and far less government by popular representation” (4). En el prefacio a su libro *Poetas épicos cristianos*, Pardo

Bazán habla de su fe, notando algunas características constantes y la vez cierta maduración:

I was then [1878] what is usually understood by neo-Catholic, and, perhaps for the very fact that I felt like giving up this belief and nevertheless thought I had the duty of retaining it, the scruples of my conscience caused me to exaggerate, to adopt the extreme position of neo-Catholicism. I could scarcely maintain today certain simplistic but radical ideas, opposed to what I presently feel and believe.

Nonetheless, the differences are more of degree than of substance: there is no contradiction but rather a broadening of the point of view, a wider horizon, a calmer evaluation, more impartiality in recognizing beauty and an understanding and tolerant spirit, which I consider to be the sweet consequence of Christianity itself, the essential factor in modern societies. (Pattison 5)

Según Pattison, la tolerancia de la que habla Pardo Bazán no se extiende a otros credos: “As a modern woman the Countess should of course be tolerant of other faiths, but such is not the case, even though she believes it to be so. Protestantism is ridiculed in two of her novels [...] The Hebrews of the Old Testament are viewed with approval, but those of modern times are ‘deicides’ [...] ‘Jews’ are ugly, odious, and rapacious” (5).

En lo literario, Pardo Bazán propone desarrollar un realismo que trasciende los extremos del naturalismo y del idealismo, reconciliando elementos de uno y otro.

En *La cuestión palpitante* (1883), colección de artículos publicados en *La Época* en 1882 y 1883, Pardo Bazán critica los defectos en el naturalismo determinista de Zola, proponiendo el realismo como alternativa:

Si es *real* cuanto tiene existencia verdadera y efectiva, el *realismo* en el arte nos ofrece una teoría más ancha, completa y perfecta que el *naturalismo*. Comprende y abarca lo natural y lo espiritual, el cuerpo y el alma, y concilia y reduce á unidad la oposición del naturalismo y del idealismo racional. En el realismo cabe todo menos las exageraciones y desvaríos de dos escuelas extremas y por precisa consecuencia exclusivistas. (21-22)

El texto, que aboga por una *via media* entre estilos literarios diferentes, también incluye un ensayo sobre la literatura inglesa en que la gallega no esconde su antipatía hacia la novela británica. Según ella, es “una literatura hija legítima del protestantismo y adecuada a las costumbres meticulosas, mojigatas, reservadas y egoístas que en la antigua Isla de los Santos aclimató el triste puritanismo unido al instinto mercantil de raza” (1891, 243-44). Para Pardo Bazán, la novela inglesa está viciada de “tendencias utilitarias” y “docentes” que ella atribuye a la Reforma:

¡La Reforma! Donde quiera que prevaleció su espíritu, fue elemento de inferioridad literaria; y bien sabe Dios que no lo digo por encomiar el Catolicismo, cuya excelencia no pende de estas cuestiones estéticas, sino por dar a entender que la novela inglesa se resiente de su origen. De cuantos géneros se cultivaron en Inglaterra desde Enrique VIII acá,

la novela es donde más se infiltró el protestantismo: por eso los ingleses no produjeron un Quijote, es decir, una epopeya de la vida real que pueda ser comprendida por la humanidad entera (244).

Notablemente, la feminista gallega guarda su crítica más feroz para “la hueste de novelistas-hembras” que dan un “especial sabor pedagógico y ético” a la novela decimonónica en Inglaterra. Agrega:

A consecuencia de este predominio de la mujer, la novela inglesa propende a enseñar y predicar, más bien que a realizar la belleza. Apenas la hija del clergyman ase la péñola, se encuentra a la altura de su padre, y, ¡oh inefable placer!, ya puede ir y doctrinar a las gentes; no sólo posee una cátedra y un púlpito, sino que dispone de medios materiales para la propaganda de la fe. Escribe Carlota Yonge *El heredero de Radcliffe*; véndese bien la edición, y con el producto compra la autora un navío y se lo regala a un obispo misionero. Así es que en las modernas novelistas inglesas llegó a extinguirse casi del todo aquel noble orgullo literario que aspira a la gloria ganada por medio de la concentración del talento y del esfuerzo constante hacia la perfección suma [...] (247)³

³. Repite la misma idea unas páginas después: “la multitud de honradas misses hijas de clergyman, en vez de ponerse a institutrices, se ponen a novelistas, y de su prolífica pluma brotan tomos de incoloro estilo, de incidentes enredados como los cabos de una madeja. De aquí la creciente inferioridad, el descenso del género” (252).

Según Pardo Bazán, las novelas inglesas “son los sermones de la época actual” (249). Hay, en su opinión, “por muy realistas que sean, propósito moral y docente, empeño de corregir y convertir, afán de salvar al lector [...] no del aburrimiento, sino del infierno [...] y les roba aquella serena objetividad necesaria para hacer una obra maestra de observación impersonal” (251).⁴ ¿Evitará la novelista gallega en su obra lo que critica en las obras de escritoras inglesas?

Para Pardo Bazán, la novela española también demuestra una tendencia docente, y en el mismo ensayo ofrece el ejemplo de las llamadas novelas de tesis de Galdós en que se observa una “estética idealista”:

...lo que me parecía el lado flaco de su extraordinario talento, era la tendencia docente [...] que cada vez se iba acentuando más [...] hasta declararse explícitamente en la segunda serie, hizo explosión, digámoslo así, en *Doña Perfecta*, en *Gloria*, en *La familia de León Roch*, novelas trascendentalísimas, de tesis y hasta simbólicas. (273)

En su opinión, a partir de los *Desheredados* Galdós “ha adoptado el método de la novela moderna y ahondado más y más en el corazón humano, y roto de una vez con lo pintoresco y con los personajes representativos para abrazarse a la tierra que pisamos” (269). Sale el canario de “ese callejón sin salida” y deja el “yugo de ideas preconcebidas”, reconociendo que “la novela hoy, más que enseñar o condenar estos o aquellos ideales políticos, ha de tomar nota de la verdad ambiente y realizar con

⁴. Agrega que la novela inglesa tiene “tan fuertemente impresa la marca de otra religión, de otro clima, de otra sociedad”, que parece “exótica” a “nosotros, los latinos”.

libertad y desembarazo la hermosura” (273). Concluye Pardo Bazán que “los desposorios con el realismo” que tiene Galdós “le preservan de la tentación de hacerse en sus novelas paladín del libre pensamiento y del sistema constitucional [...]” (273). En el caso de la novela española, no atribuye las tendencias docentes al catolicismo ni a esfuerzos proselitistas.

A la luz de las críticas de las novelas inglesas, resulta no poco irónica la valoración que en su mismo ensayo hace Pardo Bazán de Fernán Caballero. Según ella, la “simpática y tierna autora”, a pesar de “sus digresiones y reflexiones y su idílico optimismo”, posee una “gracia” y un “encanto especial” y toma “apuntes de las costumbres que veía” (257). Concluye que la inspiración de Caballero es “más real, más sincera y sencilla” que la de otros escritores contemporáneos (258). Es notable que no critique el afán docente, el empeño de corrección moral y la propaganda religiosa que permean las novelas y relaciones de Caballero y cuya existencia innegable convierte a la misma autora en blanco de crítica de muchos, incluyendo al mismo Galdós. En “Observaciones sobre la novela contemporánea”, el canario escribe que “nada hay más pobre que su criterio [de Caballero], ni más triste que su filosofía bonachona, afectada de una mojigatería lamentable” (111). El hecho de no emplear la misma medida para evaluar la estética de las obras de Caballero sugiere que la crítica de la novela inglesa no obedece a la objetividad que tanto elogia Pardo Bazán, y que cuestiones religiosas pesan en las valoraciones tan dispares. Como se verá, la novelista gallega no puede evitar introducir mensajes en sus

novelas, aunque lo hace implícitamente y por medio de observaciones aparentemente impersonales y objetivas.

La Tribuna: El protestantismo y las obreras gallegas

En 1882, Pardo Bazán publica *La Tribuna*, novela que narra la historia de Amparo, la bella hija de una ex cigarrera y de un barquillero, que pasa su niñez ayudándole a su padre y recorriendo las calles de Marineda, la ciudad gallega que corresponde a la “geografía moral” de La Coruña. Después de la muerte de su padre, Amparo encuentra trabajo en la fábrica de cigarros donde antes laboraba su madre. Lectora ávida, se contagia de ideas republicanas después de la Revolución de 1868 y, dotada de dones de oradora, llega a ser la propagandista de la república federal entre las cigarreras y en la ciudad de Marineda, dando discursos en la fábrica y participando en reuniones políticas. La joven, ilusionada con ideas igualitarias y atraída a la vida de la burguesía, se enamora de un joven oficial militar, Baltasar Sobrado. Aprovechando el idealismo y la ingenuidad de Amparo, el joven burgués la seduce con una falsa promesa de matrimonio y la deja embarazada. Sobrado se va a Madrid con su novia burguesa, sin ninguna intención de casarse con Amparo ni de reconocer a su hijo. La decepcionada y adolorida víctima amenaza con vengar el engaño, pero está reducida al llanto desconsolado por contacto con su hijo recién nacido. La novela termina con el anuncio, ya hueco para Amparo, del triunfo de la República Federal clamado en la calle por sus compañeras de la fábrica. La victoria que tanto pregonaba “La Tribuna”

no cambia el curso de la vida de la obrera, y la amargura que sufre la propagandista anticipa simbólicamente el fracaso del nuevo gobierno.

En el prólogo de la primera edición de la novela, escrito en 1882, Pardo Bazán admite que tuvo dificultades en lograr lo que tanto elogia en *La cuestión palpitante*: “aquella serena objetividad necesaria para hacer una obra maestra de observación impersonal” (251). Quizás anticipando la crítica de lectores, asegura que no quiso “hacer sátira política” en la novela, notando que —dice— “casi a pesar mío, entra un propósito que puede llamarse docente” (58). Negando su propia voluntad en introducir el elemento didáctico, manifiesta que éste “nació del espectáculo mismo de las cosas” y que “vino a mí sin ser llamado, por su propio impulso” (58). Reconociendo la introducción de cierta moralidad, la escritora asegura que “al artista que sólo aspiraba a retratar el aspecto pintoresco y característico de una capa social se le presentó, por añadidura, la moraleja, y sería tan sistemático rechazarla como haberla buscado” (58). ¿En qué consiste la sátira política, el elemento didáctico, la moraleja que reconoce?

Irónicamente, Pardo Bazán, quien en *La cuestión palpitante* critica el “enseñar o condenar estos o aquellos ideales políticos” (251) y el uso de la novela como púlpito para la propaganda de la fe, parece caer en una trampa parecida, aunque velada por una supuesta objetividad impersonal. En el prólogo de *La Tribuna*, escribe:

Porque no necesité agrupar sucesos, ni de violentar sus consecuencias, ni desviarme de la realidad concreta y positiva para tropezar con

pruebas de que es absurdo el que un pueblo cifre sus esperanzas de redención y ventura en formas de gobierno que desconoce, y a las cuales por lo mismo atribuye prodigiosas virtudes y maravillosos efectos. Como la raza latina practica mucho este género de culto fetichista e idolátrico, opino que, si escritores de más talento que yo lo combatesen, presentarían señalado servicio a la patria. (58)

La autora revela un claro juicio subjetivo: “es absurdo el que un pueblo cifre sus esperanzas de redención y ventura en formas de gobierno que desconoce”. A pesar de su aparente poética objetiva, esta opinión emerge en el texto en las acciones, actitudes y opiniones de los personajes, tanto como en las descripciones y comentarios de la narradora; a la vez, esta voz está sustentada por la de la propia autora. Y como veremos adelante, una opinión paralela se encuentra latente en el texto: es absurdo que el pueblo cifre sus esperanzas de redención y ventura en *formas religiosas* que desconoce.

La novela critica las ilusiones políticas que nacen después de la Revolución Gloriosa, e introduce opiniones y valoraciones del Sexenio Liberal. Por ejemplo, en el capítulo IX, “La Gloriosa”, la narradora describe el Sexenio como “un suceso que entretuvo a la nación siete años cabales, y aún la está entreteniéndole de rechazo y en sus consecuencias” (104). En esta “desecha borrasca de ideas políticas que se alzó de pronto”, observa que España se quedó “al pronto sin saber lo que le pasaba y como quien ve visiones” (104). Esta ignorancia, convertida en sueños idealistas, es simbolizada en la vida del protagonista. El entusiasmo político que siente después de

la Revolución se construye sobre promesas que no entiende y anhelos optimistas sin fundamento. Amparo, quien tiene una “fe virgen” e “inquebrantable” en los ideales republicanos y en los periódicos que los difunden, simboliza claramente la ingenuidad de la Revolución. La descripción de la representante de las obreras —“impresionable, combustible, móvil y superficial” — introduce una valoración simbólica del movimiento para instalar el republicanismismo federal (105). Se contagia de promesas e ideales que impresionan más por la retórica que por el contenido. Y el desengaño personal que experimenta la cigarrera frente al abandono de Sobrado anticipa el fracaso de la anhelada nueva república y el desengaño que produce. El abandono de su amante y el nacimiento de su niño ponen fin al idealismo de Amparo. Las promesas de la República, predicadas por Castelar e impresas en los periódicos republicanos, son huecas para la cigarrera. La República, igual que Amparo, demuestra no ser “una moza sana y fornida” (132).⁵

En *Novelistas españoles modernos*, José Balseiro observa que a pesar de sus críticas repetidas del simbolismo docente, Pardo Bazán da “una de las ‘enseñanzas indirectas’ que favorecía” en la decepción personal y política de Amparo (272). Aunque argumenta que “jamás vemos [a la novelista] tomar partido, ni forzar la balanza de acuerdo con sus inclinaciones, ni, mucho menos, predicar en pro de un criterio y en contra de otro”, observa que hay que reconocer que sus “simpatías no están con la Revolución —de cuyas promesas y paladines locales se burla muy veladamente, sin satirizarlos, con indirecto y artístico buen tono” (272).

⁵. En la fábrica, la república era “una moza sana y fornida”, la monarquía “una vieja carrancuda, arrugada como una pasa, con nariz de pico de loro” (132).

En una novela que crítica el Sexenio Liberal y el proyecto republicano, no es sorprendente que se trate otro tema político candente de la época: la libertad religiosa. ¿Será casual que aparezcan personajes protestantes en el texto? En su trato, ¿logra la novelista la verosimilitud artística que ostenta en el prólogo?

El “pueblo nuestro” y el otro protestante

En la novela, Pardo Bazán dedica dos de las 38 capítulos al tema del protestantismo y la libertad religiosa. En el capítulo veinticuatro, titulado “El conflicto religioso”, una cigarrera —la Píntiga—, se convierte al protestantismo. En el siguiente capítulo titulado “Primera hazaña de La Tribuna”, Amparo es protagonista en una confrontación con dos protestantes que interrumpen una fiesta al aire libre para distribuir Biblias y otros textos religiosos. En las dos escenas, se pone en tela de duda la aparente “objetividad” de la novelística de Pardo Bazán. Después de describir los textos, se explorará la relación que se establece con el “otro” protestante. Utilizando los términos de Todorov, nos hacemos aquí las siguientes preguntas: ¿qué valor se da al protestante? ¿Qué acercamiento propone? ¿Qué conocimiento del movimiento exhibe el texto? ¿Qué función tiene en el texto?

El primer capítulo, “El conflicto religioso”, narra la reacción de las cigarreras a la conversión al protestantismo de una de sus colegas, la Píntiga. Se inicia el relato con una larga descripción del fervor religioso de las cigarreras. Al saber de la votación de las Cortes Constituyentes a favor de la monarquía, al parecer todas ellas se ponen furiosas por la derrota de la república federal. Al describir su reacción

indignada, la narradora le informa al lector que “dos cosas sobre todo alteraban la bilis de las cigarreras: el incremento del partido carlista y los ataques a la Virgen y a los Santos” (180). Observa que, con pocas excepciones, las de la fábrica se “manifestaban acordes y unánimes en achaques de devoción” a pesar de la acusación de las campesinas que las obreras urbanas suelen “echar contra Dios” (180). La narradora describe la “muchacha y fervorosa piedad” que existe en la “más o menos ilustrada” devoción de la fábrica. Celebran novenas, rezan mientras trabajan, hacen colectas para diversas actividades religiosas y tienen altares de “pésimo gusto dórico” en cada taller donde hacen devoción a la Virgen del Amparo, la protectora de la fábrica; a Nuestra Señora de la Guarida, patrona de los navegantes; a Nuestra Señora de la Merced; a San Antón; y al Niño-Dios. Nota la narradora un hecho “curioso”: “a medida que la revolución se desencadenaba y el republicanismo de la fábrica crecía, tomaban incremento también las prácticas religiosas (180). Subraya así la descripción el catolicismo de las obreras.

Tal descripción problematiza una opinión común de la época —y expresada anteriormente por Fernán Caballero— que asocia el catolicismo fervoroso con los partidarios de la monarquía y la irreligiosidad con ideas liberales y los republicanos. Curiosamente, Pattison señala que el padre de Pardo Bazán participa en las Cortes Constituyentes en 1869. No vota por Amadeo y la monarquía, pero tampoco acepta la República a pesar de ser “more or less a republican, but republican of the group that stood for law and order and very Catholic” (26). Recibe un título pontificio por su defensa del catolicismo como la religión del estado durante los debates en las Cortes

constituyentes (22). Igual que las cigarreras, ser republicano no quiere decir renegar de la fe católica.⁶

Añade la narradora una descripción de la tolerancia religiosa de las obreras. Notando la existencia de “media docena de espíritus fuertes, capaces de blasfemar y de hablar sin recato de cosas religiosas” en la fábrica, observa que sólo se le permite hablar mal de los curas, criticando su inmoralidad, su codicia y su participación política. Reconociendo la voluntad de la mayoría, las librepensadoras “no osaban soltar la lengua” para hablar de “cuestiones más transcendentales y profundas”, sabiendo que los demás les caerían encima (181). Sólo se permite el anticlericalismo. Como se verá, la presencia de una protestante en la fábrica no da lugar a un trato igualitario. Toleran a los librepensadores, pero no a una protestante.

Después de la descripción de la religiosidad de las cigarreras, se introduce una conversación en la que varias obreras hablan de los acontecimientos de las Cortes Constituyentes. Una mujer mayor, escandalizada, comenta que un diputado de Cataluña dice que “ya no había Dios, y que la Virgen era esto y lo otro” (181). Con la descripción anterior, no sorprende la reacción intolerante y horrorizada de las compañeras con respecto al diputado sacrílego:

—¿Y no le mataron allí mismo? ¡Pícaro, infame!

— ¡Mal hablado, lengua de escorpión! ¡No habrá Dios para él, no; que él no lo tendrá!

⁶. Pattison comenta que don José Pardo Bazán participa en las Cortes de 1854 como Carlista y progresivo en las Constituyentes de 1869. Después de volver del exilio en Francia, expresa nuevamente ideas conservadoras.

—No, pues otro aún dijo otros horrores de barbaridá, que ya no me acuerdan.

—¡Empecatado! Pimiento picante le debían echar en la boca! (181-82)

La respuesta indignada de las cigarreras revela la religiosidad católica arraigada y su pasión por el tema de la Virgen María.

Después de presentar las blasfemias que se manifiestan en los debates sobre la libertad religiosa en las Cortes Constituyentes, llegan a hablar del protestantismo. Una cigarrera ofrece noticia de “una cosa que mete miedo”: gente de “esas capitales” están asustados “porque se ha descubierto una compañía que roba niños” (182). Al preguntar una compañera si es para “degollarlos”, la informante responde que los secuestradores son “los protestantes” y que lo hacen con el fin de “llevarlos a educar allá a su modo en tierra de ingleses” (182).

Después de tal comentario, se refiere a una noticia candente: La Píntiga, una colega de la fábrica, se hizo protestante. En el siguiente diálogo entre *la Guardiania* y su compañera de mesa en la fábrica, se introduce el conflicto:

—¿Tú no sabes, Guardia? La Píntiga se metió protestanta.

—Y eso ¿qué es?

—Una religión de allá de los *inglis manglis*.

—No sé por qué se consienten por acá esas religiones. Maldito sea quien trae por acá semejante demoniuras. Y la bribona de la Píntiga, mire usted. Nunca me gustó su cara de intiricia...

—Le dieron cuartos, mujer, le dieron cuartos; sí que tú piensas...!

—A mí... ¡más y que me diesen mil pesos duros en oro! Yo soy una pobre, repobre, que sólo para tener bien vestidos a mis pequeños me venían... ¡juy!

—¡Condenar el alma por mil pesos! Yo tampoco, chicas—intervenia la maestra.

—Saque allá, maestra, saque allá... Comerá uno borona toda la vida, gracias a Dios que la da, pero no andará en trapisondas.

—Y diga... ¿qué le hacen hacer los protestantes a la Píntiga? ¿Mil indecencias?

—Le mandan que vaya todas las tardes a una cuadra, que dice que pusieron allí la capilla de ellos..., y le hacen que cante unas cosas en una lengua, que... no las entiende.

—Serán palabrotas y pecados. Y ellos, ¿quiénes son?

—Unos clérigos que se casan...

—¡En el nombre del Padre! ¿Pero se casan... como nosotros?

—Como yo me casé..., vamos al caso, delante de la gente..., y llevan los chiquillos de la mano, con la desvergüenza del mundo.

—¡Anda, salero! ¿Y el arcebispo no los mete en la cárcel?

—¡Si ellos son contra el arcebispo, y contra los canónigos, y contra el Papa de Roma de acá! ¡Y contra Dios, y los santos, y la Virgen de la Guardia!

—Pero esa lavada de esa Pintiga... ¡malos perros la coman! No, pues como se arrime de esta banda, ¡yo le diré cuántas son cinco!

—¡Y yo!

—¡Y yo! (182-183)

Varios elementos se destacan del diálogo entre las dos cigarreras. Primero, existe una ignorancia del protestantismo entre las cigarreras. Algunas no saben qué significa el término. Para otros, es una religión que fomenta actos inmorales, secuestrando a niños para educarlos en tierra ajena. Sin saber mucho de la religión, suponen lo peor: en los cultos, los feligreses hacen “mil indecencias” y canten “palabrotas” a instancia de los líderes. Segundo, se asocia el protestantismo con la nacionalidad inglesa. No es una religión de los alemanes ni de los estadounidenses sino de los “*inglis manglis*”. Tercero, se critica a los conversos al protestantismo. Empleando un argumento *ad hómitem*, las cigarreras unánimemente expresan la convicción de que su colega se convierte por razones pecuniarias. Empleando términos negativos, indican que es “bribona”, tiene una “cara de intiricia” y “anda en trapisondas”. Según ellas, sus acciones llevarán a la condenación de su alma, y distanciándose de la Judas, todas afirman que nunca cometerían tal traición. Cuarto, rechazan el matrimonio de los clérigos protestantes, expresando repugnancia ante tal práctica. Quinto, expresan oposición a la libertad religiosa, maldiciendo a los que traen “por acá semejantes demoniuras” y cuestionando la decisión de permitir “por acá estas religiones” (182). Les asombra la pasividad de las autoridades eclesiásticas y no entienden por qué no encarcelan a los protestantes. Para ellas, los clérigos protestantes se oponen a

elementos fundamentales del catolicismo: están contra el arzobispo, contra los canónigos, contra el Papa, contra Dios, contra los Santos y contra la Virgen de la Guardia. Finalmente, las mujeres expresan su hostilidad hacia el protestantismo, maldiciendo a la conversa y amenazándola.

Como resultado de la conversación, crece la hostilidad —“de cefirillo en huracán”— en la fábrica hacia la Píntiga, y las “densas nubes” se amontonan sobre ella. La narradora describe acciones que toman las cigarreras para expresar su antipatía hacia su colega protestante: le vuelven la espalda cuando se acerca; nadie se sienta con ella en la mesa de trabajo; tiran su mantón al piso, lejos del estante donde se guarda; le quitan la comida que deja en el altar, el sitio acostumbrado para guardar el almuerzo; la maestra examina su trabajo con “ofensiva minuciosidad y ademán desconfiado” (183). Termina el capítulo con la descripción de un último caso de rechazo. La “protestante” le pide agua a otra trabajadora, que acaba de tomar de un frasco de cristal. Le contesta “secamente” que no tiene “meaja”.⁷ Cuando la enojada Píntiga le señala el frasco en las manos de la compañera, ésta derrama el agua que contiene en el suelo sin dirigirle ninguna palabra. La protestante se pone “verde” e inconscientemente toma un cuchillo a su alcance, revelando una disposición violenta que no se concretiza sólo por tener a todas en su contra. Ante las “risas provocativas” que se alzan de “todos los rincones del taller”, tiene que aguantar el agravio para evitar ser “despedazada por un millar de furiosas uñas” (184). Se cierra el capítulo

⁷. Según Marcial Valladares, meaja es otra forma de miaja y significa “una parte menuda de una cosa” (o migaja) además de una antigua moneda (382).

con la noticia de que la corren de la fábrica y que no se atreve a volver por mucho tiempo.

La “otra” protestante frente la clase obrera republicana

En este capítulo, las cigarreras demuestran un fuerte rechazo del “otro” protestante (en este caso, de “la otra”). En el primer diálogo, las interlocutores hacen una asociación implícita entre los protestantes y los diputados de las Cortes Constituyentes que apoyan la libertad religiosa, y propugnan ideas blasfemas contra Dios y la Virgen. Con la misma animadversión —y maldiciones contra tales “horrores de la barbaridá”— las cigarreras responden al protestantismo. En el plano axiológico, las obreras menosprecian la religión de la Reforma, una “demoniura” que lleva a la condenación del alma. Los comentarios revelan los prejuicios sumamente negativos que tienen contra el protestantismo, imaginando que los protestantes roban niños, hacen “mil indecencias” y cantan “palabrotas y pecados” en sus reuniones (182).

La antipatía hacia el protestantismo se concretiza al revelar que La Píntiga se convierte al protestantismo. Al saber de la conversión de su compañera, sus compañeras empiezan a insultarla, calificándola de “bribona”, “lavada”, una Judas que traiciona su fe y que condena su alma por dinero; tiene cara de “intiricia” y anda en “trapisondas”. Después de la noticia, una de las cigarreras expresa su rechazo de la Píntiga y hace alusión a su eventual expulsión de la fábrica: “Pero esa lavada de esa Píntiga... ¡malos perros la coman! No, si se arrima de esta banda, yo le diré cuántos

son cinco” (183). Revelando que tal actitud representa la opinión popular, otros cigarreras agregan “Y yo”. Para todos, la conversión de su compañera es insincera y responde a motivos mezquinos: la Píntiga traiciona su fe por dinero. Por asociación, la descripción negativa de la recién convertida contribuye a una valoración negativa de los mismos protestantes que la reciben como miembro de su grey. Como ya vimos, en el plano praxeológico, las cigarreras se distancian de la protestante, evitando cualquier contacto con ella. No se sientan en su mesa en el trabajo, ignoran sus peticiones y, por evitar contaminación, quitan las cosas de ella de entre las suyas. A pesar de ser “religiosas”, las cigarreras no le extienden ninguna muestra de caridad; por su traición, no es digna de estar entre ellas. Finalmente, la excluyen de la comunidad, corriéndola con su maltrato y abierto desdén.

Notablemente, las obreras responden con mayor hostilidad a la protestante que a las seis “espíritus fuertes” que trabajan en la fábrica. Aunque las seis son “capaces de blasfemar y de hablar sin recato de cosas religiosas”, no se atreven a expresar muchas ideas por temor a sus colegas (181). Pero en vez de tratarlas como si fueran la peste, las cigarreras las dejan en paz, inclusive permitiéndoles expresar ideas anticlericales y criticar la inmoralidad del clero y su participación política. La Píntiga, por el contrario, sufre el rechazo de sus compañeros a pesar de no soltar la lengua. Para las obreras, el protestantismo es un mal que requiere una respuesta agresiva; no se permite la indiferencia y mucho menos “la tolerancia”.

En este capítulo, la narradora no se queda atrás y también ofrece un juicio negativo del protestantismo. Habla de “lo grave” de la noticia de la conversión de la

Píntiga a quien describe en términos exclusivamente negativos. Para ella, igual que para las cigarreras, la protestante es una “apóstata” y una persona fea. Según la narradora, la llaman la Píntiga —un término gallego que se usa para describir una salamandra con manchas amarillas y negras— por “el color de su tez biliosa y de su lacio pelo, por lo sombrío y zafio del mirar” (183). Notablemente, su fisonomía contrasta con la de la briosa y bella Amparo, la figura emblemática de las cigarreras y vocero del “pueblo” español. La narradora coincide con el juicio negativo de los motivos de la conversa, opinando que la tacaña era “capaz de comer suela de zapato a trueque de ahorrar un maravedí y no ajena a su conversión una libra esterlina, o doblón de a cinco, que para el caso es igual” (183). La preocupación por el dinero y la mentalidad pragmática corresponden a las cualidades que Pardo Bazán asocia con el protestantismo inglés.

El capítulo termina con una descripción del rechazo de La Píntiga y el maltrato que sufre por parte de sus colegas. Lejos de sufrir el menosprecio con mansedumbre y resignación, La Píntiga desiste de su instinto de vengarse de la injusticia sufrida y lo hace después de ver la oposición unánime de las otras cigarreras. Antes de considerar el trato del otro protestante en el plano epistémico, vale la pena examinar el siguiente capítulo donde aparecen nuevamente personajes protestantes.

Los protestantes misioneros frente al pueblo obrero

En el capítulo veinticinco, titulado “Primera hazaña de ‘La Tribuna’”, las cigarreras celebran una fiesta popular, “las Comiditas”, con una merienda al aire libre en las afueras de la ciudad al pie de las fortificaciones, un sitio de obvio valor simbólico. Observa la narradora que las mujeres están ebrias del ambiente de festival —“del vaivén y mareo de la romería, de los colores chillones, de los sonidos discordantes”— y que los personajes se hallan “alborotados, deseosos de meterse con alguien, de gritar, de hacer ruido” (187).⁸ Se les acercan dos hombres, uno alto y delgado, el otro bajo y gordo.⁹ Al verlos, empiezan a “llover” los comentarios de las cigarreras sobre su ropa, su fisonomía, la apariencia clerical de uno y la inglesa del otro, y las supuestas pretensiones amorosas de los dos. Burlándose de ellos, Amparo y Ana echan a cantar: “Me gustan el gallo...”

Ignorando los “primeros indicios de hostilidad”, los hombres se aproximan y les ofrecen unos textos para leer. Cuando ninguna de las mujeres responde, el alto, que parece cura, deposita los libros y volantes en sus regazos. Al instante, las mujeres se dan cuenta de que son los protestantes recién llegados a Marineda y reaccionan así:

—¡Así Dios me salve—Ana fue la primera en hablar—; yo conozco a estos pajarracos! Oyes tú, Bárbara: ¿éste no es el que puso la capilla en la cuadra?

