



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.


La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

Canada

LOS CLÉRIGOS DE *LA FAMILIA*
DE LEÓN ROCH, DE PÉREZ GALDÓS
(M. A. THESIS)

Ricardo Krauel 058325
University of Ottawa
May, 1993

 Ricardo Krauel, Ottawa, Canada, 1993



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-315-89644-2

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

ÍNDICE

-INTRODUCCIÓN	4
Notas	15
-Capítulo I: LUIS GONZAGA SUDRE	18
Notas	48
-Capítulo II: PADRE PAOLETTI	58
Notas	77
-CONCLUSIÓN	81
-BIBLIOGRAFÍA	85

**ABSTRACT OF THE M. A. THESIS ENTITLED
“LOS CLÉRIGOS DE LA FAMILIA DE LEÓN ROCH,
DE PÉREZ GALDÓS.”**

Ricardo Krauel 058325

University of Ottawa. May, 1993

This Master's thesis contains a study of the clerical figures in the novel *La familia de León Roch*, by Benito Pérez Galdós. Its main objective is to determine to what extent the author has utilized these characters as ideological vehicles for the expression of a particular attitude with regards to the “religious question,” which aroused much concern and debate in the Spanish society (and prose fiction) of the Restoration. To this end, the two priest figures (Luis Gonzaga Sudre and Father Paoletti) who play roles of certain import in the novel have been analysed, considering the manner in which they have been characterized, their participation in the plot events and dialogues, and their relationships with, and influence on, other characters; in other words, all textual references which might in any way help to clarify the ideological function performed in the novel by these two ecclesiastical figures have been carefully considered.

The thesis is composed of an introduction and two chapters. The introduction offers a brief general perspective of the political dimension as well as the literary repercussions which the religious polemic (and in particular the tension between clerical and

anticlerical forces) had on Spanish life in the final quarter of the 19th century and initial years of the 20th. The two chapters concentrate on Galdós' incorporation of this polemic, by means of the aforementioned characters, into *La familia de León Roch*; thus, the chapters are dedicated to the study of Luis Gonzaga and Paoletti, respectively.

From this study it may be concluded that the priests are, in effect, utilized as ideological vehicles: the function of the characters of Luis Gonzaga Sudre and Father Paoletti is principally to embody a type of religion that the novel wishes to present as pernicious to society. Galdós, through his unfavourable representation of these figures, is denouncing a retrograde and intransigent sector of the clergy, which, by overstepping the legitimate boundaries of its office, invades the conscience of others and threatens familial peace. Through the character of Paoletti, the author criticizes the alliance of the Church with the higher social classes, which, in general, are exponents of a hypocritical religiosity, far removed from authentic Christian virtues; through Luis (who appears, significantly, as a member of the Society of Jesus), Galdós particularly censures the excesses of an ill-informed piety which becomes a gross negation of the natural values of human existence.

It must be noted however that Pérez Galdós does not incur, with respect to his characterization of these figures, in the kind of blatant extremism which may be observed in the works of some of

his literary contemporaries. It is also worth distinguishing between the use Galdós makes of Luis Gonzaga and of Father Paoletti, for although both characters are ultimately designed to represent an aberrant form of understanding religion, there is an appreciable difference between them, attributable to the fact that they have not been equally sacrificed to the author's polemical ends. While Luis may be seen as a completely unidimensional figure whose every personality trait has been conceived in terms of the ideological message he is meant to convey, Paoletti is presented to us as a more "human," realistic presence, due to the fact that his behaviour does not *always* correspond to the rigid line of action which the novel's dualistic scope tends to impose upon him.

INTRODUCCIÓN

La subida al trono de Alfonso XII supone, como nos recuerda Francisco Martí Gilabert, el inicio de “un período de cincuenta y cinco años, de unión de la Iglesia con el Estado, [en el] que, aunque no faltaron roces, las relaciones fueron fundamentalmente armónicas.”¹ El nuevo régimen, en palabras de Frances Lannon,

no traía consigo la amenaza de desastres anticlericales [...] [: reconoció] a la religión católica, apostólica y romana como religión del Estado en el artículo 11 de la Constitución de 1876; reanudó el pago de las dotaciones de culto y clero; prohibió cualquier forma de manifestación pública de las demás religiones; dispuso que toda la educación en España se basara en la doctrina católica; hizo a los arzobispos senadores por derecho propio y cubrió las más de treinta sedes episcopales vacantes; restauró la validez civil del matrimonio canónico y facilitó la expansión de las congregaciones religiosas. Se podría pensar que poco más podían pedirle los católicos a ese Estado confesional.²

Empezaba, pues, una etapa de avenencia para ambas potestades en la que tendría lugar un profundo entrelazamiento de la vida religiosa con la civil, hasta el extremo de que, como también dice Lannon, a “muchacha gente [...] no le resultaba nada raro que se interpretara la

Marcha Real durante la consagración en la misa solemne, que la policía y los militares se cuadraran al paso de las imágenes religiosas en las procesiones, o que se rogara por el rey dentro de la liturgia católica.”³ Esta armonía institucional vino a ser tanto más sobresaliente cuanto que representaba un enorme contraste con la situación vivida en los años inmediatamente anteriores, años que, con reconocido apasionamiento,⁴ describía Menéndez Pelayo de la siguiente manera: “Desde 1868 a 1875 pasó España por toda suerte de sistemas políticos y anarquías con nombre de gobierno: juntas provinciales, Gobierno provisional, Cortes Constituyentes, Regencia, monarquía electiva, varias clases de república y diferentes interinidades. Gobiernos todos más o menos hostiles a la Iglesia, y notables algunos por la cruelísima saña con que la persiguieron, cual si se hubiesen propuesto borrar hasta el último resto de catolicismo en España.”⁵ En efecto, como (eso sí, con términos más sosegados) señala María F. Núñez Muñoz, “el destronamiento de Isabel II en Setiembre de 1868 es el prólogo de un período muy agitado. Durante todo el sexenio que duró el gobierno revolucionario, la Iglesia de España vio conculcados sus derechos, rotas las relaciones diplomáticas con la Santa Sede, y abolida la observancia del concordato de 1851 y de las convenciones adicionales de 1859 y 1867.”⁶ Sin embargo, el de las tensiones de la Iglesia con el poder civil no era un problema que hubiese nacido con la Gloriosa, ya que, como de nuevo indica Lannon, “a lo largo del siglo había sido

perseguida [la Iglesia], llegándose incluso a estallidos de violencia popular anticlerical durante las terribles matanzas de frailes de 1834 y 1835; los bienes de la Iglesia habían sido expropiados y vendidos por gobiernos progresistas y unionistas, y en 1837 se procedió a la exclaustación del clero regular masculino”;⁷ es más, “se había infligido un daño mucho mayor a la Iglesia con la desamortización eclesiástica, llevada a cabo por los gobiernos progresistas de las décadas de 1830 y 1850” que con “la proclamación de la libertad religiosa en la poco duradera constitución de 1869.”⁸

Que la Restauración pueda ser considerada, en general, como un período de pacífica convivencia y colaboración entre Madrid y la Santa Sede no significa que la cuestión religiosa dejara de suscitar dificultades. Al margen de las diferencias diplomáticas, institucionales (recuérdese, por ejemplo, el caso del obispo de la Seo de Urgel, o las fricciones causadas por la “ley del candado”⁹), la actitud hacia lo religioso (o, mejor, hacia el poder eclesiástico, hacia la clase clerical) se convirtió dentro la sociedad española en un factor claramente denotativo de una u otra adscripción ideológica, y, por lo tanto, en origen de discordias entre las distintas tendencias políticas. Como advierte Joaquín Romero Maura,

la Iglesia española de esta época era desde luego un poderoso grupo de presión que buscaba preservar un *status quo* en que disfrutaba una posición privilegiada. [...] La Iglesia era rica, y quería conservar su riqueza y sus exenciones fiscales. También quería amparar y extender sus

actividades relacionadas con la enseñanza, esenciales para ella tanto desde el punto de vista del apostolado como porque resultaban harto lucrativas. Convencida de mejor defender así la única religión verdadera, se oponía a la expansión de otras religiones. Por lo mismo, luchaba por mantener y afianzar las disposiciones de la legislación civil que habían incorporado a ésta los principios canónicos o religiosos en materia de matrimonio y de enseñanza religiosa en las escuelas, o en lo que hacía a la sanción penal contra la blasfemia. Procuraba la Iglesia también defenderse de toda ingerencia estatal en sus asuntos.¹⁰

Así pues, la Iglesia tenía una gran cantidad de intereses comprometidos en la vida civil. Contaba, además, con el apoyo de importantes grupos sociales, entre los que Salvador de Madariaga reconoce, aparte de “la tendencia clerical de la corona,” una “proporción bastante fuerte de la clase media,” así como el pueblo, “clerical por tradición,” de determinadas regiones, “en particular en las vertientes pirenaicas, desde los altos valles de Cataluña hasta los contrafuertes de Navarra y los laberintos del País Vasco,”¹¹ zonas que coinciden con los que fueron los principales focos del carlismo. Conviene no olvidar que, al advenimiento de la Restauración, como apunta Martí Gilabert, la “mayor parte del clero en España, principalmente en las provincias vascas, Navarra y Cataluña, era adicto a la causa carlista; incluso algunos sacerdotes tomaban parte activa en la guerra,”¹² y que, ya desde “la marcha de don Amadeo, los católicos engrosaban las filas del carlismo, especialmente en las

regiones indicadas, por creer que defendía con más claridad el catolicismo y que prestaba una postura más afín a la tradición. La mayoría del clero y muchos obispos veían en el carlismo la única salida coherente con su vocación.”¹³ Con estos antecedentes, defender a la Iglesia significaba tanto como identificarse con los postulados del conservadurismo, de la reacción, frente a un liberalismo que, junto con la secularización de la enseñanza y la separación Iglesia-Estado, propugnaba el matrimonio civil, los cementerios laicos, la libertad de cultos y la prohibición de nuevas órdenes religiosas.¹⁴ De esta manera, dice Lannon, “el renacimiento católico se convirtió pronto en un movimiento de consolidación y defensa, y no en el de expansión evangelizadora, llena de confianza en sí misma, que pretendía ser. La Iglesia militante se transformó en un ejército preparado para el combate contra españoles a los que consideraba, o se consideraban, sus enemigos.”¹⁵ Y los enemigos, como hemos dicho, no eran otros que los liberales—“la tolerancia del *error*,” continúa escribiendo Lannon, “era liberal, y no había adjetivo con mayor carga de oprobio y desprecio en el vocabulario decimonónico de los católicos, tanto en España como en el Vaticano”¹⁶—, los nietos de la Ilustración y del enciclopedismo, pues a los católicos, como señala José Andrés-Gallego, “la afirmación dieciochesca de la primacía de la razón y de la naturaleza se les presenta como una doble cuña que se introduce entre la ideología que parece presidir las revoluciones que dan al traste con

el Antiguo Régimen por una parte y el orden superracional y sobrenatural de la Iglesia católica por otra.”¹⁷ Así, el anticlericalismo liberal vino, en palabras de Romero Maura, “de la incompatibilidad resultante entre la fuerza de una Iglesia generalmente intolerante y estrecha y el deseo de los liberales de forjar una España abierta y progresista”;¹⁸ el clero de la Restauración era acusado, como indica Manuel Revuelta González, “de oscurantismo cultural, de alianza con la burguesía en el poder, de miopía y amarillismo social, de intransigencia doctrinal.”¹⁹ Los liberales fueron, a su vez, desplazándose hacia posturas radicalizadas en materia religiosa, movidos quizá del deseo de obtener provecho electoral del anticlericalismo de que se había imbuido, según Martí Gilabert, a amplias capas de la población española desde comienzos del XIX: “El socialista Ramos Olivera ha podido escribir que *el pueblo no era anticlerical*. Lo hicieron anticlerical por miedo a que se hiciera revolucionario. El anticlericalismo era una moda que los liberales españoles de principio del siglo XIX imitaban servilmente como medio de atraerse a las masas, masas que los abandonaron, llevándose el movimiento anticlerical, que unieron a lo social.”²⁰ La tensión entre clericales y anticlericales, en fin, viviría su momento más exaltado en los primeros años del siglo XX,²¹ cuando ambos bandos se entregaron a una inusitada violencia en las palabras y en las acciones; las posturas respectivas quedaron perfectamente expresadas en dos frases: una, de Canalejas: “Hay que dar la batalla

al clericalismo”; otra, tomada por el padre Montañana del título de un libro del cura catalán Félix Sardá i Salvany: “El liberalismo es pecado.”²² De una parte, no era extraño escuchar proclamas como la del republicano Eleuterio Chico: “Hay que degollar a los jesuitas,”²³ o como la de Lerroux: “Exterminemos sin piedad... El hierro y el fuego... Ni un convento en pie, ni un fraile en vagancia... Compañeros: amad al hombre, pero aborreced al fraile.”²⁴ De otra parte, podían encontrarse, incluso en los manuales de religión utilizados en las escuelas, afirmaciones del tenor de éstas: “[la separación de la Iglesia y el Estado constituye] la gran herejía de nuestros tiempos, peor, quizá, que todas las precedentes”; “permitir que cada uno escriba, propague y enseñe lo que le plazca, debería ser considerado un crimen ni un ápice menos grave que traficar sustancias tóxicas, envenenar el suministro de aguas, incendiar casas o destruir los diques de un río.”²⁵ Por su lado, el catecismo de Ripalda continuaría insistiendo en que se cometía pecado mortal si se votaba en las elecciones a los liberales.²⁶

Hemos comprobado, pues, que la cuestión religiosa suscitó constantes desavenencias y fricciones en la sociedad española de la Restauración, ya que se trataba de una materia que era sentida como uno de los principales asuntos de la vida nacional, dada, por una parte, la extraordinaria penetración de la Iglesia hasta las entrañas del país, y, por otra, sus evidentes implicaciones ideológicas y políticas. Ya un siglo antes, con la influencia de la Revolución

Francesa y la irrupción del liberalismo (y, posteriormente, mucho más con la aparición de los primeros gérmenes del socialismo y de los movimientos libertarios), los temas religiosos habían empezado a dejar de ser incontrovertibles y comenzaba a debilitarse la común sumisión a la ortodoxia que había caracterizado a las centurias precedentes. La discusión sobre el poder eclesiástico no era, por tanto, cosa nueva a finales del XIX, pero sí, repito, adquirió durante estos años una peculiar relevancia. Así, Brian J. Dendle dice que “from the time of the Revolution of 1868 to the First World War, the religious question was considered by many Spanish intellectuals to be the fundamental problem facing Spain.”²⁷ Lógicamente, esta preocupación tuvo su reflejo en la literatura y, por ende, en la novelística: numerosas obras narrativas la recogieron de una u otra manera, y la convirtieron en objeto de digresiones, o de comentarios de los personajes, o de referencias simbólicas. Una de las formas más frecuentes mediante la que los autores evidenciaron su atención al problema fue la creación de clérigos como personajes de sus libros. En muchísimos casos, el diseño de estos personajes estaba fuertemente condicionado por el mensaje que se quería transmitir con la obra: los escritores, al dar vida a sus clérigos, parecían más interesados en comunicar unos determinados principios ideológicos que en desarrollar valores puramente estéticos. De este modo, los clérigos se convertían en meros vehículos ideológicos, vehículos de

cuyo análisis, podía, en consecuencia, inferirse la postura que la novela en cuestión adoptaba frente al problema religioso.

El objeto del presente trabajo es precisamente determinar en qué medida se produce esa “instrumentalización” de la figura del clérigo en *La familia de León Roch* de Benito Pérez Galdós, y, por tanto, hasta qué punto se pueden conocer, a través del estudio de dicha figura, las claves ideológicas de la obra con respecto a la cuestión religiosa. El método que he empleado para cumplir tal propósito ha sido el de analizar minuciosamente los personajes de clérigos que intervienen en la novela, considerando el modo en que han sido caracterizados, sus participaciones en la acción y en los diálogos, y sus relaciones e influencias sobre otros personajes: sólo de esta manera, rastreando cuidadosamente en el texto todas las referencias relevantes a los eclesiásticos, era posible descubrir, en todos sus matices, el verdadero alcance de la función que aquéllos desempeñan en la obra. He dedicado sendos capítulos a los dos únicos clérigos (Luis Gonzaga Sudre y el padre Paoletti) que en *La familia de León Roch* tienen un papel de cierta importancia.²⁸ Aunque Luis Gonzaga aparece en el libro como un novicio de la Compañía de Jesús—es decir, sin haber recibido todavía las órdenes sagradas—, lo he considerado a todos los efectos como un miembro del clero, pues así era preciso hacerlo para dar una adecuada y completa interpretación de su valor en la estructura narrativa.

Las citas de *La familia de León Roch* están tomadas de la siguiente edición: Benito Pérez Galdós, *Obras completas. Novelas I*, ed. Federico Carlos Sainz de Robles (Madrid: Aguilar, 1973) 777-980. Los números de las páginas correspondientes a los fragmentos transcritos se indican, a continuación de éstos, entre paréntesis. He modernizado la acentuación y corregido las erratas evidentes en los pasajes citados (de ésta y de las demás obras que se incluyen en la “Bibliografía”) que a ello se han prestado.

NOTAS

¹ *Política religiosa de la Restauración (1875-1931)* (Madrid: Rialp, 1991) 182.

² *Privilegio, persecución y profecía: la Iglesia Católica en España 1875-1975*, trad. Juan Luis Pan Montojo (Madrid: Alianza Editorial, 1990) 145-146.

³ *Ibíd.* 50.

⁴ En nota añadida al comienzo del Capítulo IV del Libro VIII de su *Historia de los heterodoxos*, confiesa don Marcelino que le resultaba cosa imposible “escribir con serenidad y de un modo completo acerca de hechos que nos tocan tan de cerca” (*Historia de los heterodoxos españoles II*, Biblioteca de Autores Cristianos [Madrid: La Editorial Católica, 1956] 974).