—El mismo...Es el que berrea allí por las tardes.

—¿El que dio los cuartos a la Píntiga?

⁸. La narradora atribuye su estado de ánimo a la comida, al vino o al aire solano que excitan los nervios.

⁹. La descripción física nos hace pensar en Mr. Hill y Mr. Hall de *El exvoto* de Caballero.

—Sí, mujer.

—Y éste, ¿no dice que fue cura?

—Dice que sí, allá en su país, y que ahora es cura de ellos y está casado.

—¡Casado!

—Bueno, está...con una viuda. Ya tienen...—y la muchacha remedó burlescamente el llanto de un recién nacido.

—¿Y el otro bazuncho?

—Es el que...—y frotó el índice con el pulgar, ademán expresivo que significa en todas partes soltar dinero. (188-89)

Amparo al leer los títulos de algunos folletos —“*La verdadera Iglesia de Jesús...La redención del alma...Cristo y Babilonia...La fe del cristiano purificada de errores...Roma, a la luz de la razón*”— se indigna y responde al ministro español con “tono despreciativo”: “Oiga usted [...] esto que nos ha dado usted no nos hace falta, ni para nada lo queremos. Vaya usted a engañar con ello a donde haya bobos...Pensará usted que somos como otras infelices, que las compren ustedes por una triste peseta; pues sepa usted; ¡repelo!, que acá ni por las minas del Potosí renegamos como San Judas” (189). Después de sus declaraciones, rompe la encuadernada Biblia, hace pedazos los volantes, y tira todo en la cara de los dos protestantes. Los hombre huyen de las mujeres pero, por la multitud de gente, tienen que pasar de nuevo ante ellas. Excitada “como el corcel de batalla que ha olido la sangre”, Amparo anima a sus compañeras con gritos a “correr” a los protestantes. Los bombardean con objetos que tienen a la

mano —pan, un trozo de empanada, una pera, tierra, un tenedor de palo— entre gritos: “toma, a ver si reventáis... de parte de Nuestra Señora... para que volváis a dar dinero por hacer maldades” (190).

Con miedo, el ministro español le aconseja a su compañero inglés que se retiren, pero el enojado “míster Ezmite”, no le hace caso y se lanza a atacar a las mujeres. A causa de la multitud, no puede alcanzar a las defensoras de la religión española. Con mucho esfuerzo, los dos protestantes finalmente escapan de la multitud, huyendo ante la mirada indiferente de un policía.

Al examinar el relato, observamos que “el conflicto religioso” se manifiesta como un enfrentamiento entre dos protestantes ridículos y las valientes cigarreras. Lideradas por la apasionada y fuerte Amparo, las obreras repelan los avances de los varones herejes. Aunque los misioneros protestantes solían repartir libros y tratados durante ferias y romerías (Zulueta 81-88), el sitio de la escaramuza religiosa, “al pie de las fortificaciones de Marineda”, tiene un obvio valor simbólico. En su primera proeza y acción heroica, Amparo defiende al pueblo católico de los invasores protestantes en las fortificaciones de la ciudad. Como en una novela romántica, la naturaleza —nubarrones encapotan el sol y “soplos de aire encendido” y “bocanadas de solano” amagan tempestad— anticipa el conflicto inminente. La narradora no sólo anticipa los hechos que siguen, sino los enmarcan en términos positivos con el título del capítulo: la “primera *hazaña* de La Tribuna” [énfasis mío].

En el relato, las descripciones de los personajes ofrecen una valoración negativa del “otro” protestante. La narradora nota que los dos son “graves personajes”

y que tratan a las obreras con “mucha prosopopeya” y una afectación excesiva en la forma de hablar. Como Don Quijote y Sancho Panza, los “malaventurados apóstoles” forman una pareja “donosa”: el uno alto y delgado, y el inglés “rechoncho, pequeño y sanguíneo” (187). Poco después, usa la palabra “tripudo” para hablar del inglés. Al describir los materiales que reparten, la narradora emplea términos con connotaciones negativas, refiriendo al “haz” de hojas que entregan como su “alijo” o contrabando. Amparo les habla en “tono despreciativo”, y las cigarreras agregan términos negativos para describir a los protestantes. Los dos son “pajarracos”. El inglés es un “gordo inguilis” y “bazuncho”. Sugiriendo cierta animalidad, notan que el español “berrea” por las tardes en la capilla.

En el texto, se subraya la alteridad de los herejes. El misionero bajo es un “inguilis”, un “hijo de la Gran Bretaña”, que se llama “míster Ezmite”, nombre que no puede pronunciar su colaborador. Destacando su fisonomía extranjera, nota que el protestante inglés tiene una cara “rubicunda” y que “parece que le pintaron la barba con azafrán”.¹⁰ Ante el “bombardeo de comestibles”, se destacan aspectos ingleses de su físico y su carácter: se enoja y avanza al grupo de mujeres, “cerrados los puños como para boxear, inyectado el rostro, fieros los azules ojos” con el fin, “sin duda” según la narradora, de “hacer destrozos en las heroínas” (190).

También se recalca la alteridad del colaborador español. No sólo tiene una “extraña catadura”, sino tiene una voz “tan rara” que provoca la risa, con una pronunciación recalcada y “ceceosa a la Andaluza” (159). En su interacción con las

¹⁰. Al acercarse los dos protestantes, Amparo y Ana cantan “Me gusta el gallo con azafrán”, haciendo otra referencia animal a los herejes (188).

cigarreras, se enfatiza su “prosopopeya” al hablar: “Zeñora...no ha zío mi ánimo...hermanaz mía...tómense uzte la molestia de reflexionar, y verán la puresa de mi intecionez, que zon darle a conosé la doctrina de Jezú nuetro Zalvaor...” (189). Por medio de la afectación excesiva de su discurso y las exageradas características lingüísticas andaluzas, se enfatiza la otredad del protestante español. Igual que el inglés, está fuera de lugar, una criatura rara en la Galicia del Sexenio.

Como en *Fortunata y Jacinta*, la narradora toma nota de la vestimenta de los protestantes, destacándolo para subrayar su alteridad. Según ella, el español lleva un “vestido con larga hopalanda negra”, y de “los bolsillos de su inmenso tabardo” saca los libros que reparte entre las cigarreras. El inglés lleva una “americana gris rabicorta” y observa los acontecimientos “con un “fulgurante” monóculo que sorprende a las obreras. Al verlo, comenta una cigarrera: “¿Y aquello qué es? ¡Madre mía de la Guardia; un antejo en un solo ojo, y colgado en el aire! ¡Mira, mira!” (187). Las cigarreras agregan que él que lleva un gabanón parece cura, aunque lleva una corbata negra en vez de alzacuello. La ropa no sólo impresiona a las cigarreras, sino también contrasta con el ambiente informal de la fiesta, donde la nota dominante es el calor. Las mujeres, “rendidas” ante ello, buscan comodidad en distintos lugares, haciendo abanico con los pañuelos y desabrochándose los corpiños. En este ambiente, la ropa formal y pesada de los “extranjeros” es aun más extraña, resaltando que están desambientados en el espacio gallego.

En el relato, la narradora no es una observadora “objetiva”. Como vimos, interpreta los acontecimientos de la fiesta en términos “positivos”, y el título del

capítulo enmarca las acciones de la protagonista como su primera proeza heroica. Al presentar la llegada de la pareja a la feria, nota que las cigarreras tienen ganas de “meterse con alguien” antes de agregar: “la casualidad proporcionó a las briosas mozas un desahogo que tuvo mucho de cómico y pudo tener algo de dramático” (187). Al calificar el suceso como “cómico”, sugiere una simpatía con las cigarreras, algo que se afirma al identificar este hecho como “un desahogo” de las obreras, ignorando la perspectiva de los protestantes. La narradora también presenta a las cigarreras en términos positivos, contrastándolas así con los representantes de la fe ajena. Al contrario de los dos “graves personajes”, ellas son “muchachas alegres”, “briosas mozas”, rabiosas e “intrépidas”. Ante la actitud amenazadora del enojado inglés, Amparo le reta con “voz vibrante”, y la narradora comenta que es “bella en su indignación como irritada leona” (190).

En el plano praxeológico, la relación con el “otro” protestante en este capítulo es de hostilidad y rechazo total. Al leer los títulos de la propaganda protestante y con el mismo impulso de sus intervenciones políticas y evidenciando por qué recibe el apodo de “La Tribuna” del pueblo, Amparo les dice que no necesitan, ni quieren lo que traen. Según ella, no son “bobos” que se engañan por sus mensajes ni son como otras “infelices” que se dejan comprar. Curiosamente, el colporteur es incapaz de responder a las acusaciones y ella, encolerizada, desbarata los textos y los tira en las caras de los dos personajes masculinos. Ante tal actitud, los protestantes se callan y, demostrando poca valentía, intentan escaparse rápidamente. No son contrincantes dignos de “La Tribuna”. Cuando tienen que pasar nuevamente por “las Amazonas”, el

ministro se pone “verde de miedo” y busca una retirada prudente ya que nadie, ni el agente de policía a poca distancia, los defenderá. Abriendo paso trabajosamente por la muchedumbre, logran finalmente huir como “perro[s] con maza”, un contraste significativo con la determinada Amparo quien, ante la actitud amenazante del inglés, se pone “como el corcel de batalla que ha olido la sangre, dilatadas las fosas nasales, brillantes los ojos” (190). Notablemente, el narrador sugiere que estas escenas son comunes y que reflejan una respuesta generalizada a los protestantes. Según ella, el catequista y el “silencioso inglés” están “habituados, sin duda, a tal género de escenas” (189).

La narradora también insinúa que los protestantes son culpables en parte por lo acontecido. Se acercan “con prosopopeya” a las cigarreras, ignorando los “indicios de hostilidad” (188). Después, se dirige el español a ellas con una formalidad afectada y deposita “el alijo” —ejemplares de unas hojas volantes y Biblias— en los regazos de las mujeres sin contar con su permiso. Observa la narradora que ninguna “estiró la mano para recoger los *imprezo*” (188). Irónicamente, ante el rechazo de las cigarreras, el misionero inglés se enoja y se resuelve a “hacer destrozos en las heroínas”, aunque son frustradas sus intenciones por la presencia de la muchedumbre que se interpone entre él y las mujeres. Igual que La Píntiga en el capítulo anterior, el misionero tiene que “devorar el ultraje” ante la oposición popular. Faltándole dominio propio y mansedumbre, sólo resiste una respuesta violenta por las circunstancias adversas.

El otro protestante en el plano epistémico

En el prólogo a *La Tribuna*, Pardo Bazán nota que Marineda es un mundo creado por ella y como tal le permite cierta libertad inventiva. A la vez, logra la verosimilitud artística por infundirle “vigor analítico” a su obra y por emplear elementos tomados de la realidad para crear su microcosmos. Es claro que La Coruña, su ciudad natal, sirve de modelo para el ambiente de la novela, y Walter Pattison reporta que Pardo Bazón pasa dos meses visitando una fábrica de cigarros en la ciudad, escuchando conversaciones, captando frases y modos de hablar y haciendo descripciones de diferentes tipos. Además, busca periódicos del periodo federal y evoca recuerdos de su juventud al escribir la novela (45). Al examinar el protestantismo del contexto histórico de ésta, ¿qué grado de conocimiento del otro observamos? ¿Alcanza la “verosimilitud artística” a que alude?

En la novela, Pardo Bazán introduce una capilla protestante en la ciudad gallega en los primeros años del sexenio liberal, después de que las Cortes Constituyentes debaten y promulgan la Constitución de 1869 que permite la libertad religiosa y la llegada de diferentes grupos religiosos. Las mismas cigarreras lamentan la participación de un infame diputado. Aunque no lo mencionan por su nombre, se refieren al barcelonés Francisco Suñer y Capdevila, autor del folleto “Dios” (1869) que causa furor por su despiadado ataque a la fe cristiana. Pero al investigar la historia del protestantismo en Galicia, se descubre que se establece la primera capilla en la zona no durante los primeros años del Sexenio sino en febrero de 1875, dos meses después de la Restauración borbónica que fue el 29 de diciembre 1874. Al

contrario de la sugerencia del texto, el inicio de la obra evangélica no empieza en los años que anteceden la república soñada por las obreras, sino un año después de su desaparición. El cambio de régimen tiene una importancia significativa porque el éxito relativo que experimentan los grupos protestantes en los primeros años del Sexenio se prueba efímero, y las iglesias enfrentan mayores desafíos y limitado crecimiento durante la monarquía borbónica. Esto sucede especialmente después de la promulgación de la nueva constitución el 30 de junio 1876 que convierte la libertad religiosa en mera tolerancia y pone límites significativos para la expresiones públicas de la fe: “no se permitirán otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado” (“Constitución de la Monarquía española de 1876”). Según Carmen de Zulueta, “esta prohibición [...] será la base, a partir de 1876, de numerosas persecuciones de protestantes” (80).

En *La Tribuna*, Pardo Bazán introduce aspectos “realistas” de los esfuerzos iniciales de los protestantes en La Coruña. Primero, asocia correctamente la iglesia protestante gallega con los misioneros ingleses. En 1875, tres misioneros ingleses — Tomás (Thomas) Blamire, su esposa Rosetta Levason¹¹ y Jaime (James) Wigstone— se mudan a La Coruña donde establecen una iglesia de las Asambleas de Hermanos (AAHH).¹² Según una carta que Wigstone escribe para *The Christian* después de la

¹¹. En la novela, las cigarreras notan que el misionero está casado con una viuda y tienen un niño pequeño (189). ¿Será una referencia a Rosetta Levason? La inglesa es nueve años mayor que su esposo, Tomás Blamire, y tienen un niño al llegar a La Coruña de Madrid. Se conocen y se casan en Madrid donde los dos trabajan como misioneros para las AAHH.

¹². Las AAHH nacen en Plymouth, Inglaterra a principios del siglo XIX. Se caracterizan por la independencia de las iglesias locales, el gobierno eclesial de un consejo de ancianos, la celebración semanal de la “Cena del Señor”, un celo misionero, la participación de todos los miembros en la

muerte de su colaborador en 1894, Blamire llega a Barcelona de Inglaterra el 24 de enero 1873, durante un ambiente de inestabilidad política y a pocas semanas de la abdicación de Amadeo al trono. Cuenta Wigstone su andar por las calles alborotadas de gente después de la noticia: “A large Bible coach belonging to a Scotch society was filled with books and tracts, and the coachman, a Spaniard, drove four of us down the Rambla, the principal thoroughfare of Barcelona. We took the steps of the coach in turn. It was animating to hear Blamire with his fine powerful voice cry, ‘Toda la Biblia en 8 reales’... As the ability to speak Spanish came, reading and preaching followed, and Mr. Blamire was always there” (17). La descripción de la “voz fuerte y grata” del misionero contrasta con la voz risible del colaborador español en la novela y la voz ausente del misionero inglés en “Las Comiditas” que guarda silencio ante las cigarreras, observando la escena con su monóculo. Para aprender mejor el español, Blamire y Wigstone se trasladan a Madrid donde apoyan la obra de Carlos (Charles) Faithfull, y en noviembre de 1873 aquél se casa con Rosetta Sara Levason, una misionera inglesa nueve años mayor que él. Después de predicar al “aire libre” en las aldeas cerca de Madrid, Blamire y Wigstone deciden trasladarse a Galicia porque escuchan que no hay ninguna obra protestante en el noroeste de España. En *Liberdade relixiosa e asentamento dos protestantes en Galicia* (2007), González Raposo nota que los cuatro llegan en barco en febrero de 1875 y en una carta escrita en mayo dan su dirección en La Coruña: Acera Nueva, Arriba del Fielato, Puerta de Arriba (275).

adoración y un fuerte énfasis en el estudio bíblico. En Galicia, establecen 29 congregaciones y sus miembros representan 90% de los protestantes en la región (González Raposo 295).

En una carta redactada el 20 de julio de 1875, los misioneros describen sus esfuerzos de evangelizar en La Coruña: visitan casas puerta por puerta, distribuyen materiales en barcos, predicán al aire libre en las afueras de la ciudad y abren un local para predicar el Evangelio (González Raposo 275). El 8 de noviembre describen su trabajo constante:

On the Mondays, we have a Bible-reading with a few; on the Tuesdays, a preaching meeting; on the Wednesdays, we go out to the villages [...] sell the Bible; then at night there is Mrs. Blamire's women's meeting. On the Thursday evening again the gospel is preached in the chapel. On the Fridays, the village works [...] On the Lord's-day morning, at 10.15, we have the Lord's Supper together; at 11, the Word is again preached; at 2 p.m., Mrs. Blamire's women's meeting; at 3:15, a Sunday-school. (275, citado de *The Missionary Echo*, 1875)

La observación de las cigarreras que todas las tardes la Píntiga va a la “cuadra” convertida en capillas no representa ninguna exageración. En los años anteriores a la publicación de *La Tribuna* pero después de la cronología de la novela, más misioneros ingleses de las AAHH llegan a La Coruña, incluyendo dos parejas que durante varias décadas residen en la zona: Jorge (George) y María Spooner (1877) y Jorge (George) e Isabel Chesterman (1881). De La Coruña, el protestantismo se difunde a otras ciudades y antes de la publicación de la novela se fundan iglesias en Ferrol, Arteixo, Loureda, Narón y A Graña.

Como sugiere la confrontación entre los protestantes y las cigarreras en “las Comiditas”, el avance de la obra protestante depende de colaboradores españoles. Según el estudio de González Raposo, el colportor Juan Flores García (1823-1899) y el maestro Rufino Fragua apoyan el trabajo de los primeros misioneros ingleses en La Coruña en 1875, y a partir de 1880, también colaboran Galo Páramo y su esposa Jacoba Equizábel. En la novela, el colaborador español ejerce el trabajo de colportor, ofreciendo a precios módicos ediciones de la Biblia, así como tratados y otras obras proselitistas. En el texto, se acentúan los rasgos andaluces de su habla. Aunque quizás sólo refleje la asociación común del protestantismo español con Andalucía por su cercanía con Gibraltar, es posible que la descripción sea una referencia al mismo Juan Flores, el infatigable colportor y principal colaborador de los primeros misioneros ingleses en La Coruña. Flores es de Málaga y había colaborado en 1850 con Manuel Matamoros, también residente muchos años en Málaga. Un cabo en el Séptimo Regimiento Africano, Matamoros es arrestado por su proselitismo protestante y gana fama durante su internacionalmente famosa audiencia, la exoneración que recibe en gran parte por mediación extranjera y su posterior exilio. Escapándose a Gibraltar después del arresto de su colaborador, Flores trabaja con iglesias protestantes en el territorio inglés antes de mudarse a Burdeos. En 1869, regresa a España y funda una congregación en Santander antes de colaborar con los misioneros norteamericanos Guillermo (William) Gulick y Alicia (Alice) Gordon Gulick (76), lo que sucedió después de su llegada en 1872.¹³ Según González Raposo, los colportores comparten

¹³. El 29 de octubre de 1872, el misionero congregacionista William Gulick escribe que Flores y

la tarea evangelizadora, y Juan Flores, uno de los más destacados, funda y consolida en Ferrol la congregación de las AAHH (294). Esta participación considerable y temprana de españoles contradice la descripción del protestantismo como “una religión de allá de los ingles manglis” que hace en la fábrica la amiga de la Guardiania (182).

Los protestantes de Marineda comparten otras similitudes con los protestantes históricos. Primero, establecen una capilla en la ciudad donde tienen actividades regulares: estudios bíblicos, sermones, reuniones de mujeres, escuela dominical. Como la Píntiga que va “todas las tardes” a la capilla, los conversos pasan mucho tiempo en la congregación con sus nuevos hermanos y hermanas. Segundo, los protestantes participan en obras evangelísticas, distribuyendo Biblias y folletos, entre otras de sus actividades. Los títulos de los folletos que reparte el protestante español en “Las Comiditas” reflejan temas de materiales distribuidos por protestantes en los 1870.¹⁴ Finalmente, el rechazo que experimentan los protestantes en la novela no dista mucho de la realidad histórica, aunque la oposición que se experimenta en la época narrada en la novela se acentúa después de la Restauración y los cambios constitucionales de 1876 con respecto a la tolerancia religiosa.

su esposa asisten con él a estudios bíblicos en Santander (19). Según Julio de la Cueva Merino, en 1870 Flores inicia el primer núcleo de protestantes en Santander (183).

¹⁴. En *Historia de los heterodoxos españoles*, Menéndez Pelayo incluye una lista de libros y tratados protestantes. Aunque los títulos de *La Tribuna* no aparecen en la lista, los títulos y temas verosímiles. Es curioso considerar la centralidad de la distribución de literatura en los esfuerzos proselitistas decimonónicos a la luz de las altas tasas de analfabetismo durante aquella época. Según los Censos de Población de España, el 83% de la población de La Coruña es analfabeto en 1860, el 81% en 1877 y el 78% en 1887 (González Raposo 321).

Carmen de Zulueta describe las dificultades que enfrentan los Gulick, misioneros estadounidenses en Santander, y sus colaboradores españoles. Bajo amenazas del clero local, la gente se niega a alquilarles un piso dónde vivir o un local para reunirse. Por lo tanto, muchas de las congregaciones se reúnen en lugares poco atractivos, como la “cuadra” convertida en capilla donde se reúnen los protestantes de *La Tribuna* (182). Patrones y empleadores despiden o no contratan a obreros protestantes. Otros, incluyendo a la maestra de una escuela protestante, son apedreados. José Marqués, un pastor en Bilbao, pierde su local debido a la presión del clero local. Después de alquilar un nuevo local, es despertado por gritos durante la noche: “¿Dónde está este sinvergüenza de cura que ha venido aquí a robarnos nuestra religión? ¡Viva Don Carlos! ¡Viva la Virgen de Begoña que es nuestra Santa Madre! ¡Echadle a la calle!” (Zulueta 82).

Jaime Wigstone narra la respuesta de los gallegos a los esfuerzos iniciales en La Coruña:

What a commotion the Gospel made in Corunna! The governor threatened to put us in gaol; many hundreds filled the square in front of the house and meeting place; week after week people flocked from all parts to hear. The priests and Archbishop of Santiago excommunicated us heartily. The newspapers wrote, some in a friendly way and others the reverse; but all served to make the meetings known. The Gospel was preaching, and the Scriptures were sold in thousands of portions. Best of all the Lord worked, souls were

saved and a small church was formed at Corunna. Next were visited the villages and places near, and a work begun in Arteijo, which God blessed. (17)

Al recordar su trabajo con Blamire en Galicia, Wigstone cuenta que fueron encarcelados por las autoridades después de las reuniones realizadas en Vigo en 1877. Durante una visita el siguiente año a Morgadanes, una aldea en las afueras de Vigo, relata que una turba empieza a apedrearlos cuando salen de una reunión en un local alquilado. Escribe Wigstone:

...we found a mob, with stones bulging out of their pockets, stones in their arms, stones in their aprons, directed by three priests, one of them armed with a gun. After a moment's parley, we ran off towards the main road, about two miles over mountain paths, which indeed we were not at all certain of knowing again. Another large group were also waylaying us at one of the turns in the road, and the others were following with the priests, crying, 'We'll have the skins of those English today.' But we committed ourselves to the Lord, turned our umbrellas, opened of course, to the showers of stones, and ran on. (18)

Según los testimonios de los mismos protestantes, las persecuciones que sufren son constantes, una realidad capturada en la novela.

En el texto de Pardo Bazán, también se observan algunas divergencias obvias entre los acontecimientos históricos y los de la ficción. Primero, el texto ignora la participación activa de mujeres en la expansión protestante en La Coruña y Galicia.

Las esposas de los pastores trabajan junto con sus esposos y se encargan de las tareas de casa y de comisiones del grupo. Rosetta Levanson Blamire, por ejemplo, dos veces por semana dirige reuniones de mujeres en La Coruña. Un número significativo de mujeres solteras inglesas trabaja como misioneras en Galicia con las AAHH, incluyendo a Lydia Brooks y a dos mujeres de apellido Morgan y Werford. Segundo, la opinión popular en la novela —no desmentida por los personajes protestantes— es que los españoles que se convierten al protestantismo sólo lo hacen por motivos mezquinos, recibiendo dinero a cambio de traicionar su fe católica. Aunque los colportores generalmente reciben una subvención de la sociedad bíblica que representan o ganan un porcentaje de las ventas de las Biblias y tratados, los feligreses no reciben dinero para convertirse. Por el rechazo que experimentan los conversos de sus vecinos y familiares, la comunidad de fe frecuentemente llega a ser una fuente de apoyo y ayuda mutua. En las cartas e informes de los mismos misioneros, es frecuente leer acerca de las penurias que sufren por falta de recursos económicos. Muchos sufren también enfermedades o enfrentan dificultades mayores como la muerte de sus hijos, debido en parte por las condiciones difíciles en que viven. Zulueta nota que es difícil para los Gulick “conseguir los fondos necesarios para sus gastos y para los diferentes proyectos que quieren desarrollar en el país”; asimismo, informa que varios de sus hijos mueren en Galicia (79). Tercero, enfatizando la naturaleza extranjera del protestantismo, las cigarreras notan que La Píntiga pasa todas las tardes en la capilla y tiene que cantar en un idioma desconocido. Entre los protestantes españoles, no existe la práctica de cantar en un

idioma que no sea el español. De hecho, los protestantes critican a la iglesia católica por mantener el latín como lengua litúrgica. En su lista de libros protestantes, Menéndez Pelayo incluye varios títulos de himnarios protestantes en español.¹⁵ A la vez, hay un énfasis marcado en divulgar Biblias y otros textos en español. Cuarto, aunque los misioneros y colaboradores españoles escriben acerca del ambiente hostil que enfrentan en el norte de España, son unánimes en atribuir la oposición a la participación directa, e indirecta también, de miembros del clero católico. Al describir el inicio de la obra protestante en Pontevedra, Wigstone nota que “the archbishop, the late Primate of Spain, who was then Archbishop of Santiago, came to Pontevedra and cursed us and all who should let us houses or sell us bread. This was the same man who in Corunna cursed our landlord to the seventh generation” (18). Reporta que los curas enseñan a la gente local, que los protestantes oran al diablo, que no creen en Dios y que son colaboradores del Anti-Cristo—nociones parecidas a las que reportan sobre la cigarrera en la fábrica. Los Gulick, apoyando a una congregación en Alevia, Asturias, reportan que un delegado jesuita mandado por el obispo de Oviedo a visitar a las casas del pueblo, “hasta insistió desde el púlpito que el quitarle la vida a un protestante sería una buena acción” (81) y logra que la escuela local no acepte a hijos de protestantes. En varios relatos, Gulick contrapone la oposición férrea del clero con

¹⁵. En 1872, se publica *Cánticos e himnos, escojidos de antiguos y modernos poesías españolas, para el uso de los protestantes* (London: Dalton y Lucy). El himnario incluye textos de Fray Luis de León, Mablón de Chaide, Lope de Vega y Carpio, Santa Teresa de Jesús, Pedro Calderón de la Barca, Juan Boscán, Juan de Encinas, José de Valdivieso, P.A. Pérez de Castro y P. Olavide. En su tesis doctoral, Patrocino Ríos sugiere que el poeta gallego Manuel Curros Enríquez ayuda a escribir himnos protestantes. Además de ser masón y criticar a la iglesia católica (ver el proceso en su contra por publicar poemas “anti-católicos”), parece que durante un tiempo trabaja como agente de una sociedad bíblica y viaja a Londres entre 1870 y 1871.

la buena recepción de los laicos, especialmente la gente común. Zulueta concluye que “no son los aldeanos los que persiguen a los protestantes. La persecución está incitada por gentes de la clase media y de la alta burguesía, inspiradas por la iglesia católica” (81). Según González Raposo, los adherentes a las “igrexas ou congregacións evanxélicas a xente sinxela dos barrios obreiros urbanos, de vilas mariñeiras e labregas” (376). Notablemente, en *La Tribuna* la ofensiva contra los protestantes nace del pueblo mismo, y no se observa ninguna participación del clero en fomentar los sentimientos intolerantes. La clase de gente que rechaza con tanta vehemencia a los protestantes en la novela es la clase donde el protestantismo histórico encuentra su mayor, aunque siempre limitado, acogimiento.

Finalmente, el rumor que cuentan las obreras acerca de una compañía protestante que roba niños para educarlos “allá a su modo en tierras inglesas” oculta la función importante que cumplen los misioneros protestantes en el campo de la educación en España. González Raposo nota que “as escolas —diúrnas, nocturnas e domicais— que fundan as comunidades evanxélicas veñen cubrir a necesidade social do ensino, sobre todo nalgunha aldea carente do Ensino Primario do Estado” (298). Ya para las primeras décadas del siglo XX, operan quince escuelas evangélicas en Galicia (289). En La Coruña, la iglesia opera una escuela, una actividad natural para los que ven la Biblia como la autoridad final en cuestiones de fe y que promueven su lectura como una práctica fundamental para los miembros de la iglesia.

En *Misioneras, feministas y educadores: Historia del Instituto Internacional*, Carmen de Zulueta describe la importancia de los misioneros protestantes en la

formación intelectual de las mujeres en España. A partir de 1872, Alice Gordon labora infatigablemente para establecer una escuela de niñas, primero en Santander y luego en San Sebastián. Para finales de 1870, la escuela tiene fama dentro y fuera de la zona. Para 1887-88, unos años después de la publicación de *La Tribuna*, el colegio cuenta con 30 internas y 2 chicos, la escuela tiene 42 chicas y 38 chicos y la escuela nocturna de alfabetización cuenta con 32 estudiantes adultos que aprenden a leer con el Nuevo Testamento (99). Alice Gordon es apoyada por conocidas educadoras y reformadoras norteamericanas como Kathleen Bates y Jane Addams.¹⁶ Después de trasladarse a Francia durante la Guerra hispano-estadounidense, el Colegio Norteamericano vuelve a España pero, a insistencia de Gumersindo Ascárate, Francisco Giner y Mateo Cossidó, se establece en Madrid, reabriendo en 1903 como el Instituto Internacional. Para una feminista interesada en la educación de la mujer española, ¿por qué ignorar tales antecedentes?

El “otro” protestante y la influencia de Marcelino Menéndez Pelayo

Al analizar el texto de Pardo Bazán, se observa una posible influencia del “martillo de los herejes”, Marcelino Menéndez Pelayo. Según José Manuel González, los dos autores empiezan a intercambiar cartas a finales de los 1870 (2). Entre 1879 y 1882, la gallega le escribe por lo menos veinte cartas al intelectual santanderino y durante los siguientes cinco años le manda por lo menos catorce más. Al analizar la novela, se

¹⁶. En 1887-88, Addams —feminista, sufragista y fundadora de Hull House en Chicago— visita el colegio y la escuela de San Sebastián.

observan algunos posibles ecos de la *Historia de los heterodoxos españoles*, publicada en 1880 y 1881, poco antes de la publicación de *La Tribuna*.