⁵ *Ibíd.* 974-975.

⁶ *La Iglesia y la Restauración 1875-1881*, prólogo de Vicente Palacio Atard (Santa Cruz de Tenerife: Servicio de Publicaciones de la Caja General de Ahorros de Santa Cruz de Tenerife, Confederación Española de Cajas de Ahorro, 1976) 45-46.

⁷ *Privilegio* 18.

⁸ *Ibíd.*

⁹ Referencias detalladas a estas dos famosas controversias pueden encontrarse en cualquiera de las obras de historia de política religiosa que vengo citando.

¹⁰ *La rosa de fuego: el obrerismo barcelonés de 1899 a 1909* (Barcelona: Grijalbo, 1975) 167-168.

¹¹ *España: ensayo de Historia Contemporánea* (Madrid: Espasa-Calpe, 1979) 132.

¹² *Política religiosa* 39.

¹³ *Ibíd.* 41.

-
- 14 Vid. Romero Maura 173 y Martí Gilabert 99.
- 15 *Privilegio* 21.
- 16 *Ibíd.* 146.
- 17 *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España* (Madrid: Espasa-Calpe, 1984) 21.
- 18 *La rosa de fuego* 170.
- 19 "Clero viejo y clero nuevo en el siglo XIX," *Estudios históricos sobre la Iglesia española contemporánea* (San Lorenzo del Escorial, Madrid: Biblioteca «La ciudad de Dios», 1979) 186.
- 20 *Política religiosa* 98.
- 21 Precisamente, una de las polémicas más sonadas de esos años (la levantada por el caso de la joven vasca Adelaida Ubao), que provocaría agresiones a sacerdotes y ataques a conventos (vid. Martí Gilabert 77), le sirvió a Galdós de inspiración para su *Electra*.
- 22 Vid. Martí Gilabert 78.
- 23 Esta frase la pronunció Chico en un mitin dado en Barcelona el 31 de marzo de 1901, y fue celebrada con grandes aplausos por una audiencia de doce mil personas; instantes antes de decirla, el republicano había propuesto que se pusieran jaulas en las calles con jesuitas dentro (vid. Romero Maura 173).
- 24 Lerroux escribió estas palabras (aparecidas en *La Publicidad* el 28 de julio de 1901) para que fueran leídas en otro mitin que iba a tener lugar en el Circo Barcelonés para conmemorar el decreto de 1835 que había disuelto las órdenes religiosas en España (vid. Romero Maura 174).
- 25 J. Pons, *Curso de religión (para servir de texto en las clases de religión)*. He tomado las citas de Lannon 105-106.
- 26 Vid. Lannon 105.
- 27 *The Spanish Novel of Religious Thesis 1876-1936* (Madrid: Castalia, and Princeton, New Jersey: Princeton University Department of Romance Languages, 1968) 1.
- 28 En la novela interviene un tercer clérigo (el cura de Polvoranca) al que el narrador dedica escasísimas líneas, y que ni siquiera toma parte en los

diálogos. Su concurso en la acción se limita a dos episodios: dice una misa de rogativa por el restablecimiento de María Sudre (cap. II de la tercera parte) y administra a ésta el viático (cap. XIV, tercera parte). Se trata de un personaje tan poco desarrollado que no ofrece ningún elemento de interés para mi estudio.

Capítulo I

LUIS GONZAGA SUDRE

La primera alusión a Luis Gonzaga la encontramos en la carta que María Sudre dirige a su novio, León Roch, en el capítulo inicial de la novela. En esta carta, como ha advertido T. L. C. Dawson, “we can see the outline of almost all of the plot. There is a mention of María’s jealousy of Pepa Fúcar, her low opinion of León’s learning, stress on María’s Catholicism, references to all the Tellerías, including Luis Gonzaga, who is somewhat delicate, and an allusion to an Italian priest, Father Paoletti.”¹ Efectivamente, y centrándonos en los aspectos que a nosotros más nos interesan, la carta contiene varios detalles que comienzan a revelar con claridad la postura religiosa de la hija de los marqueses de Tellería, quien, en la página 780, dice: “Yo soy buena católica y me he educado en el arte de creer”; unas líneas más adelante, agrega: “cuando se tiene fe no se necesitan argumentos”; hacia el final del capítulo (p. 781) le confiesa a su novio: “Anoche, cuando rezaba, le pedía a Dios por ti... [...] Hay en tu alma un rinconcito oscuro que no me gusta. No digo más por no anticipar una empresa gloriosa que tendrá su...”; previamente le había hecho el siguiente comentario: “Gustavo ha pasado a Francia para visitar al santo y angelical Luis Gonzaga, que está algo

delicado. ¡Pobre hermanito mío! Hace días nos visitó de parte suya un clérigo italiano, un tal Paoletti, hombre amabilísimo, muy instruido y de conversación muy amena” (p. 781). Así pues, María, por un lado, deja constancia tanto de la solidez de sus creencias religiosas como de la posible actitud de irracional intransigencia (“no se necesitan argumentos”) a que dichas convicciones pudieran conducirle, y nos permite vislumbrar no sólo el descreimiento de León, sino también la batalla (“empresa gloriosa”) que ella está dispuesta a librar para atraer a su futuro esposo al camino de la fe;² por otro lado, dedica unos calificativos elogiosísimos a los que serán los dos representantes del clero en la obra, con lo que, amén de ratificar implícitamente su plena adscripción a la ortodoxia católica y su simpatía por la institución eclesiástica, nos ofrece las primeras muestras del procedimiento de caracterización indirecta que Galdós va a utilizar con los personajes de Luis y Paoletti. En efecto, el lector va a tener conocimiento de importantes rasgos de la personalidad del joven novicio y del sacerdote italiano antes de que éstos intervengan directamente en la acción de la novela: serán otros personajes los que, con reiterados comentarios, proporcionen los primeros datos relevantes sobre sus caracteres; y, como quiera que Luis y Paoletti tienen un significado muy señalado dentro de la estructura ideológica de la obra, esos otros personajes recibirán de algún modo su posición en dicha estructura en función del sentido a que apunten sus observaciones sobre los clérigos (ya hemos visto

cómo, por ejemplo, María, católica convencidísima, encarecía las virtudes de los dos eclesiásticos), vigorizándose con ello en cierta medida la vertiente dualista de la novela.³ Este procedimiento de caracterización indirecta no es, sin embargo, empleado exclusivamente con Luis Gonzaga y el padre Paoletti; Montesinos ya lo había descrito a propósito del personaje de León,⁴ y puede considerarse que es utilizado igualmente con María Egipciaca (quien, pese a ser la autora de la carta inicial, no se incorpora a la acción propiamente dicha hasta el capítulo octavo) e, incluso, con Pepa Fúcar, que también es objeto de los juicios ajenos varios capítulos antes de que oigamos su voz. Como se ve, pues, los personajes de mayor relieve en la obra son sometidos a esta presentación, digamos, “anunciada y diferida”: el novelista logra así crear en el lector un notable grado de expectación e interés en torno a las principales figuras del libro.

La siguiente referencia significativa a Luis Gonzaga proviene de los labios de Pepa Fúcar. De nuevo se pone el énfasis en la excelsitud moral del futuro jesuita, pero en este caso el efecto apologético queda anulado por la ironía que subyace en las palabras de Pepa, ironía motivada por el despecho que esta mujer siente a causa del compromiso de su “novio de infancia” (León Roch, del que todavía sigue enamorada) con María Egipciaca; la ironía de Pepa se dirige, en general, contra la reputación de piadosa que tiene la que será la familia política de León, y se convierte en sarcasmo cuando

le habla a éste de la marquesa de Tellería: “¿No sabes que Luis Gonzaga, el hermano gemelo de tu novia, el que está de colegial en el Sagrado Corazón de Puyoo, tiene fama de ser un ángel con sotana? Chico, vas a vivir en medio de la corte celestial. Hasta tu suegra usa cilicio. ¿No lo crees? Pues créelo, porque lo han dicho sus amantes” (p. 791). Podemos apreciar, a partir de esta cita, que no va a existir una visión unívoca del personaje de Luis en la novela; como adelantábamos unas líneas más arriba, al tratarse de un personaje en el que Galdós ha depositado una considerable carga ideológica, la imagen que de él recibamos variará sustancialmente según nos sea presentada por unas u otras voces; ya hemos podido comprobar que las dos primeras alusiones importantes al novicio, aunque aparentemente ofrezcan una identidad de contenido, transmiten dos percepciones del personaje (ensalzadora la una, más bien ridiculizante la otra) muy distintas. Las palabras de Pepa Fúcar que acabamos de transcribir suponen asimismo una primera manifestación de la que será una de las más patentes direcciones ideológicas de la novela: la crítica al modo insincero y meramente superficial en que las clases elevadas conciben las prácticas religiosas (como observa Dawson, “religion is practised mostly from habit and respect for the public, the family and tradition”⁵). Según Soledad Miranda García, la familia de los Tellería y el marqués de Fúcar

caracterizan insuperablemente la falsedad radical, la vaciedad absoluta y la instrumentalización religiosa más completa propia de la clase que acaparó el poder en la España de los inicios de la Restauración. [...] El contraste entre principios y actitudes, entre el obrar y el decir, la inexistencia de una elemental moral en el seno de un hogar respetable exteriormente, la supeditación de lo más noble ante el dinero, el desprecio más absoluto hacia el prójimo y el consiguiente arribismo constituyen el patrimonio ético de la casa de los Tellería.⁶