En el diálogo en la fábrica, por ejemplo, las cigarreras expresan su desacuerdo con las Cortes Constituyentes y la introducción de la libertad religiosa en la Constitución de 1869. La guardia comenta: “No sé por qué se consienten por acá esas religiones” (182). En su resumen de la “política heterodoxa” después de 1868, Menéndez Pelayo ofrece una descripción de los procedimientos de las Cortes que anticipa el resumen de las cigarreras: “la discusión fue no debate político, sino pugilato de impiedades y blasfemias, como si todas las heces anticatólicas de España pugnasen a una por desahogarse y salir a la superficie en salvajes regodeos de ateísmo” (765). Sigue por dar una descripción de la participación de los demócratas y republicanos —Roberto Robert, Díaz Quintero, García Ruiz, Pí y Magall, Castelar, Fernando Garrido y Echegaray— que tiran piedras a “los cristales de la iglesia” y reniegan del “agua del bautismo” (765). En su resumen, destaca la participación del médico barcelonés Francisco Suñer y Capdevila (1826-1898), identificando al catalán herético —no nombrado en la novela— que causa tanto escándalo entre las cigarreras.¹⁷ Según Menéndez Pelayo, el alcalde revolucionario de Barcelona declara: “La idea caduca es la fe, el cielo, Dios. La idea nueva es la ciencia, la tierra, el hombre... Yo desearía que los españoles no profesaran ninguna religión, y pienso dedicarme con todas mis fuerzas a la propagación de esta magnífica doctrina... Jesús, señores diputados, fue un judío, del cual todos los católicos, y sobre todo, las

¹⁷. Autor del folleto *Dios* (1869), Suñer y Capdevila fue nombrado ministro de Ultramar por Pí y Margall durante la primera república.

católicas, tienen idea equivocadísima” (766). En un segundo discurso, habla de los “hermanos de Jesús” y compara la Encarnación con “el nacimiento de Venus de la espuma del mar o el de Minerva de la cabeza de Júpiter” (766). Los comentarios de Menéndez Pelayo en torno a los debates constitucionales se repiten en la opinión de las obreras gallegas. Maldicen al “mal hablado” diputado de Cataluña con “lengua de escorpión” que “dice que ya no había Dios, y que la Virgen era esto y lo otro” (181).

En la conversación de las cigarreras, se introducen otras valoraciones negativas del protestantismo: es una religión de los ingleses que va en contra no sólo de los canónicos y el Papa de Roma sino de Dios, los santos, y —para colmo— de la Virgen de la Guardia. Además, los protestantes son personas peligrosas y sin escrúpulos: roban niños con el fin de adoctrinarlos, regalan dinero para atraer a la gente y sus pastores se casan. Estas acusaciones en boca de las obreras repiten ideas reiteradas también en la *Historia de los heterodoxos españoles*. Por ejemplo, el montañés repetidamente acusa a los protestantes de comprar adeptos y atribuye a motivos carnales la defección de sacerdotes a la nueva fe. También hace mención explícita del robo de niños por protestantes: “las víctimas más deplorables de la sacrílega farsa llamada en España protestantismo, han sido algunos niños vendidos por la miseria de sus padres, para ser educados en el colegio que fundó en Pau la vieja de Mac-Kuen” (785).¹⁸ En la época novelada, existe una escuela para niños españoles

¹⁸. Juan Vilar cita una carta (1890) del misionero John Jameson donde se menciona que el hijo del malagueño Ramón Giral estudia en Pau “en la escuela de Mrs. McEvans para niños españoles [...]” (352). En un informe que escribe para la revista *The Sunday School Teacher*, Richard Newton nota que la escuela enseña a los hijos de protestantes españoles, convirtiendo a Pau, junto con Bayona y Lausana, Suiza en los centros educativos extranjeros más importantes para la iglesia protestante española.

cerca de Pau, Francia, y una carta del misionero presbiteriano y pastor en Madrid, John Jameson, indica que la directora es una señora de apellido McEvans (Vilar 352). En 1865, la inglesa Matilde Cole abre una escuela en Pau con seis chicas españolas, la mayoría de Málaga. La escuela recibe apoyo del famoso exiliado protestante malagueño, Manuel Matamoros, quien pasa algunos meses trabajando en la escuela. Para él, la educación de la mujer española es sumamente importante como indica el siguiente texto: “[Matamoros] nos habló por primera vez de su gran deseo de hacer algo por la educación de las mujeres en España, y expresó su opinión de que, en el estado actual del país, la única manera de hacer esto efectivamente podía ser educando a un cierto número de muchachas jóvenes, que más tarde podrían, con la bendición de Dios, convertirse en las futuras misioneras entre su propio sexo en España” (de León).¹⁹ Contrario al rumor que difunde Menéndez Pelayo —y repetido por las cigarreras— los estudiantes no son niños gallegos robados, sino hijos de españoles protestantes mandados por sus padres para recibir una educación protestante. ¿Será casualidad que las mismas ideas emerjan en la novela de Pardo Bazán?

En su libro, Menéndez Pelayo resalta el caso de Ramón Bon Rodríguez, sacerdote que se convierte a la fe protestante durante el fervor de la Revolución Gloriosa. Al renegar de su conversión protestante y volver a la fe católica, publica un libro en 1881 donde critica el protestantismo español. En el texto, Bon Rodríguez argumenta que “la secta protestante en España tiene por principio y cebo para llamar

¹⁹. Manuel de León traduce el informe “Escuela protestante de chicas españolas en Pau” publicado por William John Johnson en el volumen XXX de *Evangelical Christendom* en 1867.

a los incautos la negación” (5). Con argumentos puramente negativos, niegan “la autoridad del Papa, los Concilios, los Sacramentos, algunos libros sagrados, la exposición de los Padres y, después de negarlo todo, afirman que ellos solos tienen la verdad [...] y fundan su propia infalibilidad, por virtud y gracia de sí mismos” (6). Para las cigarreras, los protestantes, igual que el hereje diputado barcelonés, están en contra de Dios y la Virgen, los canónigos, el Papa de Roma y los Santos.

El pueblo español y el “otro” protestante en La Tribuna

En *La Tribuna*, Pardo Bazán pretende retratar fielmente a las cigarreras gallegas, describiendo por medio de los personajes sus aspiraciones personales, sus costumbres, su forma de ser, su modo de hablar, sus convicciones políticas, su fe arraigada, sus desilusiones. Para poder lograr su meta, la aristocrática novelista pasa tiempo visitando una fábrica en La Coruña y observando meticulosamente a las obreras urbanas. En el prólogo a la novela, nota que le sorprendieron “gratamente” las “cualidades y virtudes” que descubrió cuando estudió de cerca “el pueblo” (103). Además de observar “mil flaquezas, miserias y preocupaciones” durante su “análisis implacable” de las cigarreras, también comprobó “el calor de corazón, la generosidad viva, la caridad inagotable y fácil, la religiosidad sincera, el recto sentir que abunda en *nuestro pueblo*” [énfasis mío] (103). Se puede apreciar que Pardo Bazán concede a las cigarreras ser representantes del pueblo español; por lo tanto, la valoración de ellas del protestantismo es sumamente importante. Como tal, sugiere que el espíritu intolerante y su rechazo del protestantismo y sus emisarios reflejan la religiosidad sincera y el sentir del pueblo español. Como figura emblemática del pueblo español,

La Tribuna simboliza la opinión de nuestro pueblo de la religión extranjera y la cultura que trae. En ella, se manifiesta la voluntad del pueblo. El antagonismo surge del mismo pueblo. Brota del espíritu católico de las bases populares, no de la movilización del clero ni de pronunciamientos de la jerarquía eclesiástica.

En 1889, siete años después de escribir *La Tribuna*, Pardo Bazán redacta un artículo para la revista inglesa *Fortnightly Review* titulado “La mujer española”. En el artículo, publicado el año siguiente en cuatro números de *La España Moderna*, la novelista describe tres clases de mujeres en España: la mujer aristocrática, la mujer burguesa y la mujer del pueblo. Al describir los diferentes “tipos” del último grupo, destaca algunos aspectos de las obreras urbanas que había novelado en *La Tribuna*. Como otras mujeres del pueblo, las cigarreras se destacan respecto a las mujeres aristocráticas y burguesas por su espontaneidad y su agencialidad, dos características que se desarrollan en ellas por la necesidad de ganarse la vida y por su “apasionado romanticismo [que] desterrado ya de las clases cultas, se ha refugiado en el pueblo” (114). Además, nota tres cualidades adicionales. Primero, observa que entre las cigarreras existe “tan desarrollado y vigoroso el sentimiento de la justicia que pobre de aquel administrador a quien acusen de injusto. Son capaces, en un momento de alboroto, de hacerle pedazos” (112). Segundo, entre las cigarreras, como “entre todas las obreras españolas, ha cundido bastante la idea republicana, muy propia para lisonjear teóricamente esa sed de justicia que, en efecto, posee en alto grado la plebeya” (112). Y tercero, las cigarreras se aferran al catolicismo tradicional:

Mas por un contraste que también tiene su explicación, la obrera republicana de España sigue siendo devota, haciendo novenas y costeando funciones a sus predilectos santos y vírgenes, y respetuosa con los monarcas, a quienes cobra un afecto que raya en fanatismo, tan pronto como recibe de ellos un beneficio leve, o una señal insignificante de bondad y consideración. (112)

Pero además de reafirmar cualidades de las cigarreras que destaca en la novela, el ensayo vuelve a afirmar su papel de representantes fieles del pueblo español. En ellas, como sugiere en el prólogo de *La Tribuna*, reside el “carácter nacional”, lo castizo, el espíritu transhistórico de la nación. Escribe Pardo Bazán:

Mejor que ninguna clase, conserva el pueblo en España carácter nacional y el fondo de ideas y sentimientos consagrados por el óleo de la tradición: creo que en todos los países sucederá otro tanto, y que los tipos étnicos más puros, así en lo físico como en lo moral, en el pueblo se conservan, y, sobre todo, en la mujer del pueblo. (108)

En el epílogo que escribe para la *Historia de heterodoxos españoles*, Menéndez Pelayo nota que una gran nación requiere una unidad profunda: la unidad religiosa. Para él, la única “grandeza” y “unidad” que tiene España deriva de la España católica, “evangelizadora de la mitad del orbe...martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio”, allí se encuentra “nuestra grandeza y nuestra unidad” (834). Según él, esta fe, el verdadero “espíritu católico” persiste en España entre la muchedumbre, la “masa de nuestro pueblo”, las “últimas esferas sociales” (835).

Mientras permanezca allá, dice el esperanzado historiador, España “aún puede esperarse su regeneración”, un segundo Siglo de Oro de la nación (836). ¿Estará Pardo Bazán expresando sentimientos parecidos, disfrazando sus propias convicciones en las voces de pueblo español?

La prueba: *La “otra” protestante, ¿la mujer del porvenir?*

En 1890, Emilia Pardo Bazán publica dos novelas que forman una sola obra: *Una cristiana* y *La prueba*. En los textos, Salustio Meléndez, un joven gallego que se muda a Madrid para estudiar, narra sus aventuras en la capital y su relación con Carmiña Aldao, una gallega de quien está perdidamente enamorado. Pero Carmiña, cristiana perfecta, se casa con Felipe, el tío de Salustio, a pesar de no quererlo y sólo para escapar de su hogar y el mal comportamiento de su padre con la sobrina de la criada. Determinada en ser una buena esposa, Carmiña se casa con la bendición del padre Moreno, a pesar de los esfuerzos de Salustio de convencer al clérigo que casarlos sería un crimen. Cuando la pareja se establece en Madrid, ofrece un cuarto a Salustio, quien persiste en buscar señales de amor correspondido de su nueva tía. Durante una enfermedad que sufre el joven, Carmiña lo atiende y el sobrino cree percibir su afección por él. En *La prueba*, Salustio sigue atento a la relación entre sus tíos, esperanzado en la posibilidad de ganar el amor de Carmiña. Cuando Felipe contrae lepra, Carmiña se mantiene fiel a sus compromisos conyugales y lo atiende con mucho cariño y paciencia. Conforme avanza la enfermedad, se profundiza más el amor que ella siente por su marido y, cuando éste muere, la gallega descubre que lo

ama de verdad. Al final de la novela, el narrador, ya graduado de la Escuela de Caminos, trabaja en Aranjuez. Carmiña, de luto, ha vuelto a Pontevedra, y Salustio ignora lo que siente por ella. En la novela, se introduce a un personaje importante: Luis Portal, estudiante y amigo de Salustio con quien éste dialoga, comparte ideas y lamenta sus penas amorosas. Por medio de Luis, entra en escena en esta novela una familia protestante.

En el texto, Pardo Bazán explora las expectativas que la sociedad tiene de la mujer y problematiza las que tienen los hombres españoles “liberales”, haciéndolo ingeniosamente por medio del narrador y su amigo. Salustio y Luis son jóvenes ilustrados, ejemplos de hombres españoles modernos: el primero, un racionalista marcado por un idealismo quijotesco; el segundo, un pragmático Sancho Panza. En la novela, se presentan diferentes modelos de mujer. El primero es Carmiña, “cristiana ejemplar” que sobrelleva la prueba de un matrimonio infeliz. Por abnegación y sumisión, ella —“ángel del hogar”— logra gozar de la gracia del sacramento matrimonial y experimentar el profundo amor conyugal. Entre otros modelos, la novelista introduce en *La prueba* “la mujer del porvenir”, una alusión al libro homónimo que en 1869 escribe la feminista y amiga de Pardo Bazán, Concepción Arenal. Curiosamente, “la mujer nueva” en la novela es Maud Baldwin, una joven inglesa que vive cerca del Tribunal de Cuentas en Madrid con una familia misionera protestante.

Al inicio de *La prueba*, Luis Portal visita a Salustio, quien todavía se recupera de su enfermedad. Notando una sonrisa que denota una alegría verdadera, el

convaleciente adivina que su amigo está enamorado. Luis admite que está flechado por una inglesa sumamente bella, apodada Mo. Aunque es atractiva, advierte que le gusta por otra razón: es “la mujer del porvenir”, una “muchacha instruida, capaz de alternar en conversación, despreocupada, con aficiones artísticas y conocimientos en todas las materias” —un contraste marcado con la mujer española y su “ignorancia cerril” (10). Narra la historia de conocerla en un tranvía, símbolo en sí de la modernidad. También habla de las costumbres racionales de su familia, incluyendo un noviazgo que permite que su hija pasee por la calle con él sin ningún compromiso matrimonial. Además, menciona las diversas habilidades de Mo —sabe pintar, tocar piano, escribir, bordar e, inclusive, hacer mapas— y su conversación de temas “vedados” para los madrileños: la religión, la política, la literatura y la ciencia.

Al visitar la casa de Mo en compañía de Luis, Salustio se da cuenta de que el padre es un ministro protestante, algo que sospechaba por la reticencia de su amigo de hablar de su profesión. Impresionado inmediatamente por la señora Baldwin, observa que la pastora, de temple aristocrático y afabilidad artificiosa, es la que verdaderamente dirige la tarea imposible de avanzar la obra protestante en Madrid. A pesar de estar encantado inicialmente con la belleza física de la familia y del orden y bienestar del hogar burgués, Salustio se desilusiona con “la mujer del porvenir” y su familia después de que empiezan a cantar canciones religiosas con “cierta exaltación sombría y dura, como se nota en los personajes de algunos cuadros de martirio” (74). Según el criterio del estudiante racionalista, tal conducta revela “preocupaciones enfermizas”, y para el escéptico ilustrado, tal devoción es repulsiva.

En la novela, se vuelve a saber de la familia protestante y de Mo cuando Salustio se encuentra con Luis, éste ya graduado, en Madrid. Su amigo le informa que se ha roto la relación con Mo porque ella quería casarse con él antes de que se colocara en un trabajo. Agrega que la familia tomaba por cierto su matrimonio y que, contra su voluntad, lo empleaba en “obras de propaganda y evangelización”, insistiendo en que corrigiera pruebas de folletos proselitistas. Herido y todavía amargado por lo sucedido, Luis concluye que los protestantes no son lo que aparentan; su “cultura y sensatez” es meramente superficial y oculta “un fanatismo delirante y una intransigencia cruel” (166). Además, reconoce que la educación que recibe Mo en realidad es hueca.

En el capítulo final de la novela, Luis se presenta en la fonda en Aranjuez donde reside Salustio para invitarlo a ser padrino en su boda el día siguiente en Madrid. Anuncia que se encontró con Mo la semana anterior y decidió casarse con ella, a pesar de ser una decisión repentina y desquiciada. El sensato Luis explica su decisión, observando que está “convencido que los locos la aciertan más que los cuerdos” antes de agregar: “nuestro siglo está enfermo de sensatez; nuestra generación, hipocondríaca de formalidad y de tanto calcular las consecuencias de los actos pasionales” (197). Además, aunque reconoce que “Mo no es la mujer nueva”, concluye con que ella es —dice— “una real mujer, que me tiene ley, que dejaría por mí la proporción más brillante” (196). Después de la declaración, Salustio lee a Luis los borrones de una “especie de novela o de autobiografía” que escribe y en que examina los últimos años de la vida y los vaivenes de sus sentimientos por Carmiña:

el contenido de las dos novelas. No termina su lectura sino hasta el amanecer, y la novela concluye cuando Luis se despide y declara que con su esposa protestante volverá a la habitación de Salustio en Aranjuez para pasar la primera noche de bodas.

La valoración y el acercamiento al otro protestante

En la novela, se destaca la alteridad de Mo y su familia protestante. Al revelar su enamoramiento, Luis nota que su novia es “una extranjera [...] castiza, del mismo Londres” (9). En la descripción física de ella, resalta lo diferente que es de la mujer española. Siendo un “tipo de allí”, es “alta, blanca como la nieve, muy fresca, fracciones regulares, y el pelo de un rubio [...] pálida...casi ceniza” (10). Salustio hace alusiones repetidas al origen extranjero de la novia, preguntando, por ejemplo, en una ocasión por “La Gran Bretaña” en vez de por Mo (26).

Además de la apariencia física, Luis destaca otras cualidades de ella que la diferencian de la mujer española. Por uno, “es una muchacha instruida, capaz de alternar en conversación, despreocupada, con aficiones artísticas y conocimientos de todas las materias” (10). Tiene una variedad de habilidades artísticas: pinta, toca el piano, escribe “impresiones”, borda y sabe hacer mapas (14). También, a diferencia de las españolas, Mo no se afana por encontrar un marido que la mantenga. Al contrario, trabaja dando lecciones para “ganarse honradamente la vida” (13). Además, nota que las costumbres de la familia son diferentes —“más fáciles y racionales”— con respecto al noviazgo. Le da libertad en su relación de pareja, permitiendo que la joven pasee con Luis por las calles de Madrid a solas, mostrándose desinteresada en

que concreten planes matrimoniales.²⁰ Salustio observa que las observaciones de su amigo reflejan una ceguera que es producto de su estado sentimental. Como se verá, esta evaluación inicial, producto del “verdadero entusiasmo” del enamorado, resultará limitada, y en gran parte, errada.²¹

En el tercer capítulo, Salustio visita la casa de los Baldwin en compañía de Luis y descubre, por cuenta propia y a poco rato, que el señor Baldwin es “un ministro del Señor”, lo que había sospechado por la reticencia de Luis de hablar de la profesión de su futuro suegro. En sus observaciones, el narrador subraya varias características de la familia protestante. Primero, subraya la fisonomía inglesa de la familia. Al describir al señor Baldwin, nota que es “el tipo agigantado y pletórico de la pura raza sajona”, un “hombrachón” con patillas y tez blanca. La pastora Baldwin tiene pelo gris, ojos de gris de acero y piel con la blancura de perlas. Al describir a la bella Mo, enfatiza los rasgos sajones y normandos, pelo de oro, y “un cutis del Norte, que aún no había curtido el recio clima continental de la metrópoli española” (74). Segundo, observa que el padre no logra “almoldar su laringe a la pronunciación española” a pesar de vivir tres años en Madrid. Al intentar hablar español, sólo salen “cosas grotescas” (74). En una conversación con la pastora Baldwin, el narrador sugiere que ella también tiene limitaciones lingüísticas, notando que su pronunciación de “mioúscia” y “sciensia” (73). Luego, los misioneros se deleitan en compartir su afán musical con las visitas, entonando canciones en inglés, acompañados por el

²⁰. Cuando pasean juntos, Mo lleva el perro de la familia. Nota que la mascota es de la raza “King Charles”, otro punto sutil que subraya la naturaleza extranjera de los protestantes.

²¹. Al imaginar a la familia protestante después de los encuentros iniciales con Mo, Luis anticipa que “debe ser una casa patriarcal” (14). Como revela el texto, es un hogar matriarcal, dominado por la señora Baldwin.

piano. Salustio, que entiende algo de la letra, comenta que es sentimental e insulsa, ninguna sorpresa porque la música inglesa “es tanto como decir sosa y agria” (75). Las diferencias lingüísticas los marca como subalternos. Tercero, la casa tiene un ambiente burgués. Ubicada en “una calle aseada y tranquila” y con muebles “prácticos y cómodos”, es ordenada y limpia, con “libros, grabados y flores”. Tiene un piano y “un pequeño museo”, o colección de plantas de Australia. Nota el narradora: “La verdad es que al ver así a mistress Baldwin, recostada en su butaca, apoyados los pies en un cojín, el codo puesto en el velador cargado de álbumes, ilustraciones, revistas y enormes diarios ingleses, era cosa de pensar que aquella señora vivía consagrada exclusivamente a recibir a sus amigos con un chic de duquesa antigua” (73). A primera vista, “la familia aparecía limpia, sociable, disciplinada” (74).

Pero la descripción pronto se convierte en una valoración negativa. De este hogar supuestamente “patriarcal”, por ejemplo, se observa que es un hogar dominado por la pastora. El padre, “un tosco misionero”, es en realidad “un pelele, un muñeco de trapos”, un hecho que se oculta por las “apariencias hercúleas” (72). Cuestionando el juicio de los protestantes ingleses, nota que “nadie encontraría explicación satisfactoria al fenómeno de que la comunión evangélica hubiese enviado a tierras apostolizables tan tosco misionera” si no fuera por su esposa (71). Además, la señora Baldwin, “un milagro en su género” y de “distinguido continente”, pronto revela otro lado. Salustio, libre de la alucinación del enamorado Luis y observando más allá de la superficie, nota que la pastora le da “atentísima acogida” a él al entrar en la casa, un

trato no “cordial, porque de cordialidad no se trataba allí” (73). Le pregunta “minuciosamente” por su familia, sus estudios y sus aficiones, revelando un evidente interés oportunista. Ella responde exageradamente, con cara de “expresión beatífica”, cuando menciona su afición por la música y la ciencia. Sin haberla conocido por mucho tiempo, ya observa que su “constante afabilidad artificiosa” parece “ya casi natural a fuerza de persistencia” (71).²² Bajo el exterior de “dulcísimas formas”, la pastora oculta “un don de mando” propio de “las abadesas” o de un “cardenal-ministro de un rey absoluto” (72). Según Salustio, “su sonrisa y sus modales tan refinadamente adamados” encubren “la voluntad más templada y férrea que ha dado nunca de sí la tierra de la perseverancia y del cerrado fanatismo” (72). Le atribuye cualidades a la raza inglesa —tenacidad y fanatismo— y sugiere que el personaje las encarna. Enfatizando su autoridad, nota que “sus feligreses, sus ovejas” marchan por la ruta que ella señala. Es ella quien sostiene la tarea hercúlea de ser apóstol del protestantismo, “una creencia aborrecible a la inmensa mayoría de los españoles, y que a los mismos descreídos o racionalistas no nos cae en gracia” (72). También se encarga de escribir libros de enseñanza y promover obras de caridad, pero estas últimas con motivos no desinteresados.

Para el “descreído y racionalista” narrador, la impresión que Mo reúne las cualidades de la mujer del porvenir se esfuma cuando la familia empieza a cantar coros que le producen repugnancia. Por un lado, demuestra que los ingleses

²². El juicio que hace el narrador de la señora Baldwin parece poco realista. Para tratarla por primera vez, Salustio tiene un amplio conocimiento —casi omnisciente— del carácter de la protestante.

protestantes no son tan ilustrados o instruidos. Su gusto artístico es enfermizo. Las niñas, por ejemplo, cantan una canción sentimental, reflejando la calidad sosa y agria de la música inglesa. El hijo Edward entona el terceto de “Las ratas” de la zarzuela “La Gran Vía”, escrita en 1886 por Federico Chueca. Y por otro lado, la familia revela que no se queda atrás de la católica tradicional, Carmiña, en su devoción. Cantan del alma que quiere volar a la gloria —“¡Wings...my God...wings!”— y luego de los “souls y los sins”. Lo que más le impacta es el entusiasmo que expresan al cantar. La pastora contrae las cejas y aprieta los labios “como quien ejecuta una acción importante y absorbente” al entonar un cántico religioso. Asombrado, observa Salustio: “De los semblantes de las dos mujeres se había borrado la expresión habitual, en la una fina e insinuante, en la otra alegre y juvenil, sustituyéndolas — especialmente en la madre— cierta exaltación sombría y dura, como se nota en los personajes de algunos cuadros de martirio” (76).²³ Para el narrador, puede ser “buenísima” la gente, pero el cantar “adefesios” prueba que no es una familia ilustrada. Más bien, ellos “huelen a sacristía” (77).

Estas valoraciones negativas por parte de Salustio se repiten en el capítulo ocho cuando Luis revela su propio desengaño con la novia y su familia. Ya no ignora que los protestantes ingleses no son tan ilustrados como creía. Por uno, Mo, igual que una mujer española, busca casarse con él y por lo tanto no le da libertad para colocarse en un trabajo y establecer una vida independiente. Su familia la apoya en

²³. Al describir la escena de la muerte del tío Felipe, Salustio escribe que Carmiña “se precipitó al lecho con el rostro casi transfigurado, con la expresión angelical de la Santa Isabel de Murillo [...] (203).

sus planes, “echándole una red” a Luis, y dando por hecho el matrimonio inminente y llamándole hermano e hijo. Como si ya “tuviese puesta la coyunda”, abusan de él, involucrándolo en sus esfuerzos proselitistas. Escribe él: “me empleaban sin escrúpulo y sin duelo en sus obras de propaganda y evangelización, y quisiera que me vieses ocupado en corregir pruebas de un folleto titulado “La gran crisis”, donde se profetiza que el jueves 5 de Marzo de 1896 serán arrebatados al cielo, sin morir, ¡ciento cuarenta y cuatro mil cristianos!” (166). Cuando Salustio sugiere que la “tan fina y tan lista” pastora en realidad “está loca”, Luis ya expresa su acuerdo y ofrece una valoración tentativa: “Acaso ellos son más ilusos que nosotros, los latinos decadentes” (166). Concluye que “la cultura y la sensatez de [la familia protestante] no pasan del exterior: barniz simpático, que encubre un fanatismo delirante y una intransigencia cruel”, un dictamen acerbo y condenatorio (166). Salustio había llegado a la misma conclusión desde hace tiempo, durante la primera visita a la casa de los Baldwin: la pastora, una “barra de acero, forrada en piel de guante” tiene “la voluntad más templada y férrea que ha dado nunca de sí la tierra de la perseverancia y del cerrado fanatismo” (72). Notablemente, la protestante refleja características que el narrador sugiere son esenciales de su raza inglesa: perseverancia y un cerrado fanatismo.

Luis concluye que “la bella zagala evangélica”, igual que su familia, tampoco es lo que aparenta. Al contrario de ser independiente, se revela que se empeña en casarse. Quiere casarse de inmediato, notando que ya a su edad su madre tenía tres años de casado y dos hijos. Cuando Luis protesta, la joven ignora sus argumentos.

Mostrando un trato poco ilustrado, se aleja de él, tratándole de “usted”. Al describir la reacción de Mo, Luis nota que discutir con ella es como hablar con “una cama de hierro”, y que no expresa ningún sentimiento o emoción: parece un “mercader discutiendo un negocio” y su corazón es “un témpano” (168). Llega a la conclusión que ella nunca lo ha querido, y sugiere que el interés de ella y su familia de realizar el matrimonio responde a motivos mezquinos: “cuando me vieron metido en harina, me echaron la red” (166). Concluye, herido, que Mo es “¡Corteza, cáscara, mentira!” (168).

En su desengaño, Luis también llega a cuestionar la calidad de la educación de Mo. Ella no es la mujer ilustrada y instruida que pensaba. Al contrario, la educación que ha recibido Mo ha sofocado su potencial y desperdiciado sus talentos, convirtiéndola en “una marisabidilla” (167). Su educación, concluye él, es “a medias” y por lo tanto tiene “algo de aborto” y un “sello ridículo” (167). Tal educación es hueca, dejándola igual que “el tipo de *nuestra* mujer ignorante y cerril” [énfasis mío] (167). Describe Luis la “educación” de Mo:

La instrucción de Mo es embolada, es ñoña; sólo sirve para confirmar preocupaciones, no para desterrarlas dejando libre el campo intelectual. A Mo la han enseñado a pintar, pero sin estudio del modelo vivo, flores y pájaros únicamente; Mo toca el piano... como cualquiera: a Shakespeare lo lee, conformes... pero en edición expurgada; Mo conoce la historia de su país... según un compendio para niños; en

suma, chacho, yo que creía encontrar su espíritu igual al de un varón.

(167)

En el capítulo final del libro, Luis admite que los comentarios anteriores tiene “cierta exageración” a causa de su estado “emberrichinado”. Sin desmentirlos, agrega que aunque reconoce que Mo no es “la mujer nueva” dice casarse con ella porque le tiene ley y “dejaría por mí la proporción más brillante” (196). La decisión de Luis es pragmática, no por amor. Notablemente, parece que Mo toma la iniciativa para buscarlo en Ciudad Real, y le motivó a aceptar el matrimonio al contarle de un rico pretendiente inglés, Mathew, con ganas de casarse con ella. La joven protestante parece tan pragmática y oportunista como su futuro esposo.

Vale la pena notar que la novelista hace una valoración implícita del protestantismo por medio del personaje de Luis Portal. En la primera página de la novela, Salustio describe a su “sensato, cuco y oportunista condiscípulo”. Es una persona “bastante feo y desgarbado”, un dato que explica su carácter práctico y realista y su oposición a “los sueños, las ilusiones, la poesía, la pasión y demás cosas que dan interés a nuestro existir” (5). De su apariencia física agrega el narrador: “tenía Portal el cuerpo cuadradote y macizo; las manos anchas, la pierna corta; la cabeza bien desarrollada, pero redonda cual perilla del balcón; el cuello gordo; los hombros altos; las facciones demasadamente grandes para su estatura [...] (5). Esta persona poco atractiva es la que la protestante termina pescando. ¿Sugiere la novelista que una protestante —o mujer del porvenir— en la España contemporánea solo puede atraer a un hombre que tiene “poco partido con las mujeres”? ¿O demuestra la

naturaleza pragmática de la misma protestante: ella hace “sacrificios” por los beneficios que tal relación conlleva?