Para Francisco Pérez Gutiérrez, *La familia de León Roch* es la obra en que “Galdós reflejó con mayor intensidad su escándalo ante una sociedad pretendidamente católica, rígidamente moralista [y] profundamente hipócrita.”⁷

Hay otro momento de esta conversación que Pepa viene manteniendo con León en el capítulo VI de la primera parte que merece nuestra atención. La hija del marqués de Fúcar le comenta al futuro esposo de María: “¿Sabes que en tu nueva casa vas a estar divertido?... [...] Porque cuando tu cuñado, Luis Gonzaga, el que está aprendiendo para misionero, empiece a echar sermones por un lado, y tú empieces a soltar herejías por otro, no habrá quien pare en la casa” (p. 793). El desarrollo de la novela nos confirmará el valor premonitorio de estas frases; en ellas se avanza la idea de que las relaciones del matrimonio se verán turbadas por la absoluta incompatibilidad entre las influencias que Luis y León, respectivamente, pretenden ejercer sobre María.

Los proyectos que León abriga para su vida conyugal los conocemos por la declaración que de ellos le hace a Federico Cimarra en el capítulo VII de la primera parte. Dice León:

Yo labraré mi vida a mi gusto [...] He formado mi plan con la frialdad razonadora de un hombre práctico [...] No puede fallarme; he meditado mucho, y he pensado el pro y el contra con la escrupulosidad de un químico que pasa gota a gota los elementos de una combinación. Voy a mi fin, que es legítimo, noble, bueno, honrado, profundamente social y humano, conforme en todo a los destinos del hombre y al bienestar del cuerpo y del espíritu; en una palabra, me caso... [...] Me caso, y al elegir mi esposa... No está bien dicho elegir, porque no hubo elección, no; me enamoré como un bruto. Fue [...] una inclinación irresistible, [...] un estallido de mi alma, que hizo explosión, levantando en peso las matemáticas, la mineralogía, mi seriedad de hombre estudioso y todo el fardo enorme de mis sabidurías... [...] María me cautivó por su hermosura [...] Yo procuré dominarme, acerquéme con cautela, miré, observé científicamente [...] la familia de mi esposa es poco simpática. Pero ¿qué me importa? Yo me divorciaré hábilmente de mis suegros [...] [María posee] esa credulidad inocente, que es la propiedad dúctil en el carácter humano. [...] así podré yo formar el carácter de mi esposa, en lo cual consiste la gloria más grande del hombre casado [...] así podré hacerla a mi imagen y semejanza [...] no quiero una mujer formada, sino por formar. (pp. 795-796)

La cita es bastante extensa, pero hemos querido recogerla porque en ella se incluyen multitud de detalles expresivos de lo que la personalidad de León tiene de “tipo” o “modelo” representativo de una de las dos concepciones ideológicas que van a enfrentarse en la novela. Conviene, pues, que la analicemos minuciosamente porque así podremos definir mejor, por contraste, la postura contraria; recuérdese que, precisamente, el propósito fundamental de nuestro trabajo es, por un lado, descubrir si los personajes de clérigos son o no un mero instrumento de que el autor se vale para dar cuerpo a lo que acabamos de llamar “postura contraria,” y, por otro, determinar en qué medida resulta ésta condenada en las páginas del libro. Antes de adentrarnos en el examen de las palabras de León, sería útil mencionar, para obtener un conocimiento más cabal de lo que acerca de este personaje se nos ha querido comunicar a estas alturas de la novela, que, en el capítulo III,⁸ hemos podido saber (bien que de boca de los satirizados marqués de Fúcar y Joaquín Onésimo: téngase ello presente para ponderar el efecto ridiculizante que, con toda probabilidad, se ha querido proyectar sobre el aristócrata y el burócrata al hacer que éstos adopten a su vez un tono burlón para referirse a la formación y a los principios de León) que nuestro joven protagonista pasa por ser “un librepensador de mares altos,” “un sabio de nuevo cuño, uno de estos productos de la Universidad, del Ateneo y de la Escuela de Minas,” que, armado de “muchísima ciencia alemana,” despide un “tufillo de descreimiento” (p. 784).

Inevitablemente, estas alusiones al librepensamiento, la universidad, el Ateneo y la ciencia alemana hacen que acuda a nuestra mente el recuerdo del krausismo; incluso, la mención del “tufillo de descreimiento” reproduce el lugar común que con respecto a los seguidores de esta escuela se generalizara en la España de la segunda mitad del XIX,⁹ lugar común que en buena parte tendría su origen en el descontento con que los krausistas recibieron el *Syllabus* de Pío IX y la definición del dogma de la infalibilidad papal.¹⁰ Advirtamos que las conexiones entre *La familia de León Roch* y el krausismo fueron percibidas tan pronto como la novela se dio a conocer al público: no debió de ser casualidad que el mismísimo Giner de los Ríos se apresurara a escribir una crítica de la primera parte (aparecida en *El Pueblo Español* el 18 de diciembre de 1878), ni que se llevara a cabo (dos días después de la citada fecha) una lectura de un fragmento de la segunda parte en la sede de la Institución Libre de Enseñanza.¹¹

Pero centrémos de una vez en la declaración de León antes transcrita, en la cual hay también numerosas huellas de la mentalidad krausista. En efecto, los que, como indica Aparici Llanas, eran “los dos grandes principios del krausismo español, la vida regida por la razón y la preocupación pedagógica,”¹² aparecen claramente traducidos en el parlamento de León. El primero de estos dos principios se manifiesta en la cuidada racionalización a que nuestro personaje está persuadido de haber sometido su decisión de

contraer matrimonio con María. (Por otra parte, con sus continuas alusiones a sus saberes y hábitos científicos, el joven Roch parece querer convencernos de que es hombre hecho a procesos mentales rigurosos.) Esta, en palabras de Sosa López, “reedificación de la voluntad por el desarrollo de todas las facultades humanas bajo el control o primacía de la razón,”¹³ esta supeditación de los impulsos y afectos a los resultados de un examen intelectual, había sido practicada ya por el protagonista de *Minuta de un testamento* del krausista Gumersindo de Azcárate, obra que en muchos aspectos es reconocida como precedente y modelo de *La familia de León Roch*; en este sentido, Juan López-Morillas ha reparado en que “propósito común a León Roch y al ‘testador’ de Azcárate es el de considerar la propia vida como desenvolvimiento paulatino de un plan trazado de antemano en el que lo decisivo es someter lo espontáneo a lo racional.”¹⁴

El segundo principio (la preocupación pedagógica) está en León directamente vinculado a su deseo de modelar la personalidad de su esposa. Según Denah Lida, “es en esto donde el pensamiento de León se acerca mucho a ciertos ideales krausistas expuestos por Sanz y Giner: la importancia que se da al papel de la mujer en la familia, el empeño en educarla (la primera institución docente fundada por discípulos de Sanz fue la Asociación para la Enseñanza de la Mujer, 1871).”¹⁵ Catherine Jagoe, para quien la ideología krausista sobre la mujer “is situated within the mainstream current of

European thought, which [...] we shall designate 'Victorian',"¹⁶ ve en León "a modern incarnation of Pygmalion [that] states blatantly that his role as husband is that of the mind shaping or forming the passive, malleable, female matter he supposes his wife to be."¹⁷ La concepción que de la mujer tiene nuestro personaje hay que situarla en el contexto más amplio de sus ideas (dimanantes de principios éticos sólidamente arraigados) y aspiraciones vitales en general, y de su noción de la familia en particular. Por ello resulta ser un adecuado complemento a las palabras que pronunciara en el capítulo VII la información que sobre él nos proporciona el narrador en el capítulo XIII:

se encariñó desde su temprana juventud con un ideal para la vida, y era éste una existencia sosegada, virtuosa, formada del amor y del estudio [...] soñaba con buscar y encontrar aquel ideal en un matrimonio bien realizado, del cual nacería una familia. [...] ¡Cosa extraordinariamente bella y consoladora! Unirse con una mujer adorada, amante y sumisa [...] ver después unos seres pequeñitos que irían saliendo, [...] desarrollar en ellos con derecho el ser moral y el físico; [...] la madre parecería la imagen de la Providencia derramando sus dones. (p. 816)

De lo dicho hasta ahora pudiera inferirse no sólo que León es una perfecta encarnación de algunos puntos esenciales del ideario krausista, sino también que el narrador mira con complacencia, y aun con resuelta simpatía, sus actitudes y sus fundamentos morales (esto

último podría corroborarse con multitud de ejemplos en los que León es presentado como dechado de prudencia, tolerancia y probidad, o en los que el narrador ofrece una razón plausible que justifica moralmente en todo caso el proceder del personaje. Para ilustrar lo que decimos, véase de qué modo se nos explica el interés de León por reformar la personalidad de su esposa: “trataba de influir en el carácter de ella, no para arrancarle su fe, como algunos malintencionados dijeron entonces, sino por el deseo de establecer entre ambos la mayor armonía posible” [p. 817]). Sin embargo, en las palabras que León profiriera ante Federico Cimarra en el capítulo VII, había algunos detalles que permitían sospechar la existencia de ciertas contradicciones y de un, por lo menos, mediano grado de vulnerabilidad en el espíritu del personaje. El joven Roch se preciaba de haber sometido la organización de sus sentimientos a criterios racionales y a cálculos infalibles, pero confesaba que se había enamorado “como un bruto” y que se había producido en su alma “un estallido” que había hecho saltar “el fardo enorme” de sus conocimientos; por otra parte, manifestaba una ingenuidad impropia de un hombre de tanta sabiduría al confiar sin reservas en que podría prescindir bonitamente de su familia política y rehacer a su antojo el carácter de María. Ya Giner de los Ríos apreció que León, “desde las primeras escenas en que aparece [...] muestra un género de debilidad, una irresolución, una inexperiencia del mundo, una cobardía, unas complacencias, [...] que son radicalmente

incompatibles con la idea de un hombre inteligente, bueno, amistoso, experto y tan completo en todas sus partes como [Pérez Galdós] ha querido pintar[lo].”¹⁸ Críticos posteriores, no obstante, han visto tras las carencias de León un empeño del autor por demostrar la imposibilidad de llevar a la práctica programas de vida que pretendan el sometimiento de lo sentimental a lo racional; el fracaso último del protagonista ha sido por lo demás entendido como reflejo de la desconfianza y la postura irónica que un Galdós desilusionado por los resultados de la revolución del 68 mantiene frente a la inoperancia de los buenos deseos de los krausistas; en esta línea, y según Charles W. Steele, la falta de éxito de los planes de León “symbolizes the failure of the Krausist effort to re-educate Spain.”¹⁹ Sea como fuere, lo importante para nosotros es que de la figura de León no va a resultar un arquetipo perfecto al que en absoluto pueda objetársele tacha alguna, ni el ideal de vida que defiende va a ser presentado por el novelista con la inequívoca pretensión de que el lector no conciba dudas acerca de su viabilidad y, por tanto, de su idoneidad; en otras palabras, León no es exclusivamente la plasmación de un modelo abstracto concebido para la defensa incondicional de una tesis ideológica: afortunadamente, tiene en cierta medida (bien que esa medida pueda parecernos con frecuencia menor que la deseable) realidad autónoma como personaje literario, como ente sujeto a las exigencias internas de un universo narrativo y no tanto a rígidos dictados extraños a la obra de arte.

Devolvamos ahora nuestra atención a la otra cara de la moneda, esto es, a los personajes contra los que León libra su batalla ideológica, y, de ellos, a los que particularmente reclaman nuestro interés, los clérigos. En el capítulo VIII, el narrador nos transporta a la infancia de Luis Gonzaga y de su hermana gemela María. Los dos niños viven con su abuela en Ávila (“un país casi desértico, lejos de toda humana sociedad”), y ocupan sus horas en pasear juntos por “horribles pedregales,” en leer “vidas de santos, única lectura que en aquellas soledades era posible,” y en contar, por las noches, “las estrellas que en aquel país se ven más claras que en ningún otro paraje del mundo” (pp. 799-800). El obvio matiz simbólico que aporta el medio geográfico en que se forman los caracteres de los hermanos ya ha sido subrayado por Gustavo Correa: “Temporalmente, Ávila se halla relacionada con la historia de la mística española. Espacialmente es un *paisaje* de determinada conformación espiritual.”²⁰ El propio Correa ha indicado que la condición de gemelos se extiende en Luis y María a la identidad de sus espíritus;²¹ en efecto, los mellizos, además de amarse “con toda su alma” (p. 799), comparten una superlativa aspiración a la santidad que les lleva a pretender emular a Teresa de Ávila y su hermano en el intento de huir de su hogar para ser martirizados a manos de infieles. Arnold M. Penuel, haciéndose eco en cierto modo de una idea apuntada por Correa y Montesinos,²² entiende que “the close spiritual kinship between Luis and María, underscored by their

physical closeness as twins, points to a kind of spiritual incestuousness suggestive of the spiritual stagnation of the Church.”²³ No creemos, sin embargo, conveniente conducir el sentido del texto, por el prurito de dar con una interpretación efectista, hasta extremos que en manera alguna vienen justificados por el tenor literal del mismo. Es cierto que en el capítulo que estamos comenzando, y en los sucesivos, se alude al vivo amor que se profesan los hermanos; es cierto también que puede apreciarse que ese apego fraternal, dado el fanatismo religioso que lo estimula, es contemplado por el narrador con cierta ironía; pero nunca aparecen indicios de que tal cariño despierte los apetitos sexuales de Luis y María Egipciaca (Clarín ya había destacado que el misticismo de Luis se encuentra depurado “de toda mancha sensual”;²⁴ por otra parte, ¿cómo puede concebirse un “incesto espiritual”?). Lo más interesante, en definitiva, del retrato del Luis niño es que nos transmite la impresión de que nos encontramos acaso ante un ser anormal; esa impresión nos la provoca la muchedumbre de referencias a la desmesurada inclinación ascética de su temperamento (impropia, tal vez, para la corta edad del muchacho). Ya hemos citado algunas de esas referencias; podríamos añadir las siguientes: “Luis Gonzaga cautivaba a todos por su índole reservada y juiciosa, así como por su incapacidad para travesuras. Únicamente le reprendían su afán de vagar por las soledades pedregosas [...] Gustaba de estar solo [...] Despreciaba el frío, despreciaba el calor.

[...] escribía *cosas* [...] que expresaban las agitaciones de un alma contemplativa” (p. 800).

Mucho más reveladora, desde el punto de vista de la utilización ideológica del personaje, es la descripción que de su apariencia física y de su naturaleza moral ofrece el narrador en los capítulos XVI y XVIII. Luis, ya adulto, aunque todavía joven, llega a la casa paterna para reponerse de una grave enfermedad. El novicio, “harto afeminado desde la infancia”, “barbilampiño y endeble,” figura “un espectro con sotana”; “su voz parecía el eco de quien está hablando en algún rincón invisible y profundo” (p. 824); su estampa es “rígida y macilenta”; su cintura, “mezquina,” y su tez, “glutinosa”; “el cuello flaco y vacilante, cual si no pudiera resistir el peso de la cabeza; las manos largas, amarillas, transparentes, como haces filamentosos y sin más fuerza que la necesaria para cruzarse orando” (p. 829). Como se ve, la mayoría de los rasgos físicos están matizados por términos que traslucen una acusada participación de la subjetividad del que describe, y que coadyuvan a componer un retrato del personaje abiertamente repelente; no dejará de insistirse, por lo demás, en la condición huidiza, casi fantasmal, del menor de los Tellería, el cual terminará por parecernos punto menos que una entidad incorpórea, que “una sombra maldecida” y fugitiva (sombra que, sin embargo, actuará decisivamente sobre el matrimonio de su hermana): “Era una mancha oscura y triste caída sobre el mueblaje [...] Se le veía errante, agitado como un pájaro prisionero, que busca

[...] los rincones oscuros para nido de sus meditaciones. A veces, los criados, al arreglar una pieza, encontraban aquel negro cuerpo fajado, y ante él detenían el plumero, pronunciando glacial fórmula de respeto. Entonces Luis huía de allí para buscar otra choza” (ibíd.). Al haber adornado su pintura del aspecto externo de Luis Gonzaga con tantas observaciones a las que parece difícil privar de un significado caracterológico, el narrador casi nos ha descubierto el alma del personaje hablándonos de su cuerpo. No obstante, aún menudearán los comentarios sobre la calidad moral del novicio; sobre todo, conoceremos con detalle las manifestaciones de su ascetismo. Efectivamente, sabremos que “el pobre anacoreta moribundo” (ibíd.) se abstiene, por humildad, de dictar órdenes a los criados; que, para mortificarse, resiste “el hambre y la sed hasta un extremo incalculable” (ibíd.) y rechaza sus manjares predilectos; que duerme en el suelo y evita sentarse en “blandos sillones y sofás” para hacerlo “en una banqueta de rejilla sin respaldo” (p. 831); que goza cuando le sobrevienen “tremendas jaquecas” (ibíd.);²⁵ que lleva sobre la piel de su cintura “una correa erizada de picos de hierro” (ibíd.); que, en fin, se finge torpe por miedo “de que su amor propio se despertara con las alabanzas” a su inteligencia (p. 832). Tras semejante voluntad de infligir padecimientos a la carne y de negar todo pábulo a la vanidad hallaremos, lógicamente, un último desprecio por las cosas de este mundo; dice Luis: “Yo no temo la muerte [...] Por el contrario, la deseo con todo el ardor de mi alma