En el caso de Luis, observamos un acercamiento inicial a los otros protestantes. Enamorado y prisionero de un “verdadero entusiasmo”, inicialmente ve a la joven inglesa y su familia en solo términos positivos. Por su miopía sentimental cree erróneamente que es Mo es la mujer del porvenir y que los de la familia son ilustrados, instruidos y racionales. En este acercamiento inicial, Luis menosprecia a la mujer española y su “ignorancia cerril” y insiste en que ellas se asimilen a los valores y comportamiento a los ingleses protestantes. Pero tal valoración positiva resulta ser un producto del desconocimiento. Después de la visita de Salustio a la casa de los Baldwin, parece que Luis empieza a desengañarse, que indica su desaparición del salón cuando canta la familia sus “adefesios”. Cuando el incrédulo narrador le pregunta por la devoción desvelada de la familia “ilustrada”, Luis no responde y cambia el tema, “¿No es guapa?” (77). De ignorar lo negativo del otro, Portal llega al desengaño total y rechaza a la protestante y a su familia.

Conocimiento del otro protestante

La novela, escrita en 1890, ofrece un retrato del protestantismo madrileño de los 1880. Según una referencia histórica en el capítulo diez de *Una cristiana* —el discurso que da Emilio Castelar en los Juegos florales en Vigo a mediados de 1883— se deduce que la familia Baldwin, con tres años de residencia en el país, inicia su

ministerio madrileño al inicio de la década (89).²⁴ ¿Refleja el retrato un compromiso con la verosimilitud? ¿O refleja otros motivos y valores poéticos?

La novela, como los demás estudiados, dibuja el protestantismo como una religión inglesa. Curiosamente, de las diez congregaciones protestantes que se identifican en Madrid a principios de 1880, los misioneros extranjeros están a cargo de sólo cuatro de ellas. Reginald Heber Whereat, anglicano inglés, dirige la capilla de la Iglesia Anglicana que sirve a la población extranjera inglesa.²⁵ John Jameson, presbiteriano escocés apoyado por la Iglesia Presbiteriana Unida de Escocia, pastorea la Iglesia de Leganitos junto con el español Cipriano Tornos. El luterano alemán Freidrich Fliedner dirige la Iglesia de Calatrava de la Iglesia Evangélica Española. Y el inglés Alberto Fenn y su esposa dirigen la Iglesia de las Asambleas de Hermanos que reúne en la Glorieta de Quevedo.

De éstos, la familia Baldwin demuestra ciertas similitudes con los últimos, pero también suficientes disimilitudes para descartar una correspondencia entre los personajes de ficción y los misioneros de “carne y hueso”. De las similitudes, observamos que la familia de la novela vive cerca del Tribunal de Cuentas, no tan lejos de la Glorieta de Quevedo donde las Asambleas de Hermanos (AAHH) tienen

²⁴. En su discurso, Castelar ofrece una descripción de Galicia y elogia a los mártires religiosos y patrióticos de Vigo. También habla de la educación, un tema primordial para Pardo Bazán: “Así es que cuantas escuelas han querido o pretendido sustituir en la educación de los pueblos a la madre, han hecho minerales, no hombres; ningún astrónomo sabe lo que una mujer respecto a las tempestades del alma, ningún poeta recita las leyendas como la abuela al amor de la lumbre de las veladas del invierno; ningún orador, por grande que sea, habla con la elocuencia de una madre al vestir y al desnudar al hijo y al recitarle la oración de la tarde” (Vales Vía, 448). En sus ensayos sobre la educación de la mujer, Pardo Bazán critica esta clase de educación cuyo fin es servir a la familia y hacerle a la mujer una “mejor” esposa y madre, “un ángel del hogar”. Según ella, la educación debe servir para la realización personal de la mujer y para prepararla para una profesión.

²⁵. En la época novelada, es soltero. Se casa con una inglesa en Madrid en 1886.

su capilla. Además, la señora Baldwin lleva “una especie de platito de encaje blanco” sobre su cabello, una práctica común para las mujeres de esta comunidad. Conocidos por su lectura literal de la Biblia, fundamentan tal práctica en su lectura literal del mandato paulino en 1 de Corintios 11:2-16. Finalmente, el folleto que redacta la señora Baldwin, “La gran crisis”, profetiza el fin del mundo y el arrebatamiento “al cielo, sin morir” de ciento cuarenta y cuatro mil cristianos. Es señalado que las AAHH demuestran un marcado interés en la escatología, y uno de sus líderes principales, John Nelson Darby (1800-1882), desarrolla una compleja teoría de los tiempos finales que incluye la idea del arrebatamiento de los creyentes antes de la Gran Tribulación. Con su énfasis en la Biblia como única guía de fe, desarrollan teorías del fin de mundo con cuantiosas citas bíblicas. Este marcado interés escatológico, característica de las AAHH, se populariza en otros grupos protestantes que nacen en el siglo XIX, pero no logra avances significativos entre las iglesias protestantes históricas como los presbiterianos, anglicanos, luteranos y congregacionalistas.

Aunque comparten algunas características de la familia Baldwin, los misioneros de las AAHH también contrastan con otros aspectos de la familia novelada. Las congregaciones de las AAHH, por ejemplo, no son regidos por un pastor asalariado, sino por una junta de ancianos. No existe un clero profesional, y tampoco existen títulos para los líderes. A pesar de enfatizar una estructura basada en el “sacerdocio” de cada creyente, las congregaciones establecen distintos papeles según el género, y las mujeres tienen que guardar silencio durante la celebración de la

“Cena del Señor”, el punto central de la liturgia semanal. El protagonismo de la pastora Baldwin y su liderazgo autoritario —un don de mando que se asemeja a un “cardenal-ministro de un rey absoluto”— no corresponde a este modelo eclesiástico ni su papel al de la mujer.

A la misma vez, la mujer cumple una función importante en el protestantismo misionero en España. Como indica la novela de Pardo Bazán, las esposas de misioneros generalmente comparten el título de “misionera” y “pastora”. (No es accidental que los protestantes misioneros que aparecen en las novelas de Galdós son parejas y que Malvina, tanto como Horacio, participa en los acontecimientos.) En Galicia, por ejemplo, varias inglesas solteras apoyan el trabajo de las AAHH. Tomás Blamire conoce a su futura esposa, Rosetta Levason, en 1872 cuando ella, soltera, trabaja de misionera en Madrid. En la época de la novela, la esposa de Alberto Fenn apoya la iglesia de las AAHH y la escuela ubicada por la Glorieta de Quevedo. En otras iglesias, la mujer también ejerce un papel importante. La estadounidense Alice Gordon Gulick, misionera de la American Board of Foreign Missions, labora infatigablemente desde 1872 con el fin de establecer y mantener una escuela evangélica para niñas y adolescentes en Santander, San Sebastián y luego en Madrid.

Si Pardo Bazán intencionalmente alude al protagonismo de la mujer protestante en la figura de la señora Baldwin, sería aparentemente con el fin de parodiarlo. La pastora, con su forma de abadesa, ejerce autoridad sobre los feligreses; marchan “sus ovejas [...] a paso redoblado por la ruta que les señalaba su mano prolongada” (71). Este protagonismo no es el feminismo que pregona la gallega, sino

una autoridad viciada y basada en una voluntad férrea y un fanatismo despreciable. La novela también sugiere que el protagonismo de la pastora resulta de las flaquezas del hombre protestante, un ser “tosco” y, a pesar de su apariencia fornida, un “pelele”. Por las marcadas deficiencias del protestante inglés, la mujer asume el liderazgo del hogar y de la iglesia. Curiosamente, no se hallan informes de la época que mencionan casos paralelos en las iglesias protestantes de Madrid. Al contrario, los pastores varones de 1880 ejercen un liderazgo significativo en sus congregaciones y llevan a cabo obras sociales a pesar de las limitaciones personales, características de cualquier ser humano.

En el texto, Salustio ofrece un resumen de la recepción del protestantismo en España en los años posteriores a la Revolución Gloriosa. Nota que la pastora Baldwin se aferra a la idea de “hacer reflorar los áureos tiempos de la calle de la Madera durante los años revolucionarios”, una referencia al crecimiento dramático, pero efímero, que experimentan las iglesias protestantes durante los albores del Sexenio, especialmente la iglesia ubicada en la Calle Madera bajo el liderazgo de Antonio Carrasco y luego Juan Bautista Cabrera.²⁶ Pero a pesar de la persistencia de la pastora, los esfuerzos rinden poco fruto. Ofreciendo una explicación, el narrador concluye que el protestantismo es “una creencia aborrecible a la inmensa mayoría de los españoles, y que a los mismos descreídos o racionalistas no nos cae en gracia” (72). Salustio, como representante del grupo de “descreídos” y “racionalistas”, confirma su propia observación por medio del desagrado que siente hacia la familia

²⁶. Durante la época que corresponde a los eventos de la novela, Cabrera sigue como pastor de la iglesia y obispo de la nuevamente constituida Iglesia Española Reformada Episcopal.

protestante en el texto. Según él, los protestantes “huelen más a sacristía” y no quedan atrás de los católicos fervorosos en su devoción. Su personaje encarna el rechazo del protestantismo por liberales que él mismo observa.

Como ya vimos, figuras importantes de la época comparten la opinión de que el protestantismo es condenado al fracaso en la península. Menéndez Pelayo, por ejemplo, concuerda que el protestantismo es “aborrecible” a los españoles y sugiere que no es una alternativa religiosa para un español. Notablemente, liberales como Castelar concuerdan, y el mismo Galdós parece coincidir con el narrador. Haciendo eco en la sentencia de Menéndez Pelayo, escribe en 1885 que “esos pobres anglicanos se desgañitan sin ganar conciencias a su rito, y entre las gentes sencillas que les oyen cunde una observación [...]: que todos son lo mismo, y (diciéndolo con el debido respeto) los mismos perros con distintos collares” (153). Igual que Salustio, concluye que nunca tendrán éxito: “El pueblo español no es ni será nunca protestante. O católico o nada. Tengo la seguridad de que todos los pueblos por cuyas venas corre nuestra sangre han de hallarse en el propio caso. O católicos o nada” (153). Carmen de Zulueta observa que los liberales intelectuales españoles, los que defienden la libertad religiosa y frecuentemente son anticlericales, “nunca son conversos” (70). El fracaso del movimiento se debe en parte al hecho de que carece “de una élite intelectual, política y social que les podría dar prestigio en el país” (70).

Es claro que el protestantismo en España durante la penúltima década del siglo experimenta un crecimiento limitado, y los mismos misioneros pierden el optimismo característica de la época de la Revolución Gloriosa. Aunque reconocen el

poco arraigo del protestantismo en España, no lo atribuyen a causas esencialistas como la raza o el carácter nacional, sino a las campañas incesantes de la Iglesia Católica en su contra y la intolerancia que encrudece después de la Restauración.²⁷ Según Juan Vilar, Friedrich Fliedner, el protestante misionero de más influencia en Madrid durante los 1880, atribuye el “escaso interés mostrado por [las clases medias] hacia la obra reformista” a “su excesiva politización, el agnosticismo de la izquierda y la recatolización de la derecha” (“El 98 y las minorías religiosas...” 209). En tal contexto, la iglesia protestante reorienta sus esfuerzos a las clases populares. Para Carmen de Zulueta, el poco “éxito” de la obra protestante responde a varios factores, uno es el factor económico. Los recursos de la iglesia católica “ahogan los modestos esfuerzos de los evangélicos”, un grupo cuya membresía la conforman “casi siempre pobres y de una clase social baja” (69-70). La dependencia de estos grupos marginados de los recursos extranjeros para las escuelas y capillas fomenta el concepto del protestantismo como religión extranjera.

Al considerar el carácter “popular” del protestantismo, es interesante que el retrato de los Baldwin es de una familia burguesa de clase media. Su estado social les permite tener contacto con los jóvenes universitarios. Salustio enfatiza el aire aristocrático de la pastora, lo que se observa en su fisonomía, su forma de vestir y en el espacio físico del hogar. Nota Salustio: “La verdad es que al ver así a mistress

²⁷. Los artículos “Spain and the Pope” (6-9), “Religious Liberty in Spain (9-12), “Religious Difficulties in Spain” (263-270), publicado en 1876 en *The Bulwark or Reformation Journal*, describen, desde una óptica protestante extranjera, el ambiente hostil que experimentan los protestantes madrileños después de la Restauración y la promulgación de la Constitución de 1876. El artículo que publica Francisco Mateos Gago en *El Siglo Futuro* el 25 de septiembre del mismo año sirve de muestra de oposición a los protestantes.

Baldwin, recostada en su butaca, apoyados los pies en un cojín, el codo puesto en el velador cargado de álbumes, ilustraciones, revistas y enormes diarios ingleses, era cosa de pensar que aquella señora vivía consagrada exclusivamente a recibir a sus amigos con un chic de duquesa anciana” (72-73). Al leer historias de los misioneros protestantes, este retrato no corresponde a sus descripciones de vivir con pocas comodidades y pasando penurias económicas. La descripción novelística corresponde mejor a una familia inglesa burguesa que radica en Madrid por asuntos de negocios rentables, no a una familia misionera..

La novela también menciona que la señora Baldwin “ideaba obras pías con fines de propaganda y ediciones de libros catequéticos” (72). Tal descripción refleja la realidad histórica, dado que casi todas las iglesias evangélicas de la época se dedican a obras de proyección social y a la publicación y distribución de libros religiosos y de Biblias. En cuanto al primero, muchos han señalada el papel importante que juega el protestantismo decimonónico en la renovación del sistema educativo en España. Como práctica común, los protestantes establecen escuelas dominicales y abren escuelas. En Madrid en 1872, existen nueve escuelas protestantes con casi 500 estudiantes. El pastor Fliedner establece el predecesor del Colegio El Porvenir y funda y administra varias escuelas primarias, mientras que el pastor Fenn administra una escuela cerca de la Glorieta de Quevedo. Alice Gordon Gulick funda una escuela para niñas en Cantabria, el Colegio Norte-American, que según Juan Vilar “llega a alcanzar considerable prestigio dentro y fuera de la región” (206).

Apoyado por educadoras feministas de los Estados Unidos, el colegio se traslada a Madrid donde se reabre en 1903 como el Instituto Internacional.

Los protestantes también trabajan arduamente en la distribución de Biblias y de obras proselitistas. Tres sociedades bíblicas operan en Madrid en 1880: la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, la Sociedad de Tratados Religiosos y la Sociedad Bíblica de Escocia. En 1873, el misionero Fliedner funda la editorial Librería Nacional y Extranjera en la calle Jacometrezo y publica una diversidad de textos, incluyendo revistas como *El amigo de la infancia* (1874-1939) y la *Revista cristiana* (1880-1919). Otros textos incluyen *Himnos evangélicos: para el uso de las iglesias evangélicas* (1874), *La novela de Luis* de S. Villarminio (1876), *Manera que se debería observar para informar desde la niñez a los hijos de los cristianos en las cosas de religión* de Juan de Valdés (1884) y *Libro de lectura para uso de las escuelas de primera enseñanza* (1889). Notablemente, aunque publican libros y artículos de polémica anticatólica, no encuentro ninguno parecido al folleto escatológico que redacta la señora Baldwin en la novela.

Función del otro protestante en La prueba

¿Qué función cumple la joven inglesa Mo y su familia en la novela? Para responder a dicha pregunta, es imprescindible considerar las ideas de Pardo Bazán con respecto a la situación de la mujer española y su educación, dos temas que trata en la novela. En 1889, la gallega escribe un artículo titulado “The Woman of Spain” para la revista inglesa *the Fortnightly Review*; se traduce al español y se publica el año siguiente

como “La mujer española” en cuatro números de *La España Moderna*. En el artículo, describe cuidadosamente a la mujer española contemporánea: la mujer aristocrática, la mujer de la clase media o burguesa, la monja y la mujer del pueblo. Además de comentar la educación de la mujer en las diferentes clases, también explora cómo incide el hombre en crear a la mujer española. Según ella, los “defectos de [la mujer española] en gran parte deben achacarse al hombre, que es, por decirlo así, quien modela y esculpe el alma femenina” (Gómez-Ferrer 84). Al examinar el ensayo, se observa que *Una cristiana* y *La prueba* manifiestan en forma novelística las ideas expresada en el ensayo publicado poco antes en inglés y casi simultáneamente en español.²⁸

En su resumen de las dos novelas, William Pattison se declara perplejo por estas dos novelas de Pardo Bazán, dadas las opiniones de la novelista a favor de la educación de la mujer y su derecho de ejercer una profesión. Nota el eminente crítico: “It is therefore puzzling to record her attitude in favor of the resigned, submissive women in her next two novels” (66). Después de describir el sufrimiento y la abnegación de Carmiña y el amor que florece al cumplir su deber conyugal, Pattison concluye que “it is clear that the author is holding Carmiña up as the model of perfect womanhood” (69). Pero al leer “La mujer española”, es obvio que el propósito de Pardo Bazán es el opuesto. No pretende alabar a la mujer que se casa sin amor y que se somete al sufrimiento por sus votos conyugales y así sacrifica su realización

²⁸. Al examinar *Una cristiana* y *La prueba*, se observa que ideas de “La mujer española” se manifiestan claramente en la novela, hasta casi convertirlas en novelas de “tesis”, algo disimulado por la técnica realista. Las ideas en el ensayo se convierten en actitudes y opiniones de los personajes masculinos.

personal e independencia. Por el contrario, la novela presenta a Carmiña como la mujer que desean los hombres españoles, aun los varones ilustrados.

En el texto, Pardo Bazán nota que en España el hombre es responsable en gran parte por los defectos de la mujer contemporánea. En España, insiste ella, cualquier hombre espera que todo cambia menos la mujer. Dice ella, “preguntad al hombre más liberal de España qué condiciones tiene que reunir la mujer según su corazón, y os trazará un diseño muy poco diferente del que delineó Fray Luis de León en *La perfecta casada*, o Juan Luis Vives en *La institución de la mujer cristiana*, si ya no es que remontando más la corriente de los tiempos, sube hasta la Biblia y no se conforma sino con la *Mujer fuerte*” (Gómez-Ferrer 88).²⁹ En *La prueba* (y *Una cristiana*), el ilustrado Salustio transmite la misma idea a la narrativa. Al considerar a Mo, cuando todavía aparenta ser la mujer del porvenir, nota: “pues quien haya seguido el desarrollo de mi vida afectiva al través de estas páginas, comprenderá de sobra que no prefiero tal clase de mujer, sino que estoy por *la otra*, la del pasado, la que por espacio de diez y nueve siglos ha venido siendo el ideal de la humanidad; la que en cierto modo ya lo era antes, pues sus rasgos esenciales difieren poco de los que trazaba Salomón en un bosquejo que no se ha borrado de la memoria humana” (75). Luis observa la obvia contradicción entre su amigo ilustrado y racionalista y el tipo de mujer que tiene cautivado su corazón.

²⁹. En *La perfecta casada* (1583), Fray Luis de León escribe: “Como son los hombres para lo público, así las mujeres para el encerramiento; y como es de los hombres el hablar y el saber a la luz, así de ellas el encerrarse y encubrirse” (Martino 542).

En el ensayo, Pardo Bazán también examina las expectativas que los hombres españoles tienen de la mujer con respecto a la religión. Según ella, los hombres, sean “deístas, ateos, escépticos o racionalistas”, quieren que sus hijas, hermanas, esposas y madres sean “acendradas católicas” (89). Ningún español, “salvando excepciones que por lo escasas confirman la regla”, quiere que las mujeres de su familia se aparten de la religión en que nacen (90). En *La prueba*, la gallega introduce este comportamiento. El ilustrado universitario, una persona antagónica a la devoción religiosa, quiere a una mujer como Carmiña. En una conversación con Luis, Salustio reconoce la aparente contradicción: “Tú dices que mi tía es una mujer de otros tiempos, y que el espíritu cristiano y la religiosidad profunda que dictan sus acciones la hacen incompatible conmigo, que soy racionalista” (24).

En el ensayo, Pardo Bazán hace unas observaciones adicionales de los hombres españoles con respecto a la religión. Primero, observa que mientras los librepensadores quieren que su mujer sea católica, “no le consiente arrobos y extremos místicos” ni que “se detenga hasta echar raíces” en el “terreno de la devoción” (91). Desea “una piedad tibia”, y no “ve con gusto [...] la religiosidad entusiasta” (92). En la novela, se manifiesta este sentimiento en la repulsión que Salustio experimenta ante la devoción de los protestantes. Mientras la devoción de Carmiña es aceptable, rechaza el entusiasmo religioso y los “arrobos” que los protestantes evidencian cuando “cantan adefesios” (77). Pardo Bazán también observa que en España “les han cedido los hombres el campo de la devoción” a la mujer, notando que es común que ellos se queden en el pórtico de la iglesia mientras

las mujeres oyen misa, y que sólo mujeres —y algún sacerdote o carlista— asistan a los ejercicios espirituales, novenas o comuniones (91). Por eso, Salustio reacciona tan negativamente al presenciar la devoción de la familia protestante que le huele “a sacristía”. La respuesta de Luis a la obvia desaprobación del ilustrado amigo alude a la participación del hombre español en ritos religiosos y el contraste del protestante: “los protestantes observan y practican su religión. No son como nosotros” (77).

Notablemente, en contraste marcado a la norma del hombre español, el señor Baldwin se une a las mujeres de la familia para entonar el cántico religioso que tanto repulsa a Salustio.

¿Y qué relación tienen las ideas de Pardo Bazán con la joven protestante y su familia? Al inicio de *La prueba*, Luis comparte sus impresiones de Mo. En su descripción inicial de la inglesa —que resulta ser errada— se manifiestan varias ideas que apoya la escritora gallega. Para Pardo Bazán, la mujer del porvenir es libre de expectativas sociales que la mantienen en el hogar, sumisa y dependiente de su marido. No se afana por encontrar a un marido, y recibe una educación que desarrolla sus capacidades intelectuales y la prepara para una profesión. Al inicio de la novela, la protestante parece ser la mujer del futuro. A ella aparentemente no le interesa casarse con Luis, y la familia inglesa les permite salir sin chaperón, dándoles la libertad de desarrollar una amistad sin la expectativa de una boda. La inglesa es “una muchacha instruida, capaz de alternar en conversación, despreocupada, con aficiones artísticas y conocimientos en todas las materias” (10). En vez de buscar un marido que la mantenga, Mo ignora normas sociales que no le permite ganarse la vida y

trabaja, dando lecciones de inglés, geografía e historia. Por medio de estas primeras impresiones de Mo, Luis resume elementos que Pardo Bazán valora en la mujer. Aunque no rechazan tal descripción de la “mujer del porvenir”, los dos jóvenes descubren que la protestante no es tal mujer.

Al leer “La mujer en España” a la luz de *La prueba*, descubrimos un hecho interesante: la joven inglesa reúne cualidades que Pardo Bazán atribuye a la mujer de la clase media española. En el ensayo, se nota que las jóvenes burguesas “no tienen más carrera que el matrimonio” (101). Según las normas de la clase, el trabajo de mantener el hogar es del hombre, y por lo tanto la mujer dependiente se esfuerza en la única lucha que le es permitida: la búsqueda del marido. Nota la autora que la familia burguesa hace todo lo posible para tener éxito en la “pesca conyugal” (101). Al conocer a Mo, Luis se jacta de que su mujer del porvenir no es como la mujer española: “no es como estas mujeres de por acá, que andan en busca de un marido, porque su ineptitud y las absurdas ideas sociales no las permiten ganarse honradamente la vida” (13). Pero pronto, a pesar de la ilusiones del enamorado, Salustio observa señales que Mo y su familia están cazando a un marido. Aunque Luis cree que los paseos que hace con Mo por la ciudad no indican que el matrimonio está arreglado —el significado normal para las españolas— Salustio indica que su ingenuo amigo está “cogido en la red”. Cuando Mo “se azara bastante” al encontrarse con un conocido inglés de su padre durante uno de los paseos de ella, revela que la

actividad no es tan inocente como piensa Luis.³⁰ Estas indicaciones iniciales se confirman cuando la joven propone que se casen de inmediato después de que se gradúa, sin esperar que se coloque en un trabajo en Ciudad Real. Durante la conversación, Mo revela que la aspiración matrimonial forma parte de la cultura del hogar: su madre, la pastora Baldwin, ya tenía tres años de casada y dos hijos cuando era de la misma edad de la joven. Empleando una metáfora de la pesca, Luis concluye que ella y su familia le echaron una red al verlo “metido en harina” (165). Todos participaron en la “conspiración”, llamándolo hermano e hijo, y dando por hecho el matrimonio. También se cuestiona la independencia de la joven inglesa que supuestamente es fruto de su educación. Al inicio del noviazgo, Luis indica que Mo no se afana en buscar marido porque puede “ganarse honradamente la vida” (13). Pero su supuesta “independencia” es solo parcial. Da lecciones para hijas de la clase alta, pero se niega a aceptar ofertas de trabajar como institutriz. Dice Luis que “no le conviene” y que “prefiere estar con su familia”, una señal de una verdadera dependencia (13).

Aunque Luis piensa inicialmente que Mo es “una mujer ilustrada, instruida, superior a su sexo”, llega a reconocer que su educación es deficiente y que no es la mujer ilustrada que pensaba. Al considerar la educación de la inglesa, se descubre que la protestante encarna la descripción de la mujer burguesa según Pardo Bazán. En el

³⁰. Cuando Salustio visita la casa de Mo, la señora Baldwin le presta más atención que la acostumbrada cordialidad, preguntándole por sus aficiones, su carrera y su familia e invitándole que vuelva a la casa. Se sugiere que la madre lo escudriña para saber si quizás sirva como yerno.

ensayo, la novelista analiza la educación que en España recibe la mujer de clase media:

Por más que todavía hay hombres partidarios de la absoluta ignorancia en la mujer, la mayoría va prefiriendo, en el terreno práctico, una mujer que sin ambicionar la instrucción fundamental y nutritiva, tenga un baño, barniz o apariencia que la haga “presentable”. Si no quieren a la instruida, la quieren algo educada, sobre todo en lo exterior y ornamental. El progreso no es una palabra vana, puesto que hoy un marido burgués se sonrojaría de que su esposa no supiera leer ni escribir. La historia, la retórica, la astronomía, las matemáticas, son conocimientos ya algo sospechosos para los hombres; la filosofía y las lenguas clásicas serían una prevaricación; en cambio, transigen y hasta gustan de los idiomas, la geografía, la música y el dibujo, siempre que no rebasen del límite de *aficiones* y no se conviertan en *vocación* seria y real. Pintar platos, decorar tacitas, emborronar un ‘efecto de luna’, bueno; frecuentar los museos, estudiar la naturaleza, copiar del modelo vivo, malo, malo. Leer en francés el figurín, y en inglés las novelas de Walter Scott... ¡psh!; bien en latín a Horacio..., ¡horror, horror, tres veces horror! (102)

En la novela, Mo manifiesta estas características de la mujer burguesa. Como nota Luis, su novia protestante tiene la capacidad de “alternar en conversación”, pero su conocimiento resulta ser superficial y ornamental. Al paso de tiempo, el enamorado

declara que ha “penetrado más allá de la cáscara...y resulta que era de plaqué y saltaba al apoyar el dedo” (167). Empleando términos del artículo de la novelista, agrega que su novia es presentable pero su instrucción es sólo decorativa: “la cultura y la sensatez [...] no pasan del exterior: barniz simpático [...]” (166). Notablemente, la joven enseña a hijas de familias aristocráticas los conocimientos que, según “La mujer española”, son considerados dignos de mujeres —los idiomas y la geografía— no los que son sospechosos: filosofía, retórica, matemáticas. También, las habilidades que tiene —“pintaba a acuarela, tocaba al piano, escribía impresiones, bordaba y hasta sabía levantar mapas”— son aficiones “buenas” y pasatiempos que no llegan a ser vocación.

En el ensayo, Pardo Bazán describe el mal efecto en la mujer de la educación de la burguesía:

Este sistema educativo donde predominan las medias tintas, y donde se evita como un sacrilegio el ahondar y el consolidar, da el resultado inevitable, limita a la mujer, la estrecha y reduce, haciéndola más pequeña aún que el tamaño natural, y manteniéndola en perpetua infancia. Tienen un carácter puramente externo: es, cuando más, una educación de cascarilla; y si puede infundir pretensiones y conatos de conocimientos, no alcanza a estimular debidamente la actividad cerebral. (102)

En la novela, la novelista presenta las mismas ideas en la mujer protestante como vemos en la descripción que hace Luis de Mo:

Las cosas a medias, los conatos siempre tienen algo de aborto, cierto sello ridículo. La instrucción de Mo es embolada, es ñoño; sólo sirve para confirmar preocupaciones, no para desterrarlas dejando libre el campo intelectual. A Mo la han enseñado a pintar, pero sin estudio del modelo vivo, flores y pájaros únicamente; Mo toca el piano...como cualquiera: a Shakspeare [*sic*] lo lee, conformes...pero en edición expurgada; Mo conoce la historia de su país...según un compendio para niños; en suma, chacho, yo que creía encontrar su espíritu igual al de un varón...y me suena a hueco, lo mismo que el de las demás hembras. (167)

Mo no es la mujer del porvenir, una mujer ilustrada con un “espíritu igual al de un varón”. Por el contrario, es producto de una educación “a medias”, igual que otras mujeres de la burguesía española. Por ser tan semejantes, Luis no sabe a cuál mujer prefiere: su “marisabidilla” Mo, o el “tipo de nuestra mujer ignorante y cerril” (167). Lo que queda claro es que la mujer del porvenir, la mujer ilustrada y realmente preparada, no se encuentra en España. Luis reconoce tal realidad —“pero acaso no es tiempo aún de que esa hembra excepcional aparezca en nuestra sociedad y la modifique...” (196). A la vez, el narrador y Luis ignoran un dato importante. Son ellos, los mismos españoles —hombres tradicionales tanto como los racionalistas ilustrados— los que son responsables por la ausencia de tal mujer: “la mujer es tal como la hace y quiere el hombre” y no “es culpa suya si la educan y preparan así” (101, 103). No puede nacer y florecer la mujer del porvenir en la España

decimonónica donde “los españoles, que creyendo de buena fe preparar y desear el porvenir, vivimos enamorados del pasado, y somos siempre, en el fondo, tradicionalistas acérrimos, aunque nos llamemos republicanos” (*Una cristiana* 154).³¹ Aun los liberales, contra toda lógica, buscan “una cristiana” como Carmiña, dispuesta a sacrificar su independencia, autonomía y deseos de aprender y trabajar por su marido y el hogar. Reflejando su complicidad con el modelo tradicional, Luis toma una decisión práctica que traiciona el ideal de la mujer y decide casarse con Mo, “una mujer real, que me tiene ley, que dejaría por me la proporción más brillante” (196). Como nota Cantero Rosales, “aplaude de su Mo la actitud de subordinar, de limitar su destino individual como mujer, como persona, a la de él, su marido” (11).