[...] Vosotros [...] no habéis roto, como yo, todos los lazos de la Tierra. [...] al considerarme tan cerca de la muerte, contengo mi alegría, no sea que el gozo de verme libre de esta hedionda vestidura carnal despierte [...] en mi alma [algún] sentimiento desagradable a los ojos del Señor” (p. 830). La conclusión del narrador es que, como corolario de todos estos signos de humana perfección, el alma de Luis “debía ser de una pureza ejemplar, casi, casi, como la pureza del ser que no ha nacido” (p. 832); y que, ciertamente, el joven Tellería merecería ser canonizado si no fuera porque “le faltaba el milagro” (ibíd.), circunstancia que, por otra parte, requeriría oportuna investigación, pues “¿quién sabe si había hecho alguno y lo callaba, siguiendo su santa costumbre de escrupulizar su amor propio?” (ibíd.). No hace falta ser muy perspicaz para apreciar la abundante dosis de ironía que encierran estas palabras, ironía que, si bien es aquí donde se manifiesta con toda evidencia, ya podía vislumbrarse en la exageradísima acumulación de comportamientos de ascética excentricidad atribuidos a Luis. La forma radical, extremada, en que se ha caracterizado al novicio resta verosimilitud a éste, y lo aproxima a convertirlo, como dice Ruiz Ramón, en “una pura figura retórica,”²⁶ en la mera representación de una idea; el desarrollo de este personaje viene impedido por la servidumbre que le ha impuesto el autor: la actuación de Luis Gonzaga en la novela está subordinada en todo momento al hecho de que debe encarnar, rigurosamente, un modo determinado (y desaconsejable, por

pernicioso, según la tesis de la obra) de concebir la religión. Luis ha de valer para eso, y solamente para eso. No debemos dejarnos engañar por que el narrador, en algunas ocasiones—escasísimas—, adopte un tono aparentemente sincero para ponderar las virtudes del anacoreta (“mostraba su agudo juicio, no exento de sal y gracejo; su piedad profunda, que era la admiración de todos” [p. 831]; “al par que su santidad, descollaba su ingenio en el estudio” [p. 832]); no serán más que breves pasajes muy aislados, cuyo sentido, además, y exceptuando tal vez lo que atañe a la privilegiada inteligencia del joven Tellería, quedará rectificado de inmediato. En efecto, la celebrada santidad de Luis (celebrada y encarecida, significativamente, sólo por los personajes que en la novela son presentados como defensores de unos valores morales equivocados o corrompidos) carece para el narrador de verdadero fundamento: es simplemente un “remedo” que no ha asimilado “lo esencial” de la auténtica santidad (p. 832); es una virtud mal entendida porque no está edificada sobre las bases de la caridad y del amor al prójimo, sino sobre una egoísta obsesión por un perfeccionismo estéril que, haciendo oídos sordos a las necesidades del mundo, pierde el contacto con la realidad para encerrarse en una entelequia vana y casi patológica. Como ha apuntado Francisco González Povedano, “la búsqueda religiosa de Galdós empieza con su crítica de lo imaginario e irreal, la falta de lo razonable, en la religión. Para el novelista no es razonable, y es por tanto falsa—porque las

consecuencias de lo no razonable son siempre en la vida lo antinatural, antihumano y antisocial—la religión [...] de Paoletti, la de Luis Gonzaga Sudre o la de su hermana María Egipciaca. La religión no puede ir contra la razón en la vida humana.”²⁷ Es de enorme trascendencia, en relación con lo que venimos comentando, la circunstancia de que Luis esté vinculado precisamente a la Compañía de Jesús. En un artículo ferozmente crítico aparecido en *La Publicidad* el 11 de abril de 1901, Galdós describía a los jesuitas como “hombres que, con más ciencia de los libros que de la realidad, propugnan un ideal de virtud espantosa y lúgubre, que seca las fuentes de la vida y no puede dar otro fruto que la epilepsia o la imbecilidad.”²⁸ Estas palabras, además de demostrarnos que don Benito mantiene, trece años después de escribir *La familia de León Roch*, la misma idea que informara el personaje del joven Tellería, nos ayudan a comprender mejor el significado que en la obra tiene el que Luis vaya a profesar en la orden de Loyola y no en cualquiera otra. Hay, por lo demás, otra importante coincidencia entre las opiniones vertidas en este artículo y lo manifestado por el narrador de nuestra novela. Nos referimos a que en ambos textos el clero regular (con especial consideración a la Compañía de Jesús y a su clasismo y sus usos refinados y extranjerizantes) recibe un juicio mucho más negativo que el clero secular (representante de lo que de más estimable tiene la tradición religiosa española).²⁹ Así, en el capítulo XVIII de la novela se nos dice que a Luis

iban a visitarle algunos sacerdotes, principalmente franceses, de esos de melena ahuecada [nótese el tono satírico de la descripción] y gracioso sombrero de tres candiles, cortesés, finos, mundanos, limpios, y platicaban acerca de la casa de Puyoo [la casa de Puyoo es el colegio de jesuitas donde Luis hace el noviciado]. Rara vez se veía allí a los graves curas españoles, que, cuando son buenos, son los clérigos más clérigos, digámoslo así, de la cristiandad, verdaderos ministros de Dios para la seriedad real, la mansedumbre sin afectación y la sana sabiduría. (pp. 830-831)

Y en “La España de hoy” escribe Galdós:

Desembarazada España de la *turba-multa* de frailes y jesuitas, quedaría bajo su tradicional constitución religiosa, gobernada espiritualmente por sus obispos y su clero secular, que, actuando solo y libre, sin la diabólica inspiración del jesuitismo, reinaría pacíficamente, respetuoso y respetado.

Por esto, el buen arte político aconseja que no se complique el problema confundiendo en un solo anatema a las dos familias sacerdotales; y si en otro tiempo dijo alguien «no toquéis a la Marina», ahora todos debemos decir a los gobernantes: «no toquéis al clero secular».³⁰

Vemos, pues, que la actitud de Galdós no es de un anticlericalismo indiscriminado (más adelante, trataremos esta cuestión con mayor profundidad); limita su crítica a la porción del clero que traspasa los límites de la jurisdicción espiritual para inmiscuirse en ámbitos de la

vida social y política ajenos a la específica misión de la Iglesia: “En este inmenso pleito entre una nación y el jesuitismo insaciable, no se pone en tela de juicio ningún principio religioso de los que son base de nuestras creencias; lo que se litiga es el dominio social y el régimen de los pueblos.”³¹ El jesuitismo, por tanto, con todas sus connotaciones (desde un punto de vista sociológico e ideológico-político) reaccionarias,³² es el centro de las iras de don Benito. Y, como dice García Sánchez, “Luis Gonzaga simboliza esta mentalidad tópica de los jesuitas del Vaticano, su ultramontanismo, su intransigencia; hasta los comportamientos frecuentemente ascéticos de la Compañía son tenidos en cuenta por Galdós.”³³

Sobrada muestra de la intransigencia de Luis la vamos a encontrar en los capítulos XX a XXII. El joven asceta lleva algún tiempo viviendo, por convenirle así a su salud, en las afueras de Madrid, en el domicilio de León y María Egipcíaca. Debemos mencionar en este punto que León, a pesar de las nulas manifestaciones de simpatía recibidas de su cuñado desde que éste llegara de Puyoo, ha observado una actitud ejemplar para con él, preocupándose por su enfermedad más que los propios consanguíneos del novicio. En efecto, mientras que el marqués de Tellería y sus hijos Gustavo y Leopoldo han sido incapaces de privarse, en atención al delicado estado de Luis Gonzaga, de sus salidas de veraneo (solamente la marquesa, “por miedo al *qué dirán*” [p. 830], se ha quedado en Madrid), León resuelve, movido por la

compasión hacia el enfermo e indignado por el comportamiento de sus parientes, no sólo suspender sus vacaciones, sino también ofrecer a aquél alojamiento en su casa. De este modo, se nos vuelve a dar testimonio en la novela de la superioridad moral de León Roch frente a los más estruendosos preconizadores de la ortodoxia católica; cuando llega el momento de poner la caridad en práctica, éstos se escudan en mil peregrinas excusas con el objeto de eludir cualquier incomodidad que una elemental y coherente aplicación de los principios que con tanta vehemencia proclaman pudiera imponerles: su religiosidad, por tanto, no es más que un mero cultivo de las formas, que un hipócrita expediente con que salvar las apariencias frente al resto de la sociedad.³⁴ El gesto humanitario de León va a quedar igualmente realzado al contrastar con la mezquina animadversión que el propio Luis le dispensa como toda correspondencia a su generosidad; el narrador, con mal disimulado maniqueísmo, convierte así al “santo” en pérfido después de haber representado al “impío” como un verdadero santo laico.