En su ensayo, Pardo Bazán menciona que el hombre español deserta del hogar, y la mujer, tradicionalmente casera, se vuelve callejera en la actualidad. Según ella, este nuevo fenómeno resulta de “tener la cabeza mal amueblada” y revela deficiencias en la vida familiar (104). En la novela, se destaca que Mo pasa mucho tiempo en la calle. Luis la conoce en el tranvía después de observarla viajar con regularidad por la Puerta del Sol y bajar por el Tribunal de Cuentas, cerca de su casa. Con Luis, pasea frecuentemente por toda la ciudad, quizás un indicador de una vida familiar poco atractiva.

³¹. En “La mujer española”, Pardo Bazán escribe: “Y no cabe duda: el hombre no se conforma con que varíe o evolucione la mujer. Para el español, por más liberal y avanzado que sea, no vacilo en decirlo, el ideal femenino no está en el porvenir, ni aun en el presente, sino en el pasado. La esposa modelo sigue siendo la de cien años hace. Detengámonos en profundizar esta observación, porque ello nos dará la clave de varias contradicciones y enemigas, a primera vista inexplicables, que ofrece la española contemporánea (87).

¿Por qué emplear a una joven protestante para retratar a la mujer burguesa española que Pardo Bazán describe —y critica— en su artículo? ¿Por qué escamotear a la clase media española, con limitadas opciones para la realización personal y con una educación tan deficiente, bajo una disfraz protestante? El uso del personaje extranjero protestante permite que Pardo Bazán critique indirectamente el estado de la mujer burguesa.³² Los lectores españoles de clase media no van a tomar a pecho la valoración negativa ni van a ponerse a la defensiva. Al identificar las fallas en “otros”, es más probable que identifiquen la realidad como nociva.

Pero la gallega también introduce a la joven protestante y a su madre en la novela para hacer una advertencia. Los hombres que buscan a la mujer del porvenir —“mujeres ilustradas, que piensen como nosotros y que nos entiendan”— no deben caer en la trampa de buscar modelos ajenos, especialmente en la mujer inglesa y protestante porque ella sufre de múltiples defectos. La protestante inglesa victoriana sufre de las mismas limitaciones del “ángel del hogar” español. Su meta primordial es casarse, su educación es un “aborto” por limitarse a la función de madre o esposa, y su dependencia económica surge de su destino casero. En el caso de la señora Baldwin, la tiranía y locura que se ocultan por el decoro y una afabilidad superficial son productos del ambiente burgués. La inglesa burguesa, pariente de la española burguesa, no representa la mujer del porvenir.

Pero además de eso, la mujer protestante no sirve de modelo porque no responde a las tradiciones, costumbres y manera de ser española. En su descripción de

³². Pardo Bazán emplea a los jóvenes ilustrados —narrador y amigo— para insertar sus opiniones y observaciones de forma indirecta.

Mo, Luis y Salustio subrayan la otredad de las protestantes y las manifestaciones de su temperamento inglés. Mo, por ejemplo, emplea el “usted” con su novio cuando están reñidos y se vuelve como “una cama de hierro”. Exhibiendo su frialdad en relaciones interpersonales, lo despide con tranquilidad, “de espaldas, rígida, sin llamarme” (168). Según Luis, ella es “un témpano”, con un corazón “de berroqueña” (158). Concluye él que Mo no lo ama y lo persigue por razones pragmáticas: su carrera y profesión. En sus conversaciones de amor, parece, según Luis, “un mercader discutiendo un negocio” — una típica descripción del mercantil y utilitario Albión. En el personaje de la señora Baldwin, el narrador señala la encarnación de dos rasgos que atribuye a la raza inglesa: la voluntad férrea — “persistencia”— y “el cerrado fanatismo” (72).

Finalmente, la obra rechaza la noción que el protestantismo puede ofrecer un modelo positivo para la mujer española. Lejos de ser la mujer del porvenir, la protestante dogmática se asemeja a la española burguesa en su superficialidad y su educación limitada.³³ Pero además, su devoción resulta en un entusiasmo religioso que lleva a excesos. Cantan “adelfesios” con “cierta exaltación sombría y dura” y su celo proselitista resulta en la redacción de folletos estrafalarios usados en obras de evangelización. Luis, al observar las prácticas de las protestantes, concluye que “son más ilusos que nosotros, los decadentes españoles” (166). Salustio destaca la actitud férrea, la intransigencia y la intolerancia de la familia protestante, sugiriendo que los

³³. ¿Habría una velada crítica de los esfuerzos educativos protestantes durante la época contemporánea? ¿Sugiere Pardo Bazán que las escuelas protestantes ofrecen una educación “de aborto”, viciadas por el dogmatismo y su naturaleza burguesa?

protestantes misioneros, esconden “un fanatismo delirante y una intransigencia cruel” bajo “un “barniz simpático” (186). Para los dos personajes, compartiendo las opiniones de Menéndez Pelayo y Galdós —ambos amigos de Pardo Bazán—, el protestantismo es “una creencia aborrecible a la inmensa mayoría de los españoles, y que a los mismos descreídos o racionalistas no nos cae en gracia” (72). La población devota, fuertemente católica e influida por la iglesia del estado, rechaza visceralmente el protestantismo. A los ilustrados y liberales, liberados del dogmatismo del catolicismo tradicional, no les interesa aceptar una religión igualmente dogmática, pero extranjera. Para la mujer del futuro, es mejor encontrarla —o crearla— entre las mujeres nuestras, no en “una marisabidilla como Mo” (167). Como ya vimos en “La mujer española”, hay que crear a la mujer del futuro de la mujer del pueblo español. Es ella quien conserva el carácter nacional, incluyendo la tradición de una profunda devoción católica...y una intolerancia hacia credos ajenos.

Conclusiones

Al examinar a los personajes protestantes que se introducen en las novelas decimonónicas estudiadas, ¿a qué conclusiones podemos llegar? ¿Existen rasgos comunes entre los distintos retratos literarios del movimiento religioso que echa raíces en la península ibérica en la segunda mitad del siglo? ¿Qué función cumplen los protestantes y el protestantismo en estas obras?

A raíz de la presente investigación, surgen tres conclusiones generales.

Primero, los retratos de los protestantes responden a las convicciones —ideológicas, morales o religiosas— de los autores aun cuando los mismos autores intentan evitar tales intromisiones por las normas literarias que exponen. Los protestantes, por lo general, cumplen una función simbólica, el significado de la cual varía según el autor. Segundo, los retratos literarios de los protestantes subrayan su otredad y, con pocas excepciones, introducen características negativas. Las representaciones además son parciales y, consideradas en su totalidad, distorsionan la presencia histórica del protestantismo en la época estudiada, ignorando ejemplos positivos y autóctonos del movimiento. Finalmente, dichas (mis)representaciones —a propósito o accidentales, explícitas o implícitas— sugieren la incompatibilidad del protestantismo y la sociedad española. Los textos estudiados afirman la idea repetida por Menéndez Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles* que excluye el protestantismo de la identidad española, y las novelas de Galdós y Pardo Bazán publicadas después de dicha obra ponen de manifiesto la influencia de las convicciones del santanderino. Las novelas tampoco problematizan las versiones del hispanismo que germinan en la época y que

afirman el esencialismo católico de España y los países hispanoamericanos. Después de examinar estas conclusiones, se proponen algunos posibles caminos para avanzar la presente investigación.

Personajes que obedecen fines ideológicos de los autores

Al examinar las obras, se observa que los protestantes desempeñan una función simbólica que corresponde a las convicciones de los diferentes autores. Sus opiniones ideológicas, morales y religiosas entran en la creación literaria, y los protestantes llegan a ser “personajes de tesis” aun cuando la novela propone evitar un fin didáctico.

En *El exvoto* y *Lady Virginia*, Fernán Caballero, influida por la noción de *volksgeist* popularizado por el alemán Johann Herder, emplea una estética costumbrista que subraya el espíritu español que, en su opinión, reside en las costumbres y prácticas del pueblo andaluz. Para ella, la religión católica es un elemento esencial del carácter español. Al observar los sentimientos religiosos y prácticas tradicionales del pueblo —la supuesta fuente de su verdadera felicidad— asediados por ideas ajenas, se empeña en defender las tradiciones de la castiza y católica España. En sus obras, los protestantes literarios son representantes del mundo ilustrado, materialista y pragmático que pone en peligro la esencia de su país de adopción.

En *El exvoto*, los misioneros protestantes, gobernados por la escéptica razón y una estética inglesa, desdeñan las prácticas tradicionales y las expresiones auténticas de la fe viva del pueblo español. Destacando características negativas de los

protestantes, el relato subraya el fundamento pragmático, mercantil y racional de su fe inglesa. Por contraste, Caballero afirma lo puro y lo valioso del pueblo español y sus prácticas católicas que ella asocia con la verdadera esencia del país. En *Lady Virginia*, se destacan las supuestas deficiencias del protestantismo, una religión incapaz de producir el arrepentimiento, de fomentar una vida virtuosa, de ofrecer consolación ante angustias existenciales y de ofrecer esperanzas de ultratumba. En contraste con esta religión hueca, el catolicismo le permite a la protagonista experimentar el perdón divino, una verdadera conversión —de una vida egoísta a una dedicada a acciones de caridad— la esperanza de salvar a su hijo, en suma, la verdadera felicidad.

En las dos obras examinadas de Caballero, la narradora, dada al sermoneo, participa explícitamente en fomentar una visión maniquea, identificando sin titubeos a los buenos y a los malos. Dirigiéndose al lector e introduciendo comentarios directos, no esconde su valoración negativa del protestantismo y el mundo ilustrado y racionalista que supuestamente representan.

En las obras de Emilia Pardo Bazán, publicadas tres décadas después, se descubren conexiones con nociones expresadas en las obras costumbristas de Caballero. A principios del 1880, la novelista gallega propone una estética literaria que se fundamenta en la observación cuidadosa del mundo y que evita la manipulación de la realidad por fines didácticos. En *La cuestión palpitante*, critica vehementemente a las novelistas inglesas que, en su opinión, convierten sus novelas en

sermoneos y sacrifican la creación artística en el altar de objetivos moralizantes.¹ Al examinar *La Tribuna* y *La prueba*, se descubre que la objetividad de la que se afana Pardo Bazán en la teoría literaria se le escapa en la creación literaria. En el prólogo de *La Tribuna*, como analizamos, admite que se introduce un fin didáctico en el texto, aunque mantiene que no lo buscaba. Pardo Bazán sugiere que Amparo simboliza las ilusiones —entusiastas pero ingenuas— del pueblo por un modelo político, la república federal, destinado a fracasar por no responder a la realidad del país. La protagonista simboliza el desengaño del pueblo y anticipa el fracaso del proyecto republicano.

Al examinar los personajes protestantes en el texto, se descubre que entra en la obra otra tesis escamoteada en el retrato supuestamente objetivo de las obreras cigarreras. Como Caballero, Pardo Bazán subraya las convicciones religiosas arraigadas del pueblo español, aunque su “cuadro” retrata cigarreras gallegas, no campesinos andaluces, y evita intromisiones explícitas de la narradora. A pesar del compromiso realista de la autora, el texto sirve para plasmar convicciones de la novelista, ideas expresadas en su ensayo “La mujer española”. En tal ensayo, como vimos, Pardo Bazán argumenta que “la mujer del pueblo” —simbolizada en la novela por las cigarreras gallegas— representa la esencia del carácter español. En sus actitudes, valores y comportamiento se manifiesta el espíritu verdadero de España.

¹. Irónicamente, como vimos, la gallega alaba a Caballero por reproducir fielmente las costumbres españolas, pero ignora el carácter claramente didáctico de su obra. Notablemente, los que ignoran la intromisión de dicho elemento en la obra de Caballero son los que concuerdan con su cosmovisión católica del mundo. Otros, como Galdós, critican el sermoneo en su obra, aun cuando reconocen los méritos literarios de los cuadros que pinta.

En la novela, las cigarreras, con Amparo como máxima representante, afirman varias ideas que Pardo Bazán expresa en su ensayo. Primero, a pesar de sus convicciones políticas liberales y su rechazo del carlismo, las cigarreras no son menos católicas que sus compatriotas aldeanas. La asociación simplista que se hace entre el republicanismo y la herejía religiosa carece de fundamento. A pesar de sus deseos de cambiar patrones sociales y políticos, las cigarreras no dejan sus convicciones religiosas profundas y españolas. Segundo, las cigarreras subrayan el rechazo tajante del protestantismo por el pueblo español, dejando cualquier duda acerca del poco arraigo del movimiento en el país. Aunque consideran adoptar modelos de gobierno ajenos —y destinados a fracasar según la autora— no caen en la trampa de aceptar una religión ajena: el protestantismo. El libro revela la tenacidad con la cual el pueblo rechaza la fe reformada. En los dos capítulos analizados, se sugiere que el aferrado catolicismo y la intolerancia hacia otros credos —y en particular el protestantismo— es un elemento esencial del carácter español. Por medio de los dos personajes protestantes españoles rechazados vehementemente por el auténtico pueblo español, el texto enjuicia a los compatriotas que adoptan el credo ajeno, revelando la inautenticidad de su conversión.

En la novela, la narradora incluye comentarios que apoyan tal tesis, aunque no son tan explícitos como los de la narradora de las obras de Caballero. Como vimos, la narradora, igual que los otros personajes, describe a los protestantes en términos negativos. Incluye comentarios sutiles que indican su acuerdo con las opiniones de las cigarras y Amparo, su líder, además de enmarcar los acontecimientos —en que sufren

los protestantes— como positivos por medio de las descripciones e inclusive por el título del capítulo, “La primera hazaña de La Tribuna”. Aunque Pardo Bazán argumenta que el didactismo de la novela entra sin buscarlo, es obvio que los acontecimientos novelísticos manifiestan convicciones suyas bien pensadas.

En *La prueba*, el trato de los protestantes también sirve para subrayar opiniones de la novelista. Como vimos, los personajes encarnan ideas que Pardo Bazán propone en su ensayo “La mujer española”. La novela demuestra cómo los hombres españoles —en este caso los racionalistas ilustrados como el narrador, Salustio, y su amigo Luis Portal— son culpables en gran parte por impedir la realización de “la mujer del porvenir” en la península ibérica. A pesar de ser ilustrados, esperan a una mujer tradicional, con ambiciones limitadas y un intelecto sólo superficialmente desarrollado. En el texto, Salustio afirma su atracción por Carmiña, la sufrida ángel del hogar, y rechaza a la mujer del porvenir, la inglesa Mo.

En la obra, Salustio descubre rápidamente que la joven protestante tampoco es la “mujer del porvenir”. Al contrario, ella y su familia —pero especialmente su madre, la pastora Baldwin— son personas dogmáticas y viciadas por el entusiasmo religioso. Debajo de su barniz de afabilidad, existe un dogmatismo fanático repulsivo para el representante de la población española ilustrada y racional. Afirmando una idea que se repite entre liberales en España, la novela asegura que el protestantismo no representa una alternativa religiosa para los españoles ilustrados. Igual que el

pueblo tradicional, aunque por distintas razones, rechazan el protestantismo decimonónico.²

A la vez, como analizamos, la joven protestante revela los defectos de la mujer burguesa que Pardo Bazán critica en “La mujer española”: se afana por casarse; se contenta por depender económicamente del hombre en vez de buscar la independencia personal; y su educación es netamente superficial y no sirve para su desarrollo personal ni para prepararse para ejercer una profesión. ¿Por qué emplear a una protestante inglesa para criticar a la mujer burguesa española? Hacerlo permite lograr al mismo tiempo dos objetivos a la vez: afirma nuevamente el rechazo del protestantismo por la sociedad española, esta vez por el sector liberal, y a la vez critica las deficiencias de la mujer burguesa. Usar a una “extranjera” como blanco de crítica le permite que la novelista censure de forma indirecta aspectos de la sociedad española de forma indirecta. Siguiendo la lógica de Mateo 7:4, suele ser más fácil para el lector ver “la paja” en el ojo del vecino que “la viga” en el ojo propio. Se espera que los lectores reconozcan los defectos de Mo en la mujer española. A la vez, Pardo Bazán afirma que la mujer ajena —en este caso la supuestamente moderna inglesa protestante— no debe servir de modelo para la mujer española; a pesar de sus apariencias modernas, sufre las limitaciones de la burguesa española además de los defectos propios de la raza inglesa.

². Luis Portal, el amigo pragmático del protagonista sí se casa con Mo, pero lo hace porque no tiene otras opciones y también reconoce que ella no difiere tanto de la mujer burguesa española.

Volviendo a la novela de Blanco White, publicada 30 años antes de *La prueba*, se observa una crítica fuerte del protestantismo decimonónico. El exiliado español hace una sátira de los protestantes evangélicos, el movimiento popular con el cual se identifica la mayoría de los misioneros ingleses en España. En la novela, Blanco subraya los defectos, según él, de la religiosidad dogmática, irracional e intolerante de dichos misioneros. Por medio de la familia Chub y su pastor Paunch, se destaca lo absurdo de su entusiasmo, su hipocresía y su ignorancia. Cuestiona los motivos de los conversos, sugiriendo que provienen de deseos carnales y de beneficio personal. Dependen de un clero ignorante que también exhibe motivos y comportamiento moral dudosos.

En la novela, los personajes principales —Miss Christian, el doctor inglés, el narrador español y la huérfana española— manifiestan elementos del verdadero espíritu religioso que Blanco White identifica en sus propios ensayos: la caridad, el uso de la razón y la tolerancia. Notablemente, el cristianismo que ellos exhiben concuerda con el unitarismo que adopta Blanco White y anticipa el espíritu religioso expresado por futuros españoles liberales, incluyendo al mismo Galdós. Irónicamente, mientras Caballero critica la naturaleza racional e ilustrada del protestantismo, el exiliado liberal critica el movimiento evangélico por razones contrarias. Según él, es digno de menosprecio por representar una “religion which excites the imagination, appeals to the selfish passion of fear, and chimes with the vulgar impression concerning spiritual things” (37). A pesar de la crítica, la novela de Blanco evita la visión maniquea del mundo que expresan las obras de Caballero. Según él, “ni el mal

ni el bien se encuentran puros en este mundo” (2). Toda nación tiene virtudes y en cada grupo hay individuos dignos de respeto. Al resaltar la diversidad de expresiones religiosas en Inglaterra, Blanco prescinde también de nociones del esencialismo religioso nacional.

En la novela, los españoles exiliados rechazan el protestantismo dogmático de los “santos”. Como nota el narrador español, si van a estar en el cielo los evangélicos, prefiere no acompañarlos allá. Es importante recordar que para la fecha en que escribe la novela, Blanco ha dejado el anglicanismo para convertirse en unitario y ahora es víctima de la intolerancia de grupos protestantes que antes aplaudían su conversión del catolicismo. En *Observations on Heresy and Orthodoxy*, nota que los grupos protestantes, en particular los evangélicos, son más intolerantes que muchos católicos y exhiben muchas de las mismas cualidades que lo llevaron a dejar la iglesia romana. Su actitud para con los protestantes entusiastas anticipa el rechazo del protestantismo dogmático por parte de los españoles liberales e ilustrados del Sexenio y la época de la Restauración. En la novela, el rechazo de los evangélicos y la valoración negativa de éstos contrastan con la valoración positiva de dos ingleses —la señora Christian y el doctor— y dos españoles —la huérfana española, Luisa, y el traductor/narrador. Estos cristianos auténticos son dignos de encomio debido a las cualidades destacadas por el mismo Blanco White en otros escritos: la generosidad, la caridad, el uso de la razón y la tolerancia. Dichas virtudes son las mismas que destacan dos “espíritus” afines: Benito Pérez Galdós y Fernando de Castro.

Al examinar la novela inédita de *Rosalía*, observamos que el personaje protestante funciona como portavoz de las ideas que circulan entre liberales en los años del Sexenio, ideas que coinciden con las convicciones del mismo Galdós y que reflejan cierta relación genealógica con las de Blanco White. Como vimos, Horacio expresa ideas del krausismo español, divulgadas por Julián Sanz del Río en *Ideal de la humanidad para la vida* y luego por el profesor y ex sacerdote Fernando de Castro (véase su *Memoria testamentaria*). Además de exhibir un conocimiento científico, es representante de “la religión del porvenir”, manifestando ideas expresadas por el belga François Laurent en el volumen titulado “La religión del porvenir” de sus *Estudios sobre la historia de la humanidad*. Éstas incluyen el latitudinarismo —la creencia en la unidad fundamental entre distintas expresiones religiosas—, la tolerancia religiosa, el énfasis en la moral sobre el dogma y la preferencia para la razón. También el protagonista protestante resalta la importancia de desarrollar el intelecto al viajar, atribuyendo ideas religiosas cerradas a horizontes limitados. Sugiere que la caridad es el elemento esencial en la religión; critica el celibato del clero, notando que el matrimonio es el fundamento para el desarrollo humano; cuestiona la autoridad paterna y defiende la capacidad intelectual y moral de la mujer. Horacio también sirve para destacar defectos que existen en el pueblo español, resaltando —por contraste— la indiscreción, la ignorancia, el egoísmo, la codicia, la hipocresía y la ignorancia, presentes en la sociedad española de la época.

El protestante novelístico promueve ideas censuradas por el *Syllabus* de 1864, ofreciendo un contraste marcado con el espíritu anti-liberal del catolicismo oficial de

la época. Aunque el papel de portavoz le resta complejidad al personaje, ilumina ideas que el mismo canario estima y valora. Curiosamente, el protestante de *Rosalía* muestra una clara afinidad con tres figuras históricas: Blanco White, Fernando de Castro y el mismo Galdós.

¿Por qué usar a un protestante inglés para introducir ideas liberales? Como en *La prueba*, expresar ideas por medio de un extranjero protestante permite cierta distancia entre el autor y las ideas polémicas. Además, el texto presenta distintas maneras de responder a las ideas “extranjeras”. En la obra, por ejemplo, tres representantes de la iglesia católica ofrecen respuestas distintas a Horacio. El cura de Castro Urdiales es incapaz de entender los conceptos que promueve el joven y rechaza el protestantismo por ignorancia. El sacerdote madrileño acata las enseñanzas oficiales de la iglesia y, adoptando la postura cerrada del Syllabus de errores de 1864, urge un rechazo completo del protestantismo. Finalmente, el obispo madrileño tolerante se relaciona con Horacio, buscando dialogar con el pastor protestante con el fin de entenderlo. Por medio de este personaje, Galdós subraya que la tolerancia religiosa no perjudica el catolicismo. Al contrario, abre la puerta para que el protestante entre a la iglesia católica. Notablemente, para la fecha de publicación de las novelas de tesis —*Doña Perfecta*, *Gloria*, y *La familia de León Roch*—, unos años después la versión tolerante del catolicismo no se hace presente, y Galdós ataca abiertamente las posturas intolerantes de los miembros del clero.

En *Fortunata y Jacinta* y *Torquemada en la hoguera*, los protestantes cumplen una función distinta. En el primer texto, la pareja misionera forma parte del

calidoscópico mundo madrileño, dando fe de la presencia protestante durante el Sexenio Liberal. Pero al contrario de la figura de Horacio en *Rosalía*, su protagonismo es mínimo y son sus seguidores figuras marginadas por la sociedad. No sirven para introducir ideas del protestantismo liberal ni para resaltar ideas religiosas que circulan entre los liberales españoles de la época. En el texto, más bien, los protestantes sirven, primero, para desarrollar el personaje de Guillermina, la católica ferviente que se afana por construir el orfanato. En el breve pasaje dedicado a los protestantes, se comunican el rechazo y antagonismo que experimentan los protestantes de parte de los fieles católicos. La ayuda que le brindan a Mauricia provoca los celos religiosos de la “santa” Guillermina, y las mujeres católicas que ésta dirige rechazan la presencia protestante y luchan para rebatir a los conversos. La constitución española de 1869, que protege sus derechos religiosos y al que apelan los misioneros, es ignorado por los católicos. Segundo, el texto subraya el poco arraigo de los protestantes en la sociedad madrileña. Aunque algunos afirman con son personas “decentes”, esta admisión no se traduce en la adopción de su credo. Nota Doña Lupe al ver el conflicto entre Guillermina y la pareja misionera: “Bien decía mi Jáuregui que él era muy liberal, pero que no le petaba por la libertad de cultos” (428). Demostrando una postura parecida, Moreno Isla, quien vive en Inglaterra, rechaza el dogmatismo de Guillermo, pero no por eso se convierte al protestantismo. El texto da testimonio del uso retórico del “protestantismo”, y Guillermina emplea el término de la misma forma que la narradora en las obras de Caballero, asociándolo con la

Ilustración, el ateísmo y lo inglés. Moreno Isla también reconoce el valor retórico y lo emplea para molestar a su tía.

En *Torquemada en la hoguera*, Galdós vuelve a introducir otra pareja de misioneros protestantes. Como sus tocayos en *Fortunata y Jacinta*, son personas marginadas por la sociedad, pero ahora son víctimas de su propia ingenuidad, ignorancia o falta de juicio. Reclutan a Bailón, un cura renegado, para trabajar con ellos, y lo mantienen asalariado a pesar de su indisposición y mal empeño. En el conflicto abierto que surge sobre el comportamiento cuestionable de Bailón con algunas feligresas, la pareja misionera es atacada por su colaborador y huye ante sus amenazas. En el texto, los misioneros ingleses sirven principalmente para la construcción del personaje de Bailón, un personaje central en la formación del protagonista Torquemada. El único español protestante de las obras galdosianas aquí estudiadas, esta figura cambiante plasma opiniones expresadas por Menéndez Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles*. Afirma que las conversiones de españoles no son auténticas ni duraderas, lo que repite Pardo Bazán en *La Tribuna*. Los únicos que entran en las filas protestantes son personas de carácter cuestionable que son atraídas por razones mezquinas. Se meten en las filas de protestantes sólo por necesidad y por necesidad. El hecho de que los protestantes extranjeros permitan que se afilien a su grey tales personas representa una censura contra ellos. La pre-historia de Bailón sugiere también que la época del Sexenio fue un periodo de locura para el personaje tanto como para la sociedad. Ahora, en los años de la Restauración, todo vuelve a la “normalidad”; la locura protestante del Sexenio ya pasó.

El cambio dramático que se observa entre el protagonismo del protestante en *Rosalía* y el de las otras novelas galdosianas revela, en mi opinión, el reconocimiento que el protestantismo español que emerge en el Sexenio y los años después de la Restauración, no es la versión liberal reflejada en las ideas y posturas del primer Horacio. Incorporar un protestante de la talla del Horacio de *Rosalía* en los 1880 representaría un pecado de inverosimilitud y justificaría la crítica feroz que hace Menéndez Pelayo de las novelas de tesis de Galdós.

La otredad del protestante y la valoración negativa

En las novelas estudiadas, se enfatiza la alteridad del protestante. Son “otros” que se distinguen del “nosotros” español, con costumbres, tradiciones y sensibilidades distintas a “las nuestras”. En las obras, los protestantes son casi siempre extranjeros ingleses, y con excepción de Horacio en *Rosalía* y la pareja misionera en *Fortunata y Jacinta*, todos los personajes protestantes son retratados en términos explícitamente negativos. Empleando categorías definidas por Tzvetan Todorov, además de ser personas no valoradas en el plano axiológico, los textos promueven un distanciamiento de los protestantes en el plano praxeológico.

En *El exvoto* de Caballero, los protestantes son “blancos hijos de Albión” con piel roja ya que son quemados por el sol andaluz. Los intrépidos viajeros, maltratan a sus caballos y manifiestan atributos negativos —fuerza, una naturaleza caprichosa y despotismo— que la narradora atribuye a la raza inglesa. Son personas impías que atacan las creencias profundas y sentimientos religiosos genuinos de los campesinos andaluces, sin respetar al sacristán y al templo católico. Aunque ignoran el origen de

las prácticas católicas, rechazan éstas porque chocan con una estética religiosa inglesa fundamentada en el decoro, la gravedad y la dignidad. Irónicamente, desconocen la misma Biblia que difunden por Andalucía. El sacristán del pueblo andaluz, subrayando la valoración negativa, concluye que no pueden ser cristianos: “serán judíos, de los muchos que hay en Gibraltar, entre otros géneros prohibidos” (224).

En *Lady Virginia*, la protagonista, una aristocrática inglesa y “hermosa estatua de alabastro”, es desesperadamente infeliz a pesar de su riqueza material lo que provoca lástima en el lector. Por su propia indiscreción y flaquezas morales, enfrenta una situación desesperante: su hijo ilegítimo se suicida y ella se desespera con sentimientos de tristeza y culpabilidad. Su religión protestante no le brinda recursos para llevar una vida virtuosa ni la lleva al arrepentimiento. Tampoco le ofrece consolación ante la muerte del hijo. En contraste, los personajes católicos muestran paciencia y persistencia en ayudar a la aristócrata inglesa, subrayando así y por contraste la impotencia de la fe protestante. Después de reconocer el poder del catolicismo y convertirse a la fe romana, Lady Virginia deja de ser un “otro” y se vuelve una persona sumamente atractiva. Al experimentar la misericordia divina, se dedica a hacer obras buenas y a abogar por el bienestar de su hijo muerto. Los protestantes, especialmente los miembros de la sociedad bíblica en Londres a que antes pertenecía la aristócrata, son intolerantes. Rechazan a la conversa católica a pesar de la paz emocional y espiritual que ella experimenta y de su decisión de emplear sus riquezas en obras de caridad. Además, expulsan de la sociedad a la joven

que señala la hipocresía de la valoración negativa que tienen las damas de su ex colaboradora.

Como observamos, la valoración negativa del otro protestante en las obras de Caballero es inequívoca y marcada. Las descripciones negativas se acentúan por yuxtaponerlas con católicos españoles dignos de loor. El primer texto sugiere que es mejor alejarse de los protestantes, y el segundo promueve la conversión de los mismos.

En *Luisa Bustamante o la huérfana española*, Blanco White ofrece una crítica voraz de los protestantes dogmáticos asociados con el movimiento evangélico e identificados con el apodo de los “santos”, retratándolos con un fin satírico indiscutible.³ Según el narrador, ellos son fanáticos religiosos dados a expresiones de “entusiasmo” que tiene origen en flaquezas humanas: “una imaginación vehemente”, “un juicio débil” y una “disposición al amor propio” (19). Los subestima por su hipocresía, su abandono de la razón, su sentimentalismo, su dogmatismo y su dependencia ciega en la autoridad del clero protestante. Para él, su intolerancia, fundamentada en la ignorancia, los convierte en personas cuyo trato es mejor evitar. La descripción fisiológica de los protestantes sirve para subrayar la valoración negativa. Son bajos, gordos, con facciones vulgares y modales repulsivos. El marido, por ejemplo, es una “albondigada persona”, la esposa es una “enorme masa de carne” y el pastor se llama el Reverendo Paunch, o Panza en español.