Pues bien, como decíamos, al comienzo del capítulo XX Luis Gonzaga lleva algún tiempo acomodado en casa de su hermana. El novicio, que no siente sino gozo al percibir que su estado físico continúa deteriorándose, está persuadido de que su partida de este mundo es suceso inminente; aún más, cree saber por revelación divina la fecha precisa en que ello ha de ocurrir. También reconoce una voluntad sobrenatural tras el hecho de que María Egipciaca vaya

a estar cerca de él durante los últimos días de su vida: “Yo,” le dice a su hermana, “por especial favor de Dios, he venido a morir en tus brazos; he sido mandado para que me veas y me oigas...” (p. 836). Prescindamos ahora de la intención ridiculizante que sin duda subyace en la presentación de Luis como individuo que se considera a sí mismo un iluminado, un vehículo que el Todopoderoso ha elegido para ejecutar sus designios (las veces que a lo largo del capítulo el joven Tellería se precia de que el Ser Supremo le distingue con el privilegio de ponerse en comunicación directa con él son demasiadas como para que no sospechemos aquel propósito irónico por parte del autor; en efecto, el novicio pronuncia continuamente frases como “de seguro el Señor me envía por ese camino” [ibíd.], “me lo dice la misma voz que tantos anuncios certeros me ha hecho en mi vida de meditaciones, y..., no lo dudes..., es una visión..., un anuncio divino” [p. 837], etcétera), y atendamos al objeto de la misión que el anacoreta piensa que tiene encomendada con respecto a su hermana. ¿Qué es lo que debe mostrar y decir a María? Ciertamente, ha de ser algo de mucho momento y que exige no poca reserva, ya que Luis extrema las precauciones para no ser sorprendido mientras departa con la esposa de León; sobre todo, le acongoja la idea de que éste pudiera enterarse del contenido de la conversación. El motivo de tantas prevenciones se nos representa meridianamente en cuanto descubrimos que las razones que el novicio desea exponer ante su

hermana son del tenor de las que siguen: “te hallas unida, por fatal error de tu juventud, a un hombre que hará esfuerzos colosales por apartarte de la única senda que lleva a la gloria eterna” (p. 836); “te metiste en la obscuridad, y en la obscuridad, cuando los ojos de tu alma estaban ciegos, te casaste... ¡Y con quién! ¡No vitupero el matrimonio, que es santo también, sino tu elección!”(ibíd.); “tu esposo, corrompido por sus ideas filosóficas y por la negación de Dios, será siempre un obstáculo terrible a tu santidad. Debes vencer este obstáculo [...] Entre él y tú no puede haber jamás sino la unión exterior, y vuestras almas estarán separadas por los abismos que hay entre el creer y el no creer. Amor verdadero de esposos no puede existir entre vosotros” (p. 838). Como se ve, Luis prejuzga la actitud ideológica y religiosa de León (ya que sólo la conoce por las referencias que le han dado terceras personas: él ha eludido en todo momento las ocasiones de entablar un diálogo sincero con su cuñado), y pretende convencer a María de que su matrimonio no solamente ha sido una lamentable equivocación sino que también supone un constante peligro al que ella debe intentar sustraerse por todos los medios. La injerencia del novicio en la vida conyugal de su hermana llega al extremo de que aquél le hace a ésta una serie de detalladas recomendaciones acerca de cómo debe comportarse en sus relaciones cotidianas con su marido, instándole incluso a que, bajo determinadas circunstancias (circunstancias de gravedad tal como que León reúna en su casa una “tertulia de hombres irreligiosos”—p.

839), se decida por el abandono del hogar. El argumento por el que Luis se estima legitimado para dar semejantes consejos a María Egipciaca es que el “ateísmo” de León pudiera ejercer sobre ella una muy perjudicial influencia; sin embargo, parece que en el fondo de todo ello existe una última aversión del anacoreta por el estado y la convivencia marital de su hermana, pues dice a ésta: “si algún día Dios quisiese tocar el corazón de tu infelicísimo esposo e iluminar su inteligencia; si ese hombre confesase la religión verdadera, entonces le propondrás la separación de cuerpo, para que, yendo cada cual a una casa conventual de su sexo, consagren separadamente el resto de esta vida mortal a alcanzar la eterna” (ibíd.). Ya hicimos antes alusión al profundo desprecio que Luis siente respecto a todas las cosas propias de este mundo: su desdén ha de afectar, entonces, también al amor humano, al amor entre hombre y mujer. No es casual que Galdós haya atribuido al novicio esta actitud negadora de los valores naturales de la vida, ya que uno de los principales reproches que don Benito, a lo largo de los años, formuló a los jesuitas fue, precisamente (y en ello coincidiría con algún que otro escritor que también se destacara por su crítica a los ñiguistas; estamos pensando en, por ejemplo, Ramón Pérez de Ayala), el que reprimieran la espontánea manifestación de los impulsos e instintos menos censurables del ser humano, sobre todo en lo que hace a las relaciones entre jóvenes de sexos opuestos; así, en el precitado artículo “La España de hoy,” escribe Galdós: “Lo que saca de quicio

a los llamados compañeros de Jesús es que las hembras se diviertan y anden entre hombres. Si ellos pudieran, encerrarían en los Seminarios a todos los varones, y en beaterios a todas las muchachas y señoritas.”³⁵

Luis muere la misma noche en que ha estado aleccionando a María sobre cómo debe conducir la convivencia conyugal. Su intervención en la novela es, por tanto, bastante breve: no va más allá de unos pocos capítulos de la primera parte. Sin embargo, su función dentro del esquema de los conflictos ideológicos que se desarrollan en la obra es importantísima, ya que, en gran medida, es su espíritu, su influencia, lo que conforma la intransigente postura desde la que su hermana se enfrenta a León. En efecto, María Egipciaca se nos va a revelar como persona carente de verdadera independencia de criterio, como mujer que orienta sus actos y sus opiniones dejándose “arrastrar por el torbellino” (p. 838) de las habilidades suasorias de Luis Gonzaga (y, más tarde, de Paoletti). Mientras recibía los consejos del novicio, ella acataba lo que oía con expresiones como “¡oh hermano mío! [...] no puedo creer sino que Dios mismo habla por tu boca” (p. 839), “después de lo que tú me has dicho, comprendo que es imposible [que yo viva en armonía con mi marido] sin un milagro de Dios” (p. 836), etcétera; es decir, tenía el ánimo dispuesto para obedecer, en lo que se le indicara, con una sumisión ciega y admirativa. Al propio tiempo, Luis se cuidaba de hacer especialísimo hincapié en que sus avisos, sus enseñanzas, su

recuerdo en definitiva, debían quedar indeleblemente grabados en la mente de María para que así ésta pudiera ordenar en todo momento su proceder con arreglo a ellos. He aquí las admoniciones del anacoreta: “Oye de tal modo mis palabras [...] que suenen en tus oídos mientras existas” (p. 838); “haz que esté siempre yo presente en tus pensamientos” (p. 839); “acuérdate de mí, piensa en mí, tenme presente, no olvides que he venido a salvarte, a llamarte al camino de la verdad y a morir en tus brazos para que mi memoria sea más duradera” (p. 842).

María no va a esperar mucho para demostrarnos que ha asimilado perfectamente las recomendaciones de su hermano; nada más expirar éste, ella exagera su desabrimiento para con León, y le espeta un terrible “¡malvado!” por cometer la osadía de acercarse al cadáver (reliquia insigne) para comprobar si efectivamente se ha producido el fallecimiento (p. 843). A partir de este momento, la memoria de Luis se proyectará como una oscurísima sombra sobre la vida del matrimonio, encizañando las relaciones de los cónyuges, interponiendo entre ellos un insalvable abismo de incompreensión y de recelo. Es después de muerto cuando el novicio ejerce su más poderoso y perturbador influjo. León adquirirá conciencia de que, como rezaba el título del último capítulo de la primera parte, ha sido en verdad “vencido por el ángel,” de que el espíritu del difunto ha arruinado su felicidad doméstica al convertir a su esposa en un ser frío e intolerante que vive sometido a la acción siniestra de una

religiosidad contranatural y aberrante. Así se lo manifestará a la propia María en varias ocasiones: “Llegó un día en que te volviste loca, y lo digo así porque no hallo mejor palabra para expresar la espantosa recrudescencia de tu mojigatería desde que murió en tus brazos, hace siete meses, [...] tu desdichado hermano, y entonces ya no fuiste mujer: fuiste un basilisco de displicencia y acritud; fuiste una inquisición en forma de mujer” (p. 852); “arrastrada a una santidad enfermiza por las ardientes amonestaciones de tu hermano, pusiste una muralla de hielo entre tu corazón y el mío” (pp. 905-906); etcétera.