³. Aunque no entra en detalles, el narrador sí elogia el grupo de cuáqueros, o los Amigos, que hacen sacrificios personales para dar socorro a los sobrevivientes del naufragio.

Al contrario de las obras de Caballero, la novela de Blanco White no yuxtapone la valoración negativa de los protestantes con una valoración positiva del catolicismo, sino con los personajes principales —Ms. Christian, el doctor Powell, el narrador español y la huérfana Luisa— que manifiestan una religiosidad fundamentada no en el dogma sino en la generosidad, actos de caridad, la tolerancia y el uso de la razón. Notablemente, los personajes españoles —el narrador y Luisa— huyen del protestantismo dogmático.

En sus novelas, Benito Pérez Galdós incluye personajes protestantes que se distinguen por su otredad. En *Fortunata y Jacinta*, por ejemplo, Horacio y Malvina son misioneros “inglesones” que se distinguen de sus vecinos madrileños por sus rasgos fisiológicos (“pelo colorado y ralo, como barbas de maíz”), su vestimenta (“independencia en vestir”) y su frugalidad (reparan sus propios sombreros y hacen sus propias levitas) (428). Reflejando una disposición inglesa de hacer valer las leyes, citan la Constitución de 1869 —que en los años de la Restauración ya carece de peso— para defender sus “derechos luteranos” (428). En *Torquemada y la hoguera*, reaparece la pareja misionera inglesa, Horacio y Malvina. Igual que sus tocayos en la novela anterior son figuras marginadas en el ambiente madrileño, y el texto sugiere que no hablan bien el español a pesar de su estadía de un año en el país. Quizás por limitaciones lingüísticas no se dan cuenta de que Bailón, su colaborador español, predica sermones estafalarios. Bailón, el único español protestante en las tres obras galdosianas estudiadas, se destaca por su carácter cambiante, violento, calculador y exagerado. Finalmente, en *Rosalía*, Galdós introduce a Horacio, un personaje que los

demás toman por inglés, a pesar de haber nacido en Cádiz y vivido en Cádiz y Gibraltar, de dominar el español y de identificarse con el país ibérico. Es sacerdote de la Iglesia Anglicana, graduado de la universidad de Cambridge e hijo de padres ingleses. Los familiares de Horacio viven en Inglaterra, se consideran ingleses y exhiben un nacionalismo ciego que se expresa en la intolerancia hacia el catolicismo y una crítica fuerte del enamoramiento del joven con la española Rosalía.

En las obras de Galdós, la valoración de los protestantes es variante. En *Rosalía*, el autor canario ofrece un caso excepcional y sin equivalente en la novelística decimonónica española: un personaje protestante ejemplar que gana la admiración del narrador, de los demás personajes y del lector. A pesar de ser protestante —y miembro del clero anglicano— es de alta moralidad, inteligente, agradecido, tolerante, preparado, firme, compasivo y generoso. En el texto, la valoración positiva del protestante se hace más notable al contrastarlo con los personajes falsos e infames —la tía Romualda, el indiano Cayetano y el político Carratrapa— y con personajes devotos pero ignorantes —el mismo Don Juan y el cura de la aldea. Horacio es modelo de virtudes “cristianas” destacadas por Galdós: la caridad, la tolerancia, la reconciliación de la fe y la ciencia. Un latitudinario que no hace proselitismo entre los otros personajes. Por su fe racional y liberal, se lleva bien con el tolerante obispo católico, cuya amistad de respeto mutuo sirve para convencerlo de que la conversión al catolicismo lo ayudará a llevar la carga de no poder casarse con Rosalía. Implícitamente la narración promueve un acercamiento al otro protestante del texto y sugiere la adopción de sus ideas tanto como su

comportamiento. Por contraste, el texto también rechaza la hipocresía, el egoísmo y la ignorancia de los personajes españoles, tanto los católicos practicantes como los que sólo se identifican como tales cuando les conviene. Irónicamente, este protestante que problematiza el concepto de nacionalidad y la noción esencialista de la afiliación religiosa, se queda entre los manuscritos no publicados en vida de Galdós.

Al examinar a los protestantes en las novelas de Galdós —las dos parejas misioneras y el colaborador español— que aparecen en la década siguiente, se observa un cambio significativo en la valoración de los protestantes. En vez de ser protagonistas liberales atractivos, son figuras marginadas, personajes circunstanciales que tienen una proyección sumamente limitada. Las dos parejas de misioneros protestantes —Horacio y Malvina— son extranjeros que parecen “fuera de lugar” en el ambiente madrileño del Sexenio liberal y la Restauración. En *Fortunata y Jacinta*, se afirma de la pareja que “lo protestante no quita lo decente”, una valoración que contrasta con la de Guillermina. En el texto los misioneros sí exhiben acciones y actitudes “decentes”, mostrando compasión por Mauricia la Dura, al ofrecerle alojamiento y atención cuando cae en estado de ebriedad. Respetan las decisiones de la autoridades civiles, aun cuando ignoran los derechos garantizados en la constitución vigente. Salen derrotados por Guillermina e, igual que los católicos, son incapaces de reformar a Mauricia la Dura, la compañera de Fortunata. En contraste con Horacio, los protestantes no reciben los protestantes ninguna valoración excepcional; una velada simpatía se suma a cierta indiferencia, algo subrayada por el poco protagonismo que tienen en la narración. Contrario al primer Horacio, no son

personajes a quienes los otros personajes ni los lectores deben acercarse o emular. Son cada uno *rara avis* cuya alteridad obvia no amerita un rechazo rotundo, pero sí justifica cierta apatía o indiferencia.

En *Torquemada en la hoguera*, quienes conforman la “gentil pareja” son personajes marginados que no reciben ninguna valoración positiva. Aunque no son objetos de desprecio explícito por el narrador, el hecho de que contraten a Bailón para trabajar en la congregación pone en tela de duda su juicio y su carácter. Por un año, aguantan —o quizás ignoran por ingenuidad o ignorancia— el mal comportamiento del renegado y estafalario cura malagueño. Al fin, son víctimas, no inmerecidas, de las extravagancias del futuro compañero de Torquemada. Después de que Malvina toma la iniciativa para confrontarlo, los dos protestantes terminan huyendo asustados ante la reacción violenta del colaborador. Enojado por el regaño de sus condiscípulos, Bailón los amenaza con un cuchillo, y la pareja inglesa —carente de valentía— sale huyendo del templo. De estos protestantes, no se observa ninguna razón para acercarse a ellos o imitarlos.

En *Fortunata y Jacinta*, la única española que se acerca a los protestantes es Mauricia la Dura, quien busca socorro en la capilla evangélica en Madrid. ¿Será una alusión a la clase de persona que atrae el protestantismo? Pero igual que su experiencia en el Convento de las Micaelas, su estadía con los protestantes no resulta en la conversión de la alcohólica corredora de prendas ni en cambios profundos en su comportamiento. Ninguna de las dos religiones es capaz de reformarla, y Mauricia, igual que en el convento de la Micaelas, vuelve a cometer un acto de sacrilegio, esta

vez con los elementos eucarísticos de los protestantes, y pelea violentamente con los representantes de otra religión dogmática.

En *Torquemada en la hoguera*, Bailón, el primer converso protestante español en la obra de Galdós, es un ex clérigo malagueño y activista anarquista. Su paso por las filas protestantes es turbulento y efímero, un hecho que revela su carácter cambiante y la naturaleza calculadora de su conversión. Como vimos, ejerce su vocación ministerial de mala gana, cometiendo actos inapropiados con jóvenes de la congregación y reaccionado violentamente después de ser confrontado por su colega inglesa. El inolvidable Bailón no sirve para promover un acercamiento a los protestantes ni para expresar una valoración positiva de ellos. Al contrario, el cura renegado exhibe cualidades dignas de rechazar. Es una persona violenta, desquiciada, codiciosa y lujuriosa, un peligro para los demás. Con su actitud negativa, sus malos sermones y su mal comportamiento entre las feligreses, Bailón perjudica los esfuerzos de los misioneros protestantes a quienes termina amenazando y atacando. Una vez alejado de las filas del protestantismo, llega a ser un peligro para Torquemada, contribuyendo a su enloquecimiento después de la muerte del hijo de éste. Se convierte luego en discípulo profesional de Torquemada y al pasar el Sexenio y la Restauración se normaliza su vida, dejando atrás las locuras —el protestantismo entre otras— de esta etapa personal y social tan tumultuosa.

En las obras de Pardo Bazán, también se enfatiza la otredad de los protestantes. En *La Tribuna*, se subraya una asociación estrecha entre el protestantismo e Inglaterra. Según los rumores que circulan entre las cigarreras, una

compañía de protestantes en el país roba niños para educarlos en “tierra de ingleses”. También hay un grupo de protestantes en Marianeda que se reúne en una cuadra y entona canciones en una lengua no inteligible, presuntamente el inglés. En las reuniones cometen “mil indecencias” y brotan “palabrotas y pecados”. La “demoniura” del protestantismo va en contra de las autoridades eclesiásticas, los santos, la Virgen de la Guardia y el mismo Dios. De los protestantes que distribuyen “propaganda” proselitista a las cigarreras en la romería, el líder es “míter Ezmite”, “un inguilis”, cuya descripción sirve para enfatizar su otredad y para menospreciarlo. Además de ser “rechoncho, pequeño y sanguíneo” y tener una barba pintada “con azafrán” y una cara “rubicunda”, el inglés se destaca por su “antejo en un solo ojo” y por llevar una americana gris rabicorta. Un “grave” personaje, el “inglés tripudo” exhibe supuestas cualidades de su raza inglesa, reaccionando con enojo y con ganas de pelear ante el bombardeo de comida y tierra de las cigarreras: “cerrados los puños como para boxear, inyectado el rostro, fieros los azules ojos, vínose sobre el grupo *el hijo de la Gran Bretaña*, resuelto, sin duda, a hacer destrozas en las heroínas” [énfasis mío] (190).

En *La Tribuna*, se introduce a dos protestantes españoles. La primera, la cigarrera apodada La Píntiga, se convierte a la fe evangélica, una decisión inconcebible para sus colegas, quienes universalmente la condenan y atribuyen su traición imperdonable a motivos económicos. Según ellas, sin lugar a dudas, los protestantes le ofrecen dinero a cambio de su conversión, y la Píntiga —una Judas decimonónica— se hace protestante sólo para enriquecerse. Distanciándose de la

“bribona” y “cara de intiricia”, ellas declaran que no serían capaces de traicionar su fe y condenar su alma por unos cuartos. En la novela, la misma narradora destaca aspectos negativos de la conversa. Al explicar el apodo de La Píntiga, nota que es por su parecer fisiológico con una salamandra —por su “tez biliosa”, pelo lacio y “lo sombrío y zaíno del mirar” (183). También concuerda abiertamente con la valoración de las cigarreras al señalar el motivo de la conversión de la “apóstata”: “era esta mujer capaz de comer suela de zapato a trueque de ahorrar un maravedí, y no ajena a su conversión una libra esterlina, o doblón de a cinco, que para el caso es igual” (183).

Pero además de subestimar a la colega en el plano axiológico, las cigarreras la rechazan en el plano praxeológico. En la fábrica, se niegan a sentarse en la mesa de trabajo de la Píntiga, tiran su mantón al suelo, quitan su comida del lugar habitual en el altar, y la maestra revisa desconfiada y minuciosamente el trabajo que hace. Cuando la Píntiga le pide agua a una compañera, ésta responde que no tiene nada que ofrecerle a la vez que desafiadamente derrama en el suelo el agua que lleva.

En *La Tribuna*, el otro protestante español es el acompañante del misionero inglés, un obrero en la capilla nueva que trabaja de colportor y supuestamente está a cargo de repartir los “duros” a los nuevos conversos. Las cigarreras resaltan la alteridad del ministro español, describiéndolo como una “grave persona” de “extraña catadura, alto y delgado, vestido con larga hopalanda negra” (187). En el contexto del calor de la romería, la ropa acentúa su rareza. Al discutir si es cura, notan que lleva una corbata negra como alzacuello y tienen “patillitas” como la gente de la zona de

Padrón. Al hablar él, las obreras responden con carcajadas porque su discurso afectado y su acento subrayan su rareza. Igual que su compañero inglés, el protestante español está fuera de lugar en el ambiente católico de Galicia.

Como vimos, al destacar la alteridad de los protestantes por medio de su ropa, su fisonomía y su forma de hablar, las obreras, lideradas por Amparo, no dejan de burlarse de ellos, insultarlos y mostrarles abierta hostilidad. El menosprecio que expresan las cigarreras y la narradora de ellos es inequívoco. En el encuentro con Amparo y las cigarreras, el texto enfatiza el protagonismo y valentía de las mujeres que les gritan y les tiran objetos a mano. En contraste, el colaborador español no es capaz de responder a las acusaciones de las representantes del pueblo español. Temeroso, intenta huir. Para acentuar la valoración negativa de los protestantes — “malaventurados apóstoles”— la narradora contrasta su retrato con el de las cigarreras. Los protestantes son graves personas y las cigarreras “briosas mozas”. El protestante español tiene una voz “tan rara, ceceosa a la andaluza y...tan recalcada”; Amparo tiene una voz vibrante. Ante las acusaciones de engañar a la gente y comprarlos “por una triste peseta”, los protestantes “vuelven grupas”. El protestante español se vuelve “verde de miedo” y aconseja, “con turbada lengua” aconseja a su compañero inglés que salgan, reconociendo que no hay quien los defienda. Amparo, al contrario, se pone “bella en su indignación como irritada leona” y dirige el bombardeo de ellos y las llamadas de correrlos (190).

En *La prueba*, Pardo Bazán vuelve a afirmar la naturaleza extranjera del protestantismo al introducir a la familia misionera, los Baldwin. “La mujer del

porvenir”, de quien se enamora Luis Portal, es la londinense Mo, una joven “alta, blanca, como la nieve, muy fresca, fracciones regulares, y el pelo de un rubio así pálido, pálido, casi ceniza” (9). El narrador Salusito, subrayando su identidad extranjera, la llama “La Gran Bretaña”, “la pérfida Albión” y la “joya británica”, notando que tenía las mejillas “aterciopeladas por el vello de un cutis del Norte, que aún no había curtido el recio clima continental de la metrópoli española” (74). Según Luis, los padres de ella son “muy ingleses en su tipo”, lo que se enfatiza cuando se narra la visita que hacen los amigos a la casa de Mo. El señor Baldwin —un “hombrachón” y “tipo agigantado y pletórico de la raza sajona”— tiene problemas con el español a pesar de sus tres años de residencia en el país. La familia, reunida alrededor del piano, entona canciones inglesas que por naturaleza son sosas.

Como vimos, además de subrayar su alteridad, se destacan las cualidades negativas de los protestantes ingleses. La afabilidad forzada de la pastora Baldwin esconde un cerrado fanatismo y persistencia férrea para avanzar el credo protestante entre una población desinteresada (posturas que el narrador atribuye a la raza inglesa). Marcada por un entusiasmo religioso, ella entona canciones insípidas y escribe tratados estafalarios de acontecimientos apocalípticos. El tosco padre es un ministro y misionero incapaz. Mo resulta ser como las españolas que critica Pardo Bazán. Se afana por casarse con Luis, no tanto por amor sino por el sueldo que anticipa de su profesión. Lejos de ser verdaderamente ilustrada, la educación de Mo resulta ser superficial. No la prepara para ejercer una profesión o para tener una vida independiente. La familia también demuestra ser más “ilusa” que los españoles (166).

La pastora, una “loca”, publica tratados apocalípticos estrafalarios y calculadamente involucra a Luis en sus esfuerzos propagandísticos. Para el ilustrado Salustio, una visita al hogar es suficiente para convencerlo que es mejor alejarse de los protestantes. A pesar de su rechazo, el oportunista Luis finalmente decide casarse con Mo, una decisión que anuncia al terminar la novela. Para el pragmático joven, tal decisión representa una decisión calculada, reconociendo sus limitadas posibilidades de conseguir una esposa.

La (mis)representación del protestantismo decimonónica

En el análisis detenido de las obras, se observa que las representaciones de los protestantes, consideradas por separadas o en su totalidad son parciales y como tal distorsionan la presencia protestante durante la época estudiada. Las (mis)representaciones de la minoría religiosa varían de autor a autor y a veces son a propósito, a veces accidentales, a veces explícitas, a veces implícitas. En general, los protestantes de las novelas no ofrecen un retrato fidedigno o representativo del protestantismo del ambiente histórico. Mientras algunos personajes exhiben cualidades creíbles, los textos exageran las cualidades negativas e introducen aspectos inverosímiles. Como grupo, los retratos ocultan la realidad histórica de los protestantes decimonónicos, sacrificando la verosimilitud de las representaciones por la función que juegan los personajes en las novelas. Empleando términos de Todorov, las novelas manifiestan una falta de conocimiento del otro en “plano epistémico”.

En *El exvoto* de Caballero, por ejemplo, los protestantes que atraviesan el sur de España repartiendo Biblias no respetan las prácticas católicas porque chocan con la sensibilidad inglesa, sus normas de decoro y su disposición iconoclasta. Demostrando una gran falta de respeto hacia las leyes nacionales y las convicciones sinceras de la gente humilde, los protestantes, según la narradora, también ignoran el origen de las prácticas católicas y desconocen la misma Biblia que andan repartiendo. En la novela, se asocia a los protestantes con dos grupos muy disímiles: 1) los espíritus fuertes o racionalistas ilustrados —impíos extranjeros— que critican la religión dogmática y 2) el hampa de la sociedad española.

Como vimos en el primer capítulo, la representación de los protestantes refleja un desconocimiento significativo en el plano epistémico. Los protestantes ingleses que recorren Andalucía distribuyendo literatura proselitista y biblias generalmente son misioneros o representantes de sociedades bíblicas inglesas, escocesas o estadounidenses. Lejos de ser racionalistas ilustrados, los misioneros y colportores son personas impulsadas por una fe dogmática y “bíblica”. Convencidas de la autoridad de la Biblia en asuntos de fe, enfatizan el conocimiento del texto sagrado por los laicos. Por eso reparten versiones de la Biblia traducidas a lenguas vernáculas y promueven el estudio de la misma. La literatura proselitista se basa en referencias y explicaciones de la Biblia; sus críticas de prácticas católicas se construyen con citas bíblicas. Al contrario de los protestantes del texto, su rechazo de prácticas católicas no surge de sensibilidades estéticas sino de una divergencia percibida de la sagrada

escritura. Por lo tanto, la acusación de que desconocen la Biblia oculta la realidad histórica.

Aunque muchos de los misioneros demuestran una actitud beligerante con respecto al catolicismo, George Borrow, autor de *La Biblia en España* y representante de la sociedad bíblica más importante de la época, intenta ser respetuoso en su trato. La obra de Caballero ignora el hecho de que muchos colportores y colaboradores son españoles, y la práctica normal era que un extranjero iba acompañado por un español y que vendían los textos directo al público o a libreros españoles. También ignora que muchos protestantes —William Rule y Jorge Borrow— llegan a dominar el español y aprecian la cultura española. Dadas las ideas religiosas esencialistas de Fernán Caballero —el español es por naturaleza católico— no es ninguna sorpresa que ningún protestante español aparezca en su narrativa. Tal concepto es inconcebible para la andaluza teutónica.

En *Lady Virginia*, la protestante aristócrata es un personaje con defectos sumamente exagerados. Muestra una intolerancia hacia el catolicismo, no por convicciones religiosas, sino por “imitación”, “rutina”, “orgullo de raza” o “el rencor de los pobres irlandeses” (251). No participa en prácticas religiosas y su protestantismo parece ser meramente superficial. Su fe no la motiva a arrepentirse ni le ofrece perdón ni consolación. Esta descripción parece contradictoria, especialmente al considerar que, según la narradora, Lady Virginia también es una “decidida anglicana”.

En el epílogo del texto se revela que Lady Virginia es integrante de una sociedad bíblica, un grupo que impulsa esfuerzos proselitistas en Inglaterra y en España. Su participación en una organización cuyo propósito es la divulgación de la Biblia no parece corresponder con su fe nominal. Los miembros de las sociedades bíblicas generalmente son personas que toman en serio su fe y desean promover la evangelización y conversión a la fe cristiana. Aunque el texto menciona algunos puntos teológicos que distinguen el catolicismo y el protestantismo, el argumento en contra del protestantismo es *ad hominem*, fundamentándose en las obvias debilidades de Lady Virginia y las intolerantes mujeres de la sociedad bíblica.

En el protestantismo decimonónico, como vimos en la novela de Blanco White, el movimiento evangélico enfatiza la conversión del individual, una experiencia dramática que incluye la confesión del pecado, la recepción del perdón divino y un compromiso para llevar una vida santa. Es notable que el protestantismo de Lady Virginia sea incapaz de provocar cambios espirituales o responder a necesidades existenciales. Sorprende también que la decidida anglicana y persona que apoya la divulgación de la Biblia en España, no cuestione las prácticas o dogmas católicos que contrastan con las convicciones protestantes (e.g. el concepto del purgatorio). Como indica la novelista, su anti-catolicismo carece de un fundamento dogmático o doctrinal. Igual que en *El exvoto*, la novela no contempla la conversión de españoles sencillos a la fe protestante.

En *Luisa Bustamante o la huérfana española*, Blanco White ofrece una caricatura de los protestantes evangélicos conocidos como “santos”, destacando

atributos negativos —superficialidad, vanidad, ignorancia y intolerancia— de una familia y su ministro. Justo antes de describir la visita a la familia protestante, el narrador introduce comentarios del movimiento evangélico en que censura el entusiasmo del grupo y su énfasis en una experiencia de conversión. También critica la hipocresía de muchos adherentes y las conversiones motivadas por querer mejorar la posición social o adquirir conexiones para el negocio. Notablemente, en otros escritos Blanco reconoce que existen evangélicos ejemplares, entre ellos una familia muy querida por él y William Wilberforce, el líder prominente de la llamada “Secta de Clapham”, un grupo de “santos” motivado por un celo evangelístico y por un deseo de reformar la sociedad. Como grupo, luchan para poner fin a la esclavitud en todo el territorio inglés. Obviamente existen protestantes, inclusive evangélicos, que no reflejan las actitudes ni las ideas exageradas de la caricaturizada familia Chub.

El sentimiento anti-católico que Blanco resalta es común en los grupos evangélicos de la época en que escribe el texto. Para muchos, un elemento fundamental de su rechazo es dogmático, reflejado en los argumentos “bíblicos” que refutan prácticas y dogmas romanos y que se encuentran plasmados en textos como el *Preservative against Rome*, escrito por el mismo Blanco años antes, y la obra proselitista *Andrés Dunn* traducida por el misionero inglés William Rule en 1841 en España. La obra de Blanco White oculta la presencia de protestantes dogmáticos que apoyan las Leyes de Emancipación Católica en Inglaterra, los protestantes liberales dentro de la Iglesia Anglicana y los protestantes del Movimiento de Oxford que buscan un mayor acercamiento a la Iglesia Católica.

En Galdós, el Horacio de *Rosalía* es un personaje que en el plano epistémico refleja bastante distanciamiento de los protestantes de la época. A pesar de compartir algunas características superficiales con figuras históricas, una investigación detenida revela que no es un representante “verosímil” de los misioneros protestantes ingleses que llegan a España durante el Sexenio Liberal ni de la generación de líderes protestantes españoles del periodo. Si bien comparte cualidades con los protestantes liberales de la llamada “ala ancha” de la Iglesia Anglicana, las diversas ideas y actitudes que él expresa revelan una afinidad más directa con el krausismo español, el catolicismo liberal de Fernando de Castro, el cristianismo liberal de Alemania y Francia, el unitarismo y hasta el espiritismo científico. Como vimos, Horacio abraza la unidad de la ciencia y la razón con la religión; expresa ideas latitudinarias con respecto a diferentes credos religiosos; promueve un espíritu religioso fundamentado en el amor, la caridad y la tolerancia; y rechaza el dogmatismo religioso que, según él, se fundamenta en la ignorancia y la hipocresía. Al examinar a este “protestante” galdosiano, se manifiestan cualidades e ideas no de misioneros protestantes sino de tres importantes cristianos liberales de España: Blanco White en su etapa unitaria, Fernando de Castro y el mismo Galdós.

En las obras que Galdós publica después de la Restauración, el vocero de ideas del cristianismo liberal de *Rosalía* se ha convertido en un misionero protestante, desambientado y marginado en el ambiente capitalino. En su tesis, Patrocinio Ríos sugiere que este cambio radical se debe en parte a una realidad extraliteraria: el propio Galdós reconoce que representar a un protestante en términos favorables

tendría un efecto negativo para él y la recepción de su obra. Sin ignorar un posible efecto negativo al introducir a un personaje protestante, propongo que el cambio se debe al hecho de que Galdós reconoce que su primer Horacio no es un retrato “realista” de los protestantes que habitan la Madrid del Sexenio liberal. Para la fecha de publicación de *Fortunata y Jacinta* y *Torquemada en la hoguera*, es obvio para el novelista que el Horacio de *Rosalía* no es representativo del protestantismo de los misioneros ingleses ni de los protestantes españoles que habitan la capital después de la Revolución Gloriosa. A diferencia del primer Horacio, los nuevos personajes son figuras marginadas que experimentan poco éxito en sus esfuerzos proselitistas. Aunque se señala que son personas decentes a pesar de ser protestantes, otros, como la católica Guillermina, los rechazan con abierta hostilidad, producto del contexto del conflicto religioso. El poco protagonismo que ejercen sugiere una marginalidad en la sociedad. El poco arraigo corresponde a la realidad histórica, especialmente después de la Restauración y los cambios constitucionales en 1876 que transforman la libertad religiosa en mera tolerancia religiosa.

Es notable que Galdós escoja ingleses marginados para representar a los protestantes de la época del Sexenio y del inicio de la Restauración. Hay parejas misioneras inglesas de las Asambleas de Hermanos—incluyendo a los que trabajan en Chamberí— y algunos informes del período revelan momentos de conflicto entre misioneros extranjeros y líderes protestantes locales. Pero por el contrario de lo novelado, las iglesias protestantes experimentan un crecimiento llamativo y cierto protagonismo social durante los primeros años del Sexenio liberal (una década antes

de la publicación de las novelas), y hay muchos ejemplos de misioneros protestantes que difieren del retrato novelístico. El estadounidense William Knapp, por ejemplo, funda una iglesia bautista en Madrid. El autor de una gramática de español y de obras de literatura española cuenta con el poeta gallego Manuel Curros Enríquez entre sus feligreses y, al regresar a los Estados Unidos, trabaja de profesor en Yale antes de trasladarse a la Universidad de Chicago. Logra fama por la biografía que escribe del cuáquero Jorge Borrow, el autor de *La Biblia en España*. Uno de los extranjeros protestantes de más influencia en Madrid durante la época novelada es el luterano alemán Friedrich Fliedner. Al contrario de los protestantes de las novelas de Galdós, Fliedner se desenvuelve en la sociedad capitalina, estableciendo la editorial Librería Nacional y Extranjera en 1873, un orfanato, una red de escuelas primarias, un colegio y una clínica. Completa estudios de posgrado en la Universidad Central de Madrid, frecuenta el Ateneo, colabora con Emilio Castelar en el movimiento abolicionista y participa en campañas para reformas penitenciarias y contra la prostitución. Entre sus admiradores y colaboradores cercanos está la feminista Concepción Arenal. Los protestantes galdosianos ocultan la presencia de estos protestantes notables, muchos de los cuales no son ingleses.

Bailón, el colaborador de los misioneros protestantes en *Torquemada en la hoguera*, tiene algunos antecedentes históricos: Tristán Medina y Nicolás Maselau. A la vez, la introducción del personaje humorístico oculta el liderazgo destacado que desempeñan conversos españoles —Cipriano Torres, Antonio Carrasco, Juan Bautista Cabrera, Francisco de Paula Ruet, para nombrar algunos— en el protestantismo

madrileño del Sexenio liberal. Estas personas de convicciones profundas y constantes no se convierten por motivos mezquinos o carnales. Además, existen ejemplos de colaboración exitosa entre misioneros extranjeros y líderes españoles en las iglesias protestantes de Madrid. El presbiteriano escocés John Jameson colabora durante muchos años con el pastor español Cipriano Tornos para dirigir la iglesia protestante de Leganitos. Los textos “borran” la presencia de españoles destacados en el movimiento protestante del siglo XIX.

En *La Tribuna*, Pardo Bazán introduce el protestantismo en Galicia en los primeros años del Sexenio liberal aunque los esfuerzos iniciales de misioneros protestantes arrancan en Galicia después de la Restauración. Como vimos, la primera congregación protestante dirigida a la población no extranjera en Galicia es fundada en la Coruña por misioneros ingleses —Thomas Blamire, su nueva esposa Rosetta Levason y James Wigstone— de las Asambleas de Hermanos, no durante el reino de Amadeo I sino unos meses después de la Restauración borbónica en 1875. El retrato novelístico del misionero inglés contrasta con estos representantes históricos. Al contrario del silencioso “míster Ezmite” y su temeroso colaborador que tienen una voz risible, Thomas Blamire tiene una voz fuerte y ejerce su trabajo con valentía. En su crítica al protestantismo, la narradora simpatiza con las cigarreras y afirma algunas de sus aseveraciones erróneas, sugiriendo, por ejemplo, que los feligreses reciben dinero para que se afilien al grupo y que detrás de sus conversiones hay motivos mezquinos. Aunque tales rumores circulan en el norte de España, los protestantes históricos señalan que miembros del clero local y de la jerarquía católica fomentan

tales prejuicios y provocan la antipatía entre la población. En varias cartas a periódicos protestantes, misioneros ingleses narran la experiencia de ser apedreados y de ser corridos de locales que alquilan, pero siempre por insistencia del clero. En la novela, se ignora el papel del clero y la jerarquía eclesiástica en el rechazo del protestantismo. Para Pardo Bazán, es una respuesta que surge naturalmente del mismo pueblo. Contrario a la novela, los mismos protestantes indican que la población más receptiva a su mensaje es el “pueblo”, compuesto por campesinos rurales y obreros urbanos. Juan Vilar nota que Friedrich Fliedner, el protestante extranjero de más influencia después de la Restauración, reorienta sus esfuerzos a las clases populares ante el “escaso interés” de las clases medias de la sociedad madrileña, un hecho que él mismo alemán atribuye a la “excesiva politización, el agnosticismo de la izquierda y la recatolización de la derecha” (1998, 209). Los mismos protestantes, conscientes de las dificultades que enfrentan, atribuyen el rechazo general de su credo a las campañas incesantes de la Iglesia Católica en su contra y la mayor intolerancia después de la Restauración, temas ausentes en la novela.

En *La Tribuna*, se reconoce el papel de colaboradores españoles en las congregaciones protestantes. Pero al contrario del colaborador temeroso y poco convincente, los protestantes españoles en Galicia son personas infatigables y valientes, persistiendo en fundar congregaciones a pesar de la constante oposición. La figura histórica del malagueño Juan Flores contrasta con el colaborador de la novela. Dado el protagonismo de la mujer en el texto y las preocupaciones feministas de

Pardo Bazán, es interesante que se ignore el papel importante de mujeres misioneras y mujeres conversas en los esfuerzos protestantes iniciales. La inglesa Rosetta Levason Blamire participa activamente en la primera congregación en La Coruña, dirigiendo reuniones para mujeres dos veces por semana. Otras misioneras inglesas solteras trabajan con las congregaciones en Galicia, y Jacoba Equizábel y su marido Galo Páramo colaboran con las Asambleas de Hermanos en La Coruña en las fechas en que se escribe la novela. Misioneras inglesas administran una escuela para protestantes españoles en el suroeste de Francia, cerca de la ciudad de Pau. En Santander y después San Sebastián, la norteamericana Alice Gordon Gulick dirige unas escuelas para niñas y un colegio.

En *La prueba*, Mo, la enamorada de Luis Portal, es inglesa e hija de una pareja misionera que trabaja infructíferamente para avanzar la causa protestante en Madrid. Durante la época novelada, la primera mitad de los 1880, existen aproximadamente diez congregaciones protestantes en Madrid, y misioneros extranjeros están a cargo de sólo cuatro de ellas. El inglés Reginald Heber Whereat dirige la capilla de la Iglesia Anglicana que ofrece a la población extranjera inglesa residente en Madrid servicios en inglés; el escocés John Jameson, junto con Cipriano Tornos, pastorea la Iglesia de Leganitos apoyada por la Iglesia Presbiteriana Unida de Escocia; el luterano alemán Freidrich Fliedner y su esposa escocesa dirigen la Iglesia de Calatrava de la Iglesia Evangélica Española; y el inglés Alberto Fenn y su esposa están a cargo de la Iglesia de la Asamblea de Hermanos que se reúne cerca de la

Glorieta de Quevedo. Como vimos, ninguna de las parejas misioneras corresponde a los personajes de la novela de Pardo Bazán.

Aunque Pardo Bazán alude a la participación histórica de la mujer en los esfuerzos protestantes, la “misionera” y “pastora” Baldwin es un personaje de cualidades poco encomiables que esconde una voluntad férrea y fanatismo cerrado debajo de una afabilidad forzada. Por las flaquezas de su marido, incluyendo exageradas limitaciones lingüísticas, asume el liderazgo de la congregación madrileña, produciendo folletos anti-católicos y apocalípticos, y reclutando forzosamente a su futuro yerno para participar en sus esfuerzos propagandísticos. Este caso exagerado de liderazgo femenino, y de fracaso del pastor, no encuentra paralelos en las iglesias protestantes de Madrid de los 1880.⁴

En la novela, Salustio ofrece una descripción de la pastora que tampoco corresponde a retratos históricos de misioneras de la época: “La verdad es que al ver así a mistress Baldwin, recostada en su butaca, apoyados los pies en un cojín, el codo puesto en el velador cargado de álbumes, ilustraciones, revistas y enormes diarios ingleses, era cosa de pensar que aquella señora vivía consagrada exclusivamente a recibir a sus amigos con un chic de duquesa anciana” (72-73). Los informes de los misioneros protestantes reportan que vivían con pocas comodidades y que frecuentemente pasaban penurias económicas, dependientes del apoyo que recibían del extranjero. La descripción novelística corresponde mejor a una familia

⁴. Alice Gordon Gulick, misionera de la American Board of Foreign Missions, por ejemplo, labora infatigablemente a partir de 1872 con el fin de establecer y mantener una escuela evangélica para niñas y adolescentes en Cantabria. Después de moverla a Madrid, le dan un nuevo nombre: el Instituto Internacional. La esposa de Alberto Fenn apoya el labor de su marido en la iglesia de Chamberí y en la escuela que fundan por la Glorieta de Quevedo.

inglesa que llega a Madrid por asuntos de negocios o a una familia burguesa española.

La novela también menciona que la señora Baldwin “ideaba obras pías con fines de propaganda y ediciones de libros catequéticos” (72). Muchas de las iglesias evangélicas de la época se dedican a obras de proyección social y a la publicación y distribución de libros religiosos y de Biblias. Según observadores como Carmen de Zulueta y Juan Vilar, los esfuerzos de protestantes misioneros —en particular los de la estadounidense Alice Gordon Gulick y el alemán Friedrich Fliedner— desempeñan una función importante en la renovación del sistema educativo en España. Los protestantes también trabajan arduamente en la distribución de biblias y de obras proselitistas. Tres sociedades bíblicas operan en Madrid en los 1880 y la editorial Libería Nacional y Extranjera, fundada por Fliedner en 1873 en la calle Jacometrezo, publica una diversidad de textos, incluyendo revistas como *El Amigo de la Infancia* (1874-1939) y la *Revista Cristiana* (1880-1919).⁵ Notablemente, aunque hay libros y artículos “anti-católicos”, no hay ninguno tan estrafalario como los folletos redactados por la señora Baldwin: “La gran crisis” que “profetiza que el jueves 5 de Marzo de 1896 serán arrebatados al cielo, sin morir, ¡ciento cuarenta y cuatro mil cristianos!” y que contiene un grabado representando la Iglesia Romana titulado “La mujer encarnada sobre la bestia bermeja” (166).

El protestantismo: Incompatible con la identidad española

⁵. Algunos textos incluyen: *Himnos evangélicos: para el uso de las iglesias evangélicas* (1874), *La novela de Luis* de S. Villarminio (1876), *Manera que se debería observar para informar desde la niñez a los hijos de los cristianos en las cosas de religión* de Juan de Valdés (1884) y *Libro de lectura para uso de las escuelas de primera enseñanza* (1889).

En su *Historia de los heterodoxos españoles*, Menéndez Pelayo argumenta que el protestantismo decimonónico no encuentra arraigo en España. A pesar de llegar a todos los rincones del país, los protestantes no encuentran “ovejas” que acudan a su “reclamo” menos los curas que buscan casarse. Según él, “el indiferentismo grosero” es “la única religión de los españoles no católicos” (790-91). Pronostica que dicha apatía “opondrá perpetuamente un muro de hielo a toda tentativa protestante, por muy locamente que en ella se derrame el dinero” (791). Para los españoles, sólo existen dos opciones religiosas: el catolicismo o la indiferencia religiosa. Agrega también que “el español que ha dejado de ser católico es incapaz de creer en cosa ninguna” (835).

Al analizar el corpus de las novelas estudiadas, se observa que los textos afirman la descripción del santanderino, aun cuando los autores rechazan sus premisas y suposiciones. En sus obras, por ejemplo, Caballero subraya que el catolicismo responde a la esencia del pueblo español y que el protestantismo no tienen nada que ofrecerle. Los misioneros de *El exvoto* no entienden la religión del pueblo y sus actitudes reflejan una cultura y valores contrarios al espíritu español. Por lo tanto, sus esfuerzos proselitistas —al igual como los describe Menéndez Pelayo— son inútiles. En *Lady Virginia*, se revelan deficiencias del protestantismo: no puede enmendar la vida, ofrecer perdón, dar esperanza para el bienestar de los muertos. El protestantismo, una religión extranjera y producto de la Ilustración racionalista, no cuadra con el espíritu español. Por lo tanto, el pueblo español rechazará inequívocamente cualquier expresión protestante.

En Blanco White, un hombre cuyas convicciones religiosas y políticas contrastan marcadamente con las del santanderino, tampoco se promueve el protestantismo como alternativa para España. En el texto, destacan deficiencias del protestantismo evangélico: ignorancia, intolerancia, clericalismo, entusiasmo. Para los lectores españoles en 1859, tal descripción ofrece un retrato poco halagador. En contraste, Blanco White implícitamente propone una religión no dogmática que se fundamenta en la caridad, la tolerancia y la razón. Notablemente, los españoles en el texto —la huérfana Luisa y el exiliado narrador español— no quieren ver nada con los ingleses evangélicos. Prefieren ir al infierno con tal de no encontrarse con los “santos” en el más allá. Sus protagonistas se aproximan a la “indiferencia religiosa” y seguramente no aceptarían la fe dogmática que promueven los misioneros protestantes en España en la segunda mitad del siglo XIX. Aunque no indican ninguna afiliación con la iglesia católica, los españoles en la novela tampoco muestran ningún interés en la fe protestante.

En contraste con Caballero (y Menéndez Pelayo), Blanco White evita ideas esencialistas de la religión. Los ingleses no son protestantes por esencia; ni es el protestantismo un rasgo inherente de su espíritu. El buen doctor y Miss Christian son verdaderos cristianos sin pronunciar ningún credo o manifestar una asociación con alguna iglesia organizada. Para Blanco White, hay gente buena en cada país.

En las obras de Galdós, ¿qué lugar tienen los protestantes? En *Rosalía*, como vimos, el novelista introduce un “protestante” que reúne convicciones que circulan entre krausistas, católicos liberales, protestantes liberales y unitarios. Como

latitudinario, rechaza el dogmatismo y aboga por una vida religiosa fundamentada en la ciencia y que se manifiesta en la tolerancia, la sinceridad y la caridad. A pesar de ofrecer aparentemente un retrato positivo del protestantismo, tal representación ignora el protestantismo que se establece en España en la segunda mitad del siglo, un protestantismo dogmático y poco liberal en términos teológicos. Irónicamente, los protestantes dogmáticos, incluyendo a los misioneros extranjeros y a la primera generación de conversos españoles, no compartirían varias opiniones con el héroe de la novela galdosiana.

En *Fortunata y Jacinta* y *Torquemada en la hoguera*, los protestantes son relegados a un lugar marginado en la sociedad española. Como fiel pintor de la realidad madrileña, no puede ignorar su presencia. Pero es notable que los protestantes son marginados. En las dos obras, son extranjeros ingleses; aunque decentes, no parecen encajar en el mundo que los rodea y se mantiene la distancia de los personajes. La ausencia de adeptos españoles y el aislamiento de los personajes parece afirmar la descripción que hace Menéndez Pelayo del poco arraigo del protestantismo en España y “del muro de hielo” que impide su éxito.

Como vimos, Galdós ignora la presencia histórica de protestantes destacados, extranjeros tanto como nacionales. Es probable que no sea atraído a su postura dogmática, una actitud que contrasta con la postura religiosa que comparte él mismo con su personaje literario en *Rosalía*. A la vez, no se puede ignorar el motivo pragmático de borrar la presencia protestante en la sociedad madrileña. Dado el contexto dividido del país, es un riesgo con pocos beneficios introducir a un

protestante admirable. Pero el ignorar a los protestantes —y marginalizarlos— contribuye por medio del silencio a afirmar la tesis de Menéndez Pelayo.

En las novelas escritas en el periodo estudiado, es notable que exista sólo un protestante español en la obra de Galdós: Bailón. Este personaje encarna el retrato que Menéndez Pelayo hace de los conversos españoles en la *Historia de los heterodoxos españoles*. Bailón reúne las cualidades que el santanderino atribuye a los protestantes españoles: son personas motivadas por deseos carnales y que buscan beneficios financieros. Este personaje galdosiano encarna la tesis del “martillo de los herejes”: los españoles que adoptan el protestantismo sólo lo hacen por razones mezquinas, y los españoles no católicos sólo llegan a la indiferencia en cuestiones religiosas. Por lo tanto, ignoran el crecimiento significativo —aunque efímero— del protestantismo madrileño al inicio del Sexenio.

Como vimos en las obras de Pardo Bazán, se afirma la falta de arraigo del protestantismo en España. En *La Tribuna*, las representantes del pueblo español rechazan vehementemente el protestantismo y sus representantes. A pesar de ser republicanas y de criticar el neocatolicismo, no dejan de ser católicas fervientes. En el texto, afirman el poco arraigo de las religiones extranjeras. El pueblo español —encarnado en las cigarreras— rechaza el protestantismo. Igual que la novelista gallega, Menéndez Pelayo afirma que el pueblo campesino es el estamento que guarda la esencia de España: el catolicismo. Las obreras forman el “muro de hielo” que condena al fracaso el protestantismo en España.

En *La Tribuna*, Pardo Bazán introduce a dos conversos al protestantismo que afirman la valoración que hace Menéndez Pelayo de los protestantes españoles. La primera, La Píntiga, es una figura poco atractiva y se afilia a los protestantes por motivos mezquinos. Es una decisión motivada por el dinero. De la misma forma, el protestante español que acompaña al misionero inglés es un español raro, un “extraño” por su acento andaluz y su hablar afectado.

En *La prueba*, Pardo Bazán afirma varias nociones de Menéndez Pelayo. Los que dejan el catolicismo (e.g., los racionalistas ilustrados) no vuelven a otra fe dogmática; son “incapa[ces] de creer en cosa ninguna” (*Historia de los heterodoxos* 791). Salustio, quien rechaza con tanta vehemencia a la familia protestante, afirma la tesis del santanderino: el “indiferentismo grosero” es la “única religión de los españoles no católicos” (790-91). Concordando con la opinión de Menéndez Pelayo con respecto a los esfuerzos infructíferos de los misioneros protestantes, Salustio indica que el protestantismo es “una creencia aborrecible a la inmensa mayoría de los españoles [los católicos], y que a los mismos descreídos o racionalistas no nos cae en gracia” (*La prueba* 72). Tal conclusión hace eco en la opiniones que expresan otros liberales de la época, incluyendo al mismo Galdós. En un artículo que publica en *La Nación* de Argentina en 1886, el novelista expresa su acuerdo con las ideas de Salustio y el Menéndez Pelayo:

El protestantismo vino a España precedido de entusiastas propagandistas ingleses cargados de Biblias. La Sociedad Bíblica de Londres gasta anualmente considerables sumas en catequizarnos, todo

sin resultado. Vienen por ahí multitud de clérigos de levita y patillas a quienes llaman pastores, y van estableciéndose en capillas que fueron bodegas, y predicán en castellano chapurrado, y reparten limosnas, y leen Biblias y tocan el órgano, pero les hacen muy poco caso, cuando no se ríen de ellos. Se creyó en un principio que serían maltratados, pero no: les apedrean simplemente con el desdén. *El pueblo español no es ni será nunca protestante. O católico o nada. Tengo la seguridad de que todos los pueblos por cuyas venas corre nuestra sangre han de hallarse en el propio caso. O católicos o nada.* Esos pobres anglicanos se desgañitan sin ganar conciencias a su rito, y entre las gentes sencillas que les oyen cunde una observación que parece una tontería y que quizás entraña un sentido profundo, a saber: que todos son lo mismo, y (diciéndolo con el debido respeto) los mismos perros con distintos collares. [énfasis mío] (153)

La ausencia de protestantes españoles en el texto y la presencia casi exclusiva de protestantes extranjeros ingleses subrayan una asociación esencialista entre Inglaterra y el protestantismo. Tal asociación aviva sentimientos nacionalistas por ser la fe de un país tradicionalmente rival a España y un credo que, según varias novelas, corresponde a características esenciales de la “raza” inglesa. Por otro lado, la ausencia de protestantes españoles reafirma implícitamente que el protestantismo no tiene cabida en la nación española.

Al final de su libro, Menéndez Pelayo añora la resurgencia de la nación española. Según él, la grandeza de España y su unidad se funda en la fe católica apostólica romana. Escribe él: “España, evangelizadora de la mitad del orbe; España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio... esa es nuestra grandeza y nuestra unidad: no tenemos otra” (834). Según él, “el espíritu católico” vive “aún en la muchedumbre de los campos” (835). En este contexto, valora la intolerancia religiosa hacia otros credos y sugiere que la unidad religiosa — bajo el catolicismo— es el ingrediente necesario para que España alcance otro Siglo de Oro.

En *Imagining Spain*, Henry Kamen propone que la segunda mitad del siglo XIX es el periodo más intenso para la creación de mitos relacionados con la España católica. Dice Kamen:

The most intense period of myth-creation about a Christian Spain took place, therefore, in the middle of the nineteenth century, when the advancing forces of materialism and unbelief seemed to be threatening the moral convictions of Spaniards. It was then that writers chose to remind their public that, despite everything, Spain was and always had been a truly Christian nation, indeed the only truly Christian nation in Europe. (82)

Según él, Menéndez Pelayo es la figura clave en establecer la versión católica del pasado y quien “almost single-handedly created the national image of a Catholic Spain” (83). Para él, la fe católica es la esencia de España. Notablemente, Kamen

indica que nadie hizo ningún intento de refutar las ideas de Menéndez Pelayo sobre la esencia católica de España. Escribe:

As a consequence, his presentation of the mythical Christian past enjoyed absolute triumph in the textbooks, and not for a single line of informed dissent was written by any scholar for one hundred years afterwards. As may be expected, the absence of any alternative view was taken as confirmation of what the great conservative scholar had argued for. (86)

A la luz de estos cometarios, concordamos que las novelas estudiadas, al no cuestionar tal tesis, contribuyen a afirmarla por medio del silencio.⁶

Nuevos caminos

Al concluir esta investigación sobre la presencia protestante en novelas decimonónicas españolas, se abren muchos caminos adicionales para explorar. Primero, se presenta la oportunidad de expandir el corpus de textos del mismo periodo histórico en España. Por ejemplo, existen otras clases de novelas no exploradas en la presente investigación, como las novelas históricas que incluyen personajes protestantes y que son frecuentemente ambientadas en el siglo XVI o XVII. Como nota Doris Sommer en *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America* (1991), estas novelas frecuentemente aprovechan del ambiente histórico para abordar temas importantes de la actualidad. Según Henry Kamen, el

⁶. En *Hispanismo (1898-1936): Spanish Conservatives and Liberals and Their Relations with Spanish America*, Pike observa que el hispanismo —en su versión liberal y conservadora— desarrolla en España durante el periodo estudiado. En las dos versiones, el idioma castellano y la religión católica se presentan como elementos de una supuesta unidad hispana transatlántica y transnacional.

tratamiento de temas históricos corresponde a la intensa politización de la historia durante el siglo XIX, cuando escritores reinterpretan los siglos XVI y XVII, la época dorada del imperio español. Estas obras no pretenden reconstruir los acontecimientos históricos con una objetividad desapasionada sino reconstruyen el pasado con claras implicaciones para la actualidad.

Además la investigación ignora obras del novelista más prolífico del periodo estudiado, el sevillano Manuel González y Fernández (1821-1888), autor de libros de entregas, muchos de índole histórico. Ignoradas por su supuesta baja calidad literaria, sus novelas son las más leídas de la época. En *La estrella de la tarde*, por ejemplo, el aguacil municipal, el tío Lamparones, es ministro de un pequeño grupo evangélico — sólo cuatro personas— y sostiene una rivalidad con el sacerdote Moreno. El protagonista de la novela es el espiritista Don Juan de Sandoval, quien expone con gran detalle las creencias de Allan Kardec en el transcurso del texto. Personajes protestantes aparecen en otras novelas de González y Fernández, incluyendo *La dama de la noche* y *Los negreros: Memoria de un esclavo*. En ésta, un exmilitar convertido en ministro protestante se enamora de su sobrina, Catarina, e intenta secuestrarla. Ella, a la vez, se enamora del amante de su patrona, el Lord Donmouth, con quien se reúne después de los cultos dominicales. Se escapan de Londres y huyen a España donde Catarina muere a manos de bandoleros. Además de encontrar al personaje protestante en novelas, se puede explorar su presencia en otros géneros literarios de la época, incluyendo obras de teatro y poesía.

Otro camino de investigación incluye un estudio comparativo de las novelas estudiadas con novelas que aparecen cien años después durante la segunda mitad del siglo veinte en España. Una obra clave es *El libro de las memorias de las cosas* de Jesús Fernández Santos que gana el Premio Nadal de 1970 y que explora la marginalización de miembros de una iglesia de las Asambleas de Hermanos. Otro texto es *El hereje*, la novela histórica —y ganadora del Premio Nacional de Narrativa en 1999— de Miguel Delibes que explora la tolerancia y libertad de conciencia por medio del protagonista protestante, Cipriano Salcedo, en el Siglo XVI.

La presente investigación también invita a una exploración de la presencia protestante en la novela decimonónica en otras latitudes. La más provechosa investigación sería un análisis comparativo de la representación protestante en la literatura mexicana. En el caso de México, el contexto sociopolítico del periodo histórico comparte elementos notables con España: la promulgación de una constitución liberal (a mediados del 1850 en México), luchas entre tendencias liberales y conservadoras, la victoria de un gobierno liberal a finales de 1860 y la “restauración” de un gobierno —primero bajo el emperador Maximiliano y después durante la larga dictadura del positivista Porfirio Díaz que inicia durante los 1870— que hace las paces con la iglesia católica. En este contexto sociopolítico, se discute largamente el tema de la libertad religiosa y la unidad católica. Como en España, se fundan las primeras iglesias protestantes en el país durante esta época, con los misioneros protestantes arribando en números significativos después de 1870, una vez terminada la guerra civil estadounidense.

En esta época, se introducen personajes protestantes y referencias al protestantismo en numerosas novelas, incluyendo *La quinta modelo* (1857) de José María Roa Bárcena; *Las ruinas del monasterio: Leyenda moral e histórica* (1874) de José Francisco Sotomayor; *Un hereje y un musulmán* (1870) de Pascual Almazán; *María Estuardo: Reina de Escocia* (1860) de Manuel Payno; *Historia de Chucho el ninfo* (1871) y *Las Jamonas* (1871) de Tomás de Cuéllar; *Who Would Have Thought It?* (1872) de María Amparo Ruíz de Burton; *El cerro de las campanas: Memorias de un guerrillero* (1868) de Juan Mateos y *Los dramas de Nueva York* (1869) de José Rivera y Río. Un estudio comparativo permitiría examinar cómo los discursos se repiten —y se modifican— en diferentes contextos nacionales. En las novelas mexicanas, el protestantismo no se asocia con Inglaterra, sino con el país vecino, una dinámica distinta dada la relación problemática e influencia económica y política de los Estados Unidos en México durante el siglo XIX.

Finalmente, sería valioso realizar un estudio comparativo con la representación de las minorías religiosas en la novela decimonónica inglesa o estadounidense, un tema ampliamente estudiado en las últimas décadas pero sin el enfoque comparativo. El libro de Susan Griffen, *Anti-Catholicism and Nineteenth-Century Fiction* (2004), ofrece un análisis de una religión minoritaria —en este caso el catolicismo— en la literatura decimonónica inglesa y estadounidense. Otras obras que tratan el tema incluyen *Faith in Fiction: The Emergence of Religious Literature in America* (1981) de David Reynolds y *Roads to Rome: The Antebellum Protestant Encounter with Catholicism* (1994) de Jenny Franchot. Notablemente, múltiples tesis

doctorales en la última década han examinado la literatura decimonónica en los Estados Unidos como un espacio para hablar del otro religioso, aunque ninguna explora el fenómeno paralelo en la literatura española y con una lectura transatlántica.⁷ Algunos títulos incluyen: *Representations of Catholicism in American literature, 1820 - 1920* (2009); *Religious Liberties: Anti-Catholicism and Liberal Democracy in United States Literature and Culture, 1774 - 1889* (2006); *Rome in America: Protestant Literary Responses to Catholicism, 1865 - 1940* (2005); *Inventing Catholicism: Nineteenth-Century Literary History and the Contest for American Religion* (2000); *Rome in America: Anti-Catholicism and American Identity in Antebellum Literature* (2001); *A Novel Defense: Fictional Defenses of American Catholicism, 1829 - 1869* (1997); *Protestant Backlash: The American Dream Myth and Marginalized Groups, 1820 - 1860* (1992).⁸

⁷. El católico llega a ser una figura prominente en la novela norteamericana durante un contexto de migración masiva de inmigrantes católicos al país. En 1840, el cinco por ciento de la población estadounidense es católico, la mayoría es inglesa y pertenece a estamentos altos de la sociedad. Para 1906, católicos representan 17% de la población del país (14.000.000 personas) y son el grupo religioso más grande de la nación.

⁸. Para las tesis citadas:

- a. Rygiel, Mary Ann. *Representations of Catholicism in American Literature, 1820-1920*. Dissertation. Auburn University. Ann Arbor, MI: ProQuest/UMI, 2009. 3365561. Print.
- b. Fenton, Elizabeth. *Religious Liberties: Anti-Catholicism and Liberal Democracy in United States Literature and Culture, 1774-1889*. Dissertation. Rice University. Ann Arbor, MI: ProQuest/UMI, 2006. 3216704. Print.
- c. Park, Haein. *Rome in America: Protestant Literary Responses to Catholicism, 1865—1940*. Dissertation. University of California, San Diego. Ann Arbor, MI: ProQuest/UMI, 2005. 3169315. Print.
- d. Ryan, James Emmett. *Inventing Catholicism: Nineteenth-century Literary History and the Contest for American Religion*. Dissertation. The University of North Carolina at Chapel Hill. Ann Arbor, MI: ProQuest/UMI, 2000. 9968665. Print.
- e. Ceraldi, Gabrielle Kristina. *Protestant Nationalism: Religion, Gender, and Nation in Victorian Anti-Catholic Fiction*. Dissertation. The University of Western Ontario. Ann Arbor, MI: ProQuest/UMI, 2001. NQ58202. Print.

Las investigaciones sugeridas prometen esclarecer aun más la genealogía y naturaleza de las representaciones de minorías religiosas en la literatura española. Por medio del estudio comparativo, se anticipa entender mejor la compleja construcción del “otro” religioso en textos de distintas sensibilidades estéticas, observando cómo manifiesta compromisos de los autores y contribuye a misrepresentar o marginalizar a ciertos grupos de la nación. Se espera que la presente investigación contribuya a entender la literatura como encrucijada de compromisos y nociones extraliterarias.

-
- f. Helminski, Joseph John. *Rome in America: Anti-Catholicism and American Identity in Antebellum Literature*. Dissertation. Wayne State University. Ann Arbor, MI: ProQuest/UMI, 2001. 3037080. Print.
 - g. Wilkinson, Stephanie. *A Novel Defense: Fictional Defenses of American Catholicism, 1829-1869*. Dissertation. University of Virginia. Ann Arbor, MI: ProQuest/UMI, 1997. 9738789. Print.
 - h. Dunne, Robert Allen. *Protestant Backlash: The American Dream Myth and Marginalized groups, 1820-1860*. Dissertation. Lehigh University. Ann Arbor, MI: ProQuest/UMI, 1992. 9226061. Print.

Obras citadas

- Abellán, José Luis. *Historia crítica del pensamiento español*. Tomo IV. Madrid: Espasa-Calpe, 1984. Print.
- . Introducción. *Memoria testamentaria: El problema del catolicismo liberal*. Fernando Castro. Madrid: Castalia, 1975. Print.
- Alas, Leopoldo. *Mezclilla*. Madrid: Librería de Fernando Fe, 1889. Print.
- . "El libre examen y nuestra literatura presente". *Ensayos y críticas (1881-1901)*. Madrid: Colección Voces, 2001. 45-59. Print.
- . *Benito Pérez Galdós: Estudio crítico-biográfico*. Madrid: Est. Tip. de Ricardo Fé, 1889. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Web. 10 de julio 2012.
- Almazán, Pascual (Natal de Pomar). *Un hereje y un musulmán: México hace trescientos años*. México: Imprenta de Luis Inclán, 1870.
- . *Un hereje y un musulmán*. Edición y prólogo de Antonio Castro Leal. México: Editorial Porrúa, 1962.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983. Print.
- Andrachuk, Gregory P. "The Auto Sacramental and the Reformation." *Journal of Hispanic Philology* 10 (1985): 7-38.
- . "Calderon's View of the English Schism." *Parallel Lives: Spanish and English National Drama, 1580-1680*. Ed. Fothergill-Payne. Lewisberg: Bucknell University Press, 1991, 224-36.

- . *La protestación de la fe*. Calderón de la Barca. Edición crítica. Pamplona / Kassel: Universidad de Navarra / Edition Reichenberger, 2001.
- Aparici, Llanas M. P. *Las novelas de tesis de Benito Pérez Galdós*. Barcelona: Institución “Mila y Fontanals”, Instituto de Filología, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1982. Print.
- Arenal, Concepción. “¡Prisión preventiva!”. *Obras completas. Tomo V: Artículos sobre beneficencia y prisión*. Madrid: Librería Victorino Suárez, 1902. 451-92. Print.
- . *La mujer del porvenir*. Madrid: Editorial Castalia, 1993. Print.
- Arencibia, Yolanda. “La configuración del personaje”. *Creación de una realidad ficticia: Las novelas de Torquemada de Pérez Galdós*. Ed. Yolanda Arencibia, et al. Madrid: Editorial Castalia, 1997. Print.
- Azcárate Menéndez-Morán, Gumersindo de. *Minuta de un testamento*. Madrid: Imprenta de J.M. Pérez, 1876. Print.
- Balmes, Jaime. *Selecta colección de los escritos del Señor Doctor Don Jaime Balmes*. México: Imprenta de la Voz de la Religión, 1850. Print.
- Balseiro, José. *Novelistas españoles modernos*. New York: Macmillan Co, 1933. Print.
- Bates, Katherine Lee. *Spanish Highways and Byways*. New York: MacMillan, 1900. Print.
- Bauman, Gerd. *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York: Routledge, 1999. Print.

- Benítez, Rubén. "Vargas, Novela Española De Blanco White". *Anales De Literatura Española*. 11 (1995): 89-106. Print.
- Berkowitz, Hyman C. *La biblioteca de Benito Pérez Galdós: Catálogo razonado*. Las Palmas: El Museo Canario, 1951. Print.
- Blanco White, José María. *Luisa de Bustamante o La huérfana española en Inglaterra*. Publicada en *Revista de Ciencias, Literatura y Artes*, 1859.
- . *Luisa de Bustamante, o La huérfana española en Inglaterra*. Ed. Ignacio Prat. Barcelona: Editorial Labor, 1975. Print.
- . Leucadio Doblado. *Letters from Spain*. London: Printed for Henry Colburn and Co., 1822. Print.
- . *The Law of Anti-Religious Libel Reconsidered in a Letter to the Editor of the Christian Examiner, in Answer to an Article of that Periodical against a Pamphlet, Entitled 'Considerations, Etc.' by John Search*". Dublin: Richard Milliken and Son, 1834. Print.
- . *Observations on Heresy and Orthodoxy*. 2nd Edition. London: John Mardon Farringdon Street and Charles Fox, 1839. Print.
- . *The Life of the Rev. Joseph Blanco White; written by himself; with portions of his correspondence*. Ed., Thom, John Hamilton. London: John Chapman, 1845. Print.
- . *The Poor Man's Preservative against Popery: Addressed to the Lower Classes of Great Britain and Ireland*. Fourth Edition. London: C & J Rivington, 1827.

---. *Preservativo contra Roma*. Edimburgo: Imprenta de Tomas Constable, 1856.

Print.

Boase, George Clement and William Prideaux Courtney. *Bibliotheca Cornubiensis: A Catalogue of the writings, both manuscript and printed, of Cornishmen, and of work relating to the county of Cornwall with biographical memoranda and copious literary references, Volume II, P-Z*. London: Logans, Green, Reader and Dyer, 1878. Print.

Bon Rodríguez, Ramón. *Historia de las sociedades bíblicas de sus jefes y emisarios: Noticias de varias capillas protestantes en España, de sus pastores, misioneros y feligreses, escándalos, rencillas, doctrinas, vidas y milagros*. Madrid: Imprenta de F. Maroto e hijos, 1881. Print.

Borrow, Jorge. *La Biblia en España o Viajes, aventuras y prisiones de un inglés en su intento de difundir las Escrituras por la Península*. Tomo III. Madrid: Imprenta Clásica Española, 1921. Print.

---. "La Sociedad Bíblica". *La voz de la religión*. Tomo IV. Madrid: Imprenta Calle del Humilladero, 1838. Print.

Bravo Villasante, Carmen. *Galdós visto por sí mismo*. Madrid: Novelas y cuentos, 1970. Print.

The Bulwark or Reformation Journal. In Defence of the True Interests of Man and of Society, Especially in Reference to the Religious, Social, and Political Bearings of Popery. Vol V. London: Seeley, Jackson and Halliday, 1876. Print.

- Caballero, Fernán. *Un verano en Bornos*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Mellado, 1855. Print.
- . *El exvoto*. En *Relaciones por Fernán Caballero*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Mellado, 1857.
- . *Un verano en Bornos. Cosa cumplida...solo en la otra vida. Lady Virginia. Tres novelas originales por Fernán Caballero*. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1882. Print.
- . *La gaviota*. Project Gutenberg, 2007. Web. 23 agosto 2013.
- Cabrera Ivars, Juan Bautista. *Exposición histórica y doctrinal de los Treinta y Nueve Artículos de la Iglesia Anglicana. Traducción del inglés*. Tomo II. Londres: Rivingtons, 1868. Print.
- . Traducción del inglés. *Exposición histórica y doctrinal de los Treinta y Nueve Artículos de la Iglesia Anglicana*. Tomo IV. Londres: Rivingtons, 1872. Print.
- Cansinos, Assens R. *Los judíos en la literatura española*. Valencia: Pre-Textos, 2001. Print.
- Cantero Rosales, M. Ángeles. “El ángel del hogar y la feminidad en la narrativa de Pardo Bazán”. *Revista electrónica de estudios filológicos* 21 (2011). Web. 9 de octubre 2013.
- Carrasco Urgoiti, María Soledad. *El moro de Granada en la literatura (del Siglo XV al XX)*. Madrid: Revista de Occidente, 1956. Print.

- Castelar y Ripoll, Emilio. "La libertad religiosa" (12 de abril de 1869) y "Sobre la libertad religiosa" (5 de mayo de 1869). *Castelar: Discursos y ensayos*. Madrid: Aguilar, 1964. 61-84. Print.
- . *La revolución religiosa: Obra filosófico-histórica dividida en cuatro partes. Savonarela, Lutero, Calvino, San Ignacio de Loyola*. 4 Tomos. Barcelona: Montaner y Simón, 1880-1883. Print.
- Castro Alfín, Demetrio. "Anarquismo y protestantismo: Reflexiones sobre un viejo argumento." *Studia Historia, Historia contemporánea* 16 (1998): 197-220.
- Castro, Fernando. *Memoria testamentaria: El problema del catolicismo liberal*. Introducción José L. Abellán. Madrid: Castalia, 1975. Print.
- . "Discurso inaugural leído por Don Fernando de Castro, Rector y Catedrático de la Universidad." 21 de febrero de 1869. Madrid: Imprenta Rivadeneyra, 1869. Colección de textos históricos. Universidad Autónoma de Barcelona. Web.
- Chandler, David. "Writing against Rome: Anti-Catholicism and the Shaping of Borrow's Writing." *George Borrow Bulletin* 25 (2003): 12-25. Print.
- Charques Gámez, Rocío. "Recorriendo Madrid. Una cristiana y La prueba de Emilia Pardo Bazán". *Anales* 24 (2012): 215-225. Print.
- "Christian Effort in Spain." *The Missionary Magazine*. Volume L. Boston: American Baptist Missionary Union (April 1870): 118-122. Print.
- Clemessy, Nelly. *Emilia Pardo Bazán como novelista*. Tomo II. Trad., Irene Gamba. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1981. Print.
- Coloma, Luis. *Pequeñeces*. Bilbao: Imprenta del Corazón de Jesús, 1891. Print.

Comellas, Mercedes. *Fernan Caballero: Obras escogidas*. Sevilla: Fundación José

Manuel Lara, 2010. Print.

Concordato de 1851 comentado y seguido de un resumen de las disposiciones adoptadas por el gobierno de S.M. sobre materias eclesiásticas, desde la celebración de aquel convenio hasta enero de 1853 por el Dr. D. Carlos Ramón Fort, Catedrático de derecho canónico en la Universidad literaria de Sevilla. Madrid: Imprenta y Fundición de Don Eusebio Aguado, 1853. Print.

“Constitución de Cádiz de 1812”. *Constituciones hispanoamericanas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000. Web. 1 de diciembre 2013.

“Constitución de 1824”. *Constituciones hispanoamericanas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000. Web. 1 de diciembre 2013.

“Constitución no promulgada de 1856”. *Constituciones hispanoamericanas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000. Web. 1 de diciembre 2013.

“Constitución de la Monarquía española de 1869”. *Constituciones hispanoamericanas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000. Web. 1 diciembre 2013.

“Constitución de la Monarquía española de 1876”. *Constituciones hispanoamericanas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000. Web. 1 diciembre 2013.

Correa, Gustavo. *El simbolismo religioso en las novelas de Pérez Galdós*. Madrid: Ediciones Gredos, 1962.

- Cúellar, José Tomás de (Facundo). *Las jamonas: Secretos íntimos de tocador y del confidente*. En *La linterna mágica*. Volumen 4. México: Ignacio Cumplido, 1871.
- . *Historia de Chucho el ninfo* (1871). En *La Linterna Mágica: Colección de novelas de costumbres mexicanas*. Barcelona: Tipo-Litografía de Hermenegildo Miralles, 1890.
- Dallas, Anne. *Incidents in the Life and Ministry of the Rev. Alex R.C. Dallas*. London: James Nisbet, 1872. Print.
- Darío, Rubén. *Cantos de vida y esperanza*. Edición de José María Martínez. Madrid: Cátedra, 2002. Print.
- De la Cueva Merino, Julio. *Clericales y anticlericales: El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1923)*. Santander: Universidad de Cantabria, 1994. Print.
- Díaz, Elías. "Estudio preliminar". *Minuta de un testamento*. Gumersindo de Ascárate. Barcelona: Cultura Popular, 1967. Print.
- Fernández Larraín, Sergio. *Cartas a Bello en Londres: 1910-1920*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1968. Print.
- Fernández Montesinos, José. *Fernán Caballero: Ensayo de justificación*. México: El Colegio de México, 1961. Print.
- Ferrer, Jorge. *Retrato de apóstata con fondo canónico: Artículos, ensayos, un sermón*. Madrid: Editorial Colibrí, 2004. Print.

- Flammarion, Camille. *La pluralité des mondes habités: Étude où l'on expose les conditions d'habitabilité des Terra céleste*. Paris: Librairie Académique Didier, 1865. Print.
- . *La pluralidad de los mundos habitados: Estudio en el que se esponen las condiciones de habitabilidad de las tierras celestes discutidas bajo el punto de vista de la astronomía, de la fisiología y de la filosofía natural por Camilo Flammarion*. Madrid: Imprenta de Gaspar y Roig, 1873. Print.
- Franchot, Jenny. *Roads to Rome: The Antebellum Protestant Encounter with Catholicism*. Berkeley, CA: University of California Press, 1994. Print.
- Frohschammer, Jakob. *El cristianismo del Cristo y el cristianismo del Papa*. Madrid: Librería Nacional y Extranjera, 1878. Print.
- García Alonso, Enrique. "Sesión del 7 de Mayo de 1877" y "Sesión del 14 de Mayo de 1877". *Boletín del Ateneo* 1.1 (1877): 327-37.
- García, Rubio P. *La Iglesia Evangélica Española: Iglesia Protestante, 125 años de vida y testimonio*. Barcelona: Departamento de Publicaciones de la IEE, 1994. Print.
- García, Víctor. *La Internacional obrera*. Madrid: Ediciones Júcar, 1978. Print.
- Gómez Ferrer, Guadalupe, ed. *La mujer española y otros escritos (Emilia Pardo Bazán)*. Madrid: Cátedra, 1999. Print.
- Gómez Martínez, José Luis. "Galdós y el krausismo español". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 22.1 (1983): 55-79.

- González Arias, Francisca. *Portrait of a Woman as Artist: Emilia Pardo Bazán and the Modern Novel in France and Spain*. New York: Garland Publishing, 1992.
- González Herrán, José Manuel. “Emilia Pardo Bazán en el epistolar de Marcelino Menéndez Pelayo”. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003. Web. 7 octubre 2013.
- González Pedroso, Eduardo. Prólogo. En *Relaciones por Fernán Caballero*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Mellado, 1857. Print.
- González Raposo, Benito y María del Salvador González Raposo. *Liberdade relixiosa e asentamento dos protestantes en Galicia*. Vigo: Editorial Galaxia, 2007. Print.
- Goytisolo, Juan. *Obra inglesa de Blanco White*. Madrid: Grupo Santillana / Alfaguara, 1999. Print.
- Griffen, Susan. *Anti-Catholicism and Nineteenth-Century Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Gulick, William H. “Spain: Statistics of Protestant Efforts.” *The Missionary Herald Containing the Proceedings of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, with a View of Other Benevolent Operations, for the Year 1874*. Cambridge: Riverside Press, 1874. 366-68. Print.
- . “Mission to Spain.” October 1874. *The Missionary Herald Containing the Proceedings of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, with a View of Other Benevolent Operations, for the Year 1874*. October 1874. Cambridge: Riverside Press, 1874. 303-306. Print.

- Hardman, O. "The Clapham Sect." London: SPCK. *Anglican History: The Canterbury Project*. Web. 18 agosto 2013.
- Hassán, Iacob M y Benito R. Izquierdo. *Judíos en la literatura española*. Cuenca, España: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2001. Print.
- Herrero, Javier. *Fernán Caballero: Un nuevo planteamiento*. Madrid: Gredos, 1963. Print.
- . *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. Madrid: Editorial Cuadernos para el Diálogo, 1971.
- Hughey, John D. *Religious Freedom in Spain*. Nashville: Broadman Press, 1955. Print.
- Inter praecipuas machinationes. Mercaba*. Web. 18 agosto 2013
- Irwin, Clarke H. *A History of Presbyterianism in Dublin and the South and West of Ireland*. London: Hodder and Stoughton, 1890. Print.
- Jaksic, Iván. *Andrés Bello: La pasión por el orden*. Venezuela: Bid & Co., 2007. Print.
- Jameson, John. "Spain." *Report of Proceedings of the Second General Council of the Presbyterian Alliance, Convened at Philadelphia, September 1880*. Eds. John Dales and R.M. Patterson. Philadelphia: Presbyterian Journal Company, 1880. 786-88, 1121-23. Print.
- Johnson, William John. "Escuela protestante de chicas españolas en Pau". *Evangelical Christendom*. Tomo XXX. 1867. Ver de León. *Protestante Digital*. Web. 25 octubre 2013.

- Kamen, Henry. *Imagining Spain: Historical Myth and National Identity*. New Haven, CT: Yale University Press, 2008. Print.
- Kelly, Thomas. *The History of Andrew Dunn, an Irish Catholic*. London: Religious Tract Society, 1908. Print.
- Knapp, William Ireland. "Mission to Spain: Letter from Mr. Knapp." *The Missionary Magazine*. Volume L. Boston: American Baptist Missionary Union, 1870. 448-49. Print.
- Landow, George P. *Victorian Types, Victorian Shadows: Biblical Typology in Victorian Literature, Art, and Thought*. Boston: Routledge & K. Paul, 1980. Print.
- Lasso de la Vega, Ángel. *Historia y juicio crítico de la escuela poética sevillana en los siglos XVIII y XIX*. Madrid: Imprenta Manuel Tello, 1876. Print.
- Laurent, Francois. *Estudios sobre la historia de la humanidad*. Tomo XVII: *La religión del porvenir* (1870). Traducción de Gavino Lizárraga. Madrid: Librería de José Anillo, 1880.
- Le More, Pablo Enrique y Juan Solé. "125 años de testimonio bíblico en España; Asambleas cristianas de hermanos". *Edificación Cristiana* 130 (1988). Web. Iglesia Evangélica de Trafalgar. 10 junio 2012.
- León, Manuel de. "Segunda Reforma en España: Anarquismo y el protestantes españoles". *Protestante digital*. Web. 20 julio 2012.
- . "La obra francesa con los protestantes españoles". *ProtestanteDigital*. Web. 30 noviembre 2014.

- Levin, Leslie. *Metaphors of Conversion in Seventeenth Century Spanish Drama*. Woodbridge, Suffolk, UK: Tamesis, 1999. Print.
- Lida, Clara. *Antecedentes y desarrollo del movimiento obrero español (1835-1899): Textos y documentos*. Madrid: Siglo XXI, 1973. Print.
- López Lozano, Carlos. *Precedentes de la Iglesia Española Reformada Episcopal*. Madrid: Iglesia Española Reformada Episcopal, 1991. Print.
- Maeztu, Ramiro de. *Defensa de la hispanidad*. Buenos Aires: Editorial Poblet, 1952. Print.
- Marselau, Nicolás Alonso. "El Evangelio del obrero" (1872). *Antecedentes y desarrollo del movimiento obrero español, 1835-1888: Textos y documentos*. Clara Lida. Madrid: Siglo Veintiuno de España, 1973. 473-490. Print.
- Martínez Báez, Antonio. *Representaciones sobre la tolerancia religiosa*. México: Colección El Siglo XIX, 1959.
- Martino, Giulio de y Marina Bruzzesa. *La filósofa: Las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento*. Madrid: Cátedra, 2000. Print.
- Mateos Gago, Francisco. *Dos cartas a los ministros protestantes de Sevilla*. Sevilla: Imprenta y Librería de D.A. Izquierdo, 1869. Print.
- . "Carta al Señor director de El Siglo Futuro". *El Siglo Futuro* 221 (25 de septiembre, 1876): 2-3. Print.

- McLean, Edward Fletcher. *Objectivity and Change in Pardo Bazan's Treatment of Priests, Agnostics, Protestants and Jews*. Tesis doctoral. Duke University, 1961. Print.
- Méndez Bejarano, Mario. *Vida y obras de D. José María Blanco y Crespo*. Madrid: 1921. Print.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. Tomo I. Madrid: Imprenta de F. Maroto e hijos, 1880. Print.
- . *Historia de los heterodoxos españoles españoles*. Tomo II. Madrid: Imprenta de F. Maroto e hijos, 1880. Print.
- . *Historia de los heterodoxos españoles*. Tomo III. Madrid: Imprenta de F. Maroto e hijos, 1881. Print.
- . *Discursos leídos ante la Real Academia Española en las recepciones públicas del 7 y 21 de febrero de 1897*. Madrid: Est. Tip. de la Viuda e Hijos de Tello, 1897. Print.
- Miranda, Soledad. *Religión y clero en la gran novela española del siglo XIX*. Madrid: Ediciones Pegaso, 1982.
- . *Pluma y altar en el XIX: De Galdós al cura Santa Cruz*. Madrid: Ediciones Pegaso, 1983.
- . "Galdós y la religiosidad de su época (II)". *Anuario de Estudios Atlánticos* 30 (1984): 523-614. Web.
- Monsiváis, Carlos. *Protestantismo, diversidad y tolerancia*. México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2002. Print.

- . *Las herencias ocultas de la Reforma Liberal del Siglo XIX*. México: Debate, 2006.
- . *El estado laico y sus malquerientes*. México: UNAM, 2008.
- Mora García, José Luis. *Hombre, Sociedad, y Religión en la novelística galdosiana (1888-1905)*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1981.
- Moraña, Mabel, ed. *Ideologies of Hispanism*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press, 2005. Print.
- Navarro González, Alberto. “La herejía en los autos de Calderón”. *Estudios sobre Calderón y el teatro de la edad de oro*. Ed. Francisco Mundi Pedret. Barcelona: PPU, 1989. 83–93.
- Nevins, William. *Thoughts on Popery*. New York: American Tract Society, 1836. Print.
- Newman, John Henry. *Suyo con afecto: Autobiografía epistolar*. Edición, traducción y notas de Víctor García Ruiz. Madrid: Ediciones Encuentro, 2002. Print.
- Newton, Richard. “Dr. Newton’s Letters from Abroad. No. II – God’s Work in Spain.” In *The Sunday School Teacher: A Magazine of Essays, Lessons, Illustrative Material, Educational Notes and Intelligence; the Whole Designed with a View to the Information, Cultivation, and Practical Assistance of Sunday School Teachers*. Volume III. London: Sunday School Union, 1870. 308-310.

- Nocedal, Cándido. *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública de Don Cándido Nocedal el día 15 de mayo de 1860*. Madrid: Imprenta y estereotipia de M. Rivadeneyra, 1860. Print.
- “Obituario de Mr. Albert R. Fenn.” *The Missionary Review of the World*. New York: Funk and Wagnalls, 1897. 140. Print.
- Oulton, Carolyn. *Literature And Religion In Mid-Victorian England: From Dickens To Eliot*. New York: Palgrave Macmillan, 2003. Print.
- Pardo Bazán, Emilia. *La Tribuna*. Edición de Benito Varela Jácome. Madrid: Cátedra, 1975. Print.
- . *La cuestión palpitante*. Madrid: Imprenta Central a cargo de V. Saiz, 1883.
- . *La cuestión palpitante. Obras completas*. Tomo I. Madrid: Imprenta de A. Pérez Dubrull, 1891.
- . *La prueba. Obras completas*. Tomo XXII. Madrid: Librería de Pueyo.
- . *Una cristiana. Obras completas*. Madrid: Librería de Pueyo.
- . “Un jesuita novelista”. *Nuevo teatro crítico* 1.4 (1891): 31-72. Print.
- . *La mujer española y otros escritos*. Ed. Guadalupe Gómez Ferrer. Madrid: Cátedra, 1999. Print.
- Parker, Theodore. “Primitive Christianity.” *The Critical and Miscellaneous Writings of Theodore Parker*. 2nd edition. Boston: Rufus Leighton Jr., 1859. Pp. 222–247. Print.
- Pattison, Walter T. *Benito Pérez Galdós and the Creative Process*. Minneapolis: University of Minnesota press, 1954. Print.

---. *Benito Pérez Galdós: Etapas preliminares de Gloria*. Barcelona: Puvill, 1979.

Print.

---. *Benito Pérez Galdós*. Boston, Mass: Twayne, 1975. Print.

---. *Emilia Pardo Bazán*. New York: Twayne Publishers, 1971. Print.

Payno, Manuel. *María Estuardo: Reina de Escocia*. En *Tardes nubladas: Colección de novelas*. México: Imprenta de F. Díaz de León y Santiago White, 1871.

Print.

Paz, Denis G. *Popular Anti-Catholicism in Mid-Victorian England*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press, 1992. Print.

Peddie, María Denoon. *The Dawn of the Second Reformation in Spain: Being the Story of its Rise and Progress from the Year 1852*. Londgon: S.W. Partridge, 1871. Print.

Perceval, José María. *Todos son uno, Arquetipos, xenofobia y racismo: La imagen del morisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1997.

Pérez Galdós, Benito. *Rosalía (ca. 1872)*. Ed. Alan Smith. Madrid: Cátedra, 1983. Print.

---. "Observaciones sobre la novela contemporánea en España". Ed. Laureano Bodet, *Ensayos de crítica literaria*. Barcelona: Nexos, 1990. Print.

---. *El audaz: Historia de un radical de antaño*. Madrid: Imprenta de José Noguera, 1871. Print.

- . *Doña Perfecta*. Madrid: Imprenta y litografía de la Guirnalda, 1878. Print.
- . *Doña Perfecta*. Madrid: Est. y tip. de la Viuda e hijos de Tello, 1899. Print.
- . *Gloria*. Tomo I. Madrid: Imprenta de J.M. Pérez, 1876. Web. EduMec. 24 de septiembre 2013.
- . *Gloria*. Tomo II. Madrid: Imprenta de J.M. Pérez, 1877. Web. EduMec. 24 de septiembre 2013.
- . *Fortunata y Jacinta: Dos historias de casadas*. México: Editorial Porrúa, 1983. Print.
- . *Torquemada en la hoguera*. Ed. Ángel del Río. New York: Las Américas Publishing Company, 1962. Print.
- . *España trágica. Episodios nacionales. Quinta serie*. Edición de Francisco Caudet. Madrid: Cátedra, 2007.
- Pérez Gutiérrez, Francisco. *El problema religioso en la generación de 1868: La leyenda de Dios*. Madrid: Taurus, 1975.
- Pike, Frederick. *Hispanismo, 1898-1936: Spanish Conservatives and Liberals and Their Relations with Spanish America*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1971. Print.
- Pío IX. *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores / Índice de los principales errores de nuestro siglo*. 8 de diciembre, 1864. Proyecto filosofía en español. Web. 9 de julio, 2012.
- Prat, Ignacio. "Prólogo y notas". *Luisa de Bustamente, o La huérfana española en Inglaterra*. José Blanco White. Barcelona: Editorial Labor, 1975. Print.

- Quero Moreno, Juan Manuel. *El protestantismo en la renovación del sistema educativo de España*. Universidad Complutense de Madrid. Tesis de doctorado. Madrid, 2008. Print.
- Reynolds, David. *Faith in Fiction: The Emergence of Religious Literature in America*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1981. Print.
- Ríos Sánchez, Patrocinio. *Lutero y los protestantes en la literatura española desde 1868*. Tesis de doctorado. Universidad Complutense de Madrid, 1991. Print.
- . "Galdós y un clérigo protestante en el sexenio revolucionario: las claves de 'Rosalía', una novela inédita". *Anales galdosianos* 37 (2002): 33-52. Print.
- . "Poemas satíricos aparecidos en la prensa española sobre la persona y la obra de Juan B. Cabrera, primer obispo protestante en España". *Anales de Historia Contemporánea* 11 (1995): 295-326. Print
- . *El reformador Unamuno y Los protestantes españoles*. Terrasa, Barcelona: CLIE, 1993. Print.
- . "Contribución a la biografía de Curros Enríquez: Su relación formal con el protestantismo en Madrid en 1870". *Actas do I Congreso Internacional "Curros Enríquez e o seu tempo."* Septiembre 2001. Tomo I. Eds., Xesús Alonso Montero, et al. Santiago de Compostela: Consello de Cultura Gallega. 235-259. Web.
- Rivera y Río, José. *Los dramas de Nueva York*. México: Imprenta litográfica de J. Rivera, 1869. Print.

- Roa Bárcena, José María. *La quinta modelo: Novela original para La Cruz*. Publicada en *La Cruz: Periódico Exclusivamente Religioso*, 5.2 (1857). Print.
- Rodríguez Domingo, Ana. *Memorias de la familia Fliedner: Más de 100 años al servicio del protestantismo en España*. Barcelona: Ediciones Gayata, 1997. Print.
- Roman Catholicism in Spain. By an Old Resident*. Edinburgh: Johnstone and Hunter, 1855. Print.
- Rosenstein, Roy. "The Voiced and the Voiceless in the Cancioneros: The Muslim, the Jew, and the Sexual Heretic as Exclusus Amator." *La Corónica: A Journal of Medieval Spanish Language and Literature* 26.2 (1998): 65-75.
- Ruiz de Burton, María Amparo. *Who Would Have Thought It?* (1872). Ed., Amelia María de la Luz Montes. New York: Penguin Books, 2009. Print.
- Saavedra, Ángel de (Duque de Rivas). Prólogo. *La familia de Alvareda: Novela original de costumbres populares*. Fernán Caballero. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Mellado, 1856. Print.
- . *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública de Don Cándido Nocedal el día 15 de mayo de 1860*. Madrid: Imprenta y estereotipia de M. Rivadeneyra, 1860. Print.
- Salcedo Ruiz, Ángel. *La literatura española: Resumen de historia crítica. Tomo IV: Nuestros días*. 2ª edición. Madrid: Casa Editorial Calleja, 1917. Print.

- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo. "Krausismo." *Enciclopedia de la Cultura Española*. Madrid: Editora Nacional, 1966. Tomo 3. Pp. 825-26. Proyecto Filosofía en Español. Web. July 5, 2012.
- Sanz del Río, Julián. *Ideal de la humanidad para la vida con introducción y comentarios por D. Julián Sanz del Río*. 2a edición. Madrid: Imprenta de F. Martínez Garcia, 1871. Print.
- . *Ideal de la humanidad para la vida con introducción y comentarios por D. Julián Sanz del Río*. Madrid: Imprenta de Manuel Galiano, 1860.
- Scatori, Stephen. *La idea religiosa en la obra de Benito Pérez Galdós*. Toulouse: É Privat, 1927. Print.
- Schauffler, Rev. H.A. "Mission in Spain and America." *Missionary Review of the World*. Tomo 17. New York: Funk and Wagnalls, 1894.
- Schlossberg, Herbert. "El renacimiento religioso y la transformación de la sensibilidad inglesa a principios del siglo XIX". *Victorian Web*. Web. 18 agosto 2013.
- Schyfter, Sara. *The Jew in the Novels of Benito Pérez Galdós*. London: Tamesis, 1978.
- Shoemaker, William H. *God's Role and his Religion in Galdós' Novels, 1876-1888*. Valencia: Albatros Hispanófilo Ediciones, 1988.
- . *Las cartas desconocidas de Galdós en La Prensa de Buenos Aires*. Madrid: Cultura Hispánica, 1973. Print.
- . *The Novelistic Art of Galdós. Tomo I*. Valencia: Albatros, 1980. Print.

Shumway, Nicolas. "Hispanism in an Imperfect Past and an Uncertain Present."

Mabel Moraña, ed. *Ideologies of Hispanism*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press, 2005. Print.

---. "Calderón and the Protestant Reformation: A View from the Auto

Sacramentales." *Hispanic Review* 49 (1981): 329-48.

Smith, Alan. Introducción y estudio/epílogo. *Rosalía*. Benito Pérez Galdós. Madrid:

Cátedra, 1984.

Sola, Sabino. "Visión de Lutero y el protestantismo en la épica hispana". *Estudios de*

Deusto (1969): 503-49.

Sotelo Vázquez, Juan José. "El concepto de Generación del 98 en *En torno al*

casticismo". *Estudios literarios*. Libros en Red, 2006. 87-111. Web. 15

octubre 2013.

Sotomayor, José Francisco. *Las ruinas del monasterio: Leyenda moral e histórica*.

Zacatecas: Imprenta Económica de Mariano Ruiz de Esparza, 1874.

"The Spanish Mission." *The Missionary Magazine*. Volume L. Boston: American

Baptist Missionary Union, 1870. 369-370. Print.

Stork, Richard. "Latitudinarismo". *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Ediciones

Rialp, 1991. Web.

Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errors. Tomado de *Colección de las*

alocuciones consistoriales, encíclicas y demás letras apostólicas, citadas en

la Encíclica y el Syllabus del 8 de diciembre de 1864, con la traducción

- castellana hecha directamente del latín*, Madrid: Imprenta de Tejado, 1865.
Pp. 3-52. Proyecto filosofía en español. Web. 7 julio 2012.
- Temple, Frederick. "The Education of the World" (1860). Citado de Todd Jones. *The Broad Church: A Biography of the Movement*. Lanham, MD: Lexington Books, 2003.
- Thomas, Mary L. "Conversions of the Women Monarch in the Drama of Calderón de la Barca." *Spanish Women in the Golden Age: Images and Realities*. Ed. Magdalena Sánchez y Alain Saint-Saens. Greenwood, CO: Westport, 1996. 141-56.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América: El problema del otro*. Traducción de Flora Botton Burlá. México: Siglo Veintiuno, 1987.
- Valera, Juan. "La revolución y la libertad religiosa en España" (1869). Publicado en *Historia y política. Obras completas*. Tomo III. Madrid: Aguilar, 1958.
- Vales Vía, José Domingo. "Juegos florales de Galicia (I)". *Anuario Brigantino* 32 (2009): 433-464. Print.
- Valladares Núñez, Marcial. *Diccionario Gallego-Castellano*. Santiago: Imprenta del Seminario Conciliar Central, 1884. Print.
- Varona, Enrique José. "Tristán de Jesús Medina". *Revista cubana*. 28 de febrero 1886. Reimpreso en *Artículos y discursos (Literatura, política, sociología)*. Habana: Imprenta de A. Álvarez y Compañía, 1891. 30-32. Print.

- Vélez-Sainz, Julio. “¿Amputación o ungimiento?: Soluciones a la contaminación religiosa en *El Buscón* y *El Quijote* (1615)”. *MLN Hispanic Issue* 122.2 (2007): 233-250.
- Vilar, Juan B. *Intolerancia y libertad en la España contemporánea: Los orígenes del protestantismo español actual*. Madrid: Ediciones Istmo, 1994. Print.
- . “*El Alba*, una revista británica protestante para su difusión en España (1854-1862)”. *Anales de historia contemporánea* 12 (1996): 617-37. Web.
- . “El 98 y las minorías religiosas: Alemania y el establecimiento de un gran colegio protestante en el Madrid finisecular”. *Anales de Historia Contemporánea* 14 (1998): 205-23. Print.
- Viñao, Antonio. “La alfabetización en España: un proceso cambiante de un mundo multiforme”. *Efora* (Universidad de Salamanca) 3.1 (2009): 5-19. Web. 13 de junio del 2012.
- Viswanathan, Gauri. *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.
- Vought, Dale. *Like a Flickering Flame: A History of Protestant Mission in Spain*. Sevilla: Dale Vought, 2001.
- Wardropper, Bruce. *Introducción al teatro religioso del siglo de oro: Evolución del auto sacramental antes de Calderón*. Salamanca: Ediciones Anaya, 1967.
- “What Were Dickens’ Views Toward Religion?” The Dickens Project. University of California, Santa Cruz. Web. 13 July 2012.

- Whisenant, James. *A Fragile Unity: Anti-Ritualism and the Division of Anglican Evangelicalism in the Nineteenth Century*. Milton Keynes, UK: Paternoster, 2003.
- Zavala, Iris. *Ideología y política en la novela española del siglo XIX*. Salamanca: Ediciones Anaya, 1971. Print.
- Zulueta, Carmen de. *Misioneras, feministas, educadoras: Historia del Instituto Internacional*. Madrid: Editorial Castalia, 1984.