De este modo, Luis Gonzaga, transmutado en fantasmal entidad, mantiene, vigilante, su señorío sobre el juicio de su hermana (en la página 853, dice María: “mi hermano se me aparecía [...] llamábame a su lado y me repetía las exhortaciones del último instante de su vida [...] Después, no pasa noche sin que yo sienta su voz en mis oídos”; y, en la página 892, refiere el narrador: “Había la dama consultado con el pensamiento la voluntad de su hermano, que como sombra cariñosa, venía en las noches solitarias a vagar sobre su lecho santo, y la voluntad de Luis Gonzaga era que no debía existir entre ella y el ateo relación de ninguna clase; que estaba manumitida de la esclavitud matrimonial, relevada de su carga de deberes, libre para no pertenecer más que a Dios”), dilatando muy considerablemente con ello su presencia y su eficacia en la obra. María, hasta el momento mismo de morir, invoca el nombre del

novicio cada vez que siente que se debilita su celo religioso (curiosamente, María suele dirigir sus invocaciones, de manera simultánea, a Luis y a Dios o la Virgen, con lo que se acentúa más la impresión de que confiere al primero una dimensión y un poder sobrenaturales—muestras de esto pueden encontrarse, por ejemplo, en las páginas 868 y 949—). Así pues, como decíamos, las referencias a Luis Gonzaga ni mucho menos se limitan a las intervenciones directas de este personaje en la acción de la novela. Y esta prolongación de la “vida” del anacoreta le sirve al lector de recordatorio de la particularísima significación que aquél tiene en el entramado ideológico de *La familia de León Roch*.

NOTAS

¹ Thomas Lawrence Cummerford Dawson, "Religion and Anticlericalism in the Novels of Benito Pérez Galdós," diss., University of Toronto, 1957, 105. Clarín, en su reseña de la novela, ya había prestado atención a esta carta, y había entrevisto que en ella se avanzan algunos de los conflictos esenciales de la obra: "La novela comienza con una carta de María a León; en esta carta, que cada cual quisiera para sí, y bienaventurados los que hayan recibido alguna semejante, se revela un espíritu sencillo y noble [...] *ya en esa carta hay alguna nubecilla* preñada de rayos, en realidad; pero como se ve de lejos y el sol la baña con su luz parece un ramillete de flores en el jardín del cielo" (Leopoldo Alas [Clarín], *Galdós, Obras completas I* [Madrid: Renacimiento, 1912] 81-82. La cursiva es mía). José F. Montesinos, por su parte, le objeta a la carta el no ser "muy feliz en lo formal," pues, añade, "esto de las cartas no fue nunca el fuerte de don Benito, ni en obras muy maduras y muy buenas [...] Esas cartas de sus personajes se le hacen al autor desmesuradamente largas, muy afectadas, aunque afecten una falsa familiaridad, y por ello no suenan a nada auténtico. Todas las correspondencias novelescas de Galdós parecen apócrifas. En el mejor de los casos, en éste sobre todo, se tiene la impresión de que el autor rehace el documento; María, a juzgar por lo que nos dice más adelante, muy poco más, en cuanto León comienza a hablar de ella, nunca hubiera podido escribir una carta así. Funcionalmente, está al comienzo del libro porque el autor tiene prisa por comunicarnos dos cosas ciertamente esenciales [...]: el carácter celosísimo de la pobre muchacha, celoso hasta lindar en lo patológico, y el amor apasionado que profesa al que va a ser su marido" (*Galdós I* [Madrid: Castalia, 1972] 272-273). Alfredo Rodríguez le reprocharía a Montesinos el haber hecho una descalificación tan general del estilo epistolar galdosiano (*Aspectos de la novela de Galdós, Estudios literarios IV* [Almería: Artes Gráficas Almería, 1967] 151). Curiosamente, el último capítulo de *La familia de León Roch* también tendrá la forma de una carta.

² Se ha escrito mucho (volveremos sobre ello más adelante) acerca del propósito, de marcada inspiración krausista, que tiene León de “educar” a su mujer para conseguir que se adapte al ideal de familia que él tiene preconcebido; sin embargo, no se ha hecho tanto hincapié en que María, como ya queda sugerido en este capítulo inicial, demuestra igualmente una decidida voluntad de “modelar” a su esposo, de imbuirle de las convicciones morales que ella sustenta. En el capítulo VIII de la primera parte, María, manifestando, según Catherine Jagoe, “a dangerous and traditionally masculine desire for domination” (“Krausism and the Pygmalion Motif in Galdós’s *La familia de León Roch*,” *Romance Quarterly* 39.1 [February 1992]: 46), le dice al que ya por entonces es su marido: “aspiro a conquistar el juicio tuyo, haciéndote a mi imagen y semejanza” (p. 802).

³ Recordemos que, cuando, en diciembre de 1878, concluye la tercera parte de *La familia de León Roch*, Galdós sólo contaba treinta y cinco años y ya tenía tras de sí una muy considerable producción narrativa. Había iniciado su andadura literaria en 1870 con la publicación de *La fontana de oro* y de la novelita *La sombra*, a las que siguió, en 1871, la aparición de *El audaz*; a partir de 1873 comenzarían a sucederse los volúmenes correspondientes a la primera serie de *Episodios*, el último de los cuales, *La batalla de los Arapiles*, data de 1875; en ese mismo año, saldrían a luz los dos primeros tomos de la segunda serie, a los que se sumarían seis más en el curso de los tres años siguientes, período en el que igualmente se publicarían *Doña Perfecta*, *Gloria* y *Marianela*. No es de extrañar, pues, que, pese a ser todavía un novelista joven, Galdós no anduviera a fines de 1878 lejos de lograr un convincente grado de madurez literaria. En este sentido, la crítica ha considerado reiteradamente *La familia de León Roch* como una obra de transición (vid., por ejemplo: Joaquín Casaldueiro, *Vida y obra de Galdós [1843-1920]* [Madrid: Gredos, 1961] 65; Ángel del Río, *Estudios galdosianos* [New York: Las Americas Publishing Company, 1969] 74-75; Francisco Pérez Gutiérrez, *El problema religioso en la generación de 1868: “La leyenda de Dios”* [Madrid: Taurus, 1975] 225; Marta

G. Krow-Lucal. "Un faccioso más y León Roch: fin y nuevo comienzo," *Actas del Segundo Congreso Internacional de Estudios Galdosianos I* [Las Palmas: Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, 1978] 177), como una novela que, si bien participa ampliamente de ese carácter combativo, dualista y abstracto que se manifestara en *Doña Perfecta* y *Gloria*, apunta ya algunos de los rasgos que adquirirían, para beneficio de la calidad estética, cumplido desarrollo en las "novelas españolas contemporáneas" a partir de *La desheredada*. Como dice Stephen Miller, Galdós ya ha llegado "al momento de poner en práctica plenamente el programa de [sus] 'Observaciones [sobre la novela contemporánea en España]'" (*El mundo de Galdós: teoría, tradición y evolución creativa del pensamiento socio-literario galdosiano* [Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1983] 90). Para Ángel del Río (75) son principalmente dos los elementos que en *La familia de León Roch* anuncian la que sería la siguiente etapa de la producción galdosiana: "por un lado, el escenario ya no es un escenario imaginado, representación de la provincia, sino Madrid, y sus personajes en lugar de símbolos son tipos arrancados a la vida moderna; por otro, [Galdós] emplea aquí una nueva técnica del carácter. Ya no se trata de seres cuyo resorte es una fuerza ciega, fuerza de tradición cuya fuente sería difícil descubrir, sino de seres en los que se ven con más detalles los componentes individuales. La novela galdosiana se acerca a la técnica naturalista e intenta sorprender los oscuros resortes de la motivación psicológica. Gloria, Doña Perfecta, Pepe Rey, Daniel Morton, don Juan de Lantigua, Caballuco, Rosario, don Inocencio, Ester, Teodoro Golfín, son personajes sintéticos, es decir, todo en ellos se une y armoniza hacia un fin, toman su impulso de algo superior que rige toda su vida moral; León, María, Pepa, Luis Gonzaga, son personajes concebidos analíticamente, cuya conducta va surgiendo de causas más personales. [...] Aparece el Galdós buceador en las zonas más equívocas del espíritu, y, al mismo tiempo, el maestro de la novela realista." (Marta G. Krow-Lucal ha destacado asimismo otro significativo punto de contacto entre *La familia de León Roch* y las "novelas españolas

contemporáneas” subsiguientes: muchos de los personajes creados en aquella— los Tellería, Onésimo, Fúcar, Cimarra, Cucúrbitas, Pilar San Salomó, Moreno Rubio, Felipe Centeno, etc.—reaparecerán en éstas; *La familia de León Roch* se convierte de este modo en referencia obligada para analizar una técnica—la utilización de los personajes recurrentes—que se tiene por característica de las novelas de la segunda época [“*Un faccioso*” 177]. Es de notar, además, que en *La familia de León Roch* [pp. 850 y 928] ya se hace mención a un personaje—doña Perfecta—perteneciente a una obra anterior). También José Bergamín llama la atención sobre el hecho de que los personajes de la novela “no son abstractas generalizaciones de un tipo sino seres vivos de verdad; y que, al serlo, aciertan a veces, otras se equivocan, en su pensamiento y conducta; pero sin expresar una idea o pensamiento o sentimiento que el novelista haya tratado de imponerles” (*De una España peregrina* [Madrid: Al Borak, 1972] 74). Sin embargo, a opiniones como la de Bergamín parece fácil contraponer otras que siguen viendo una clara supeditación del uso de los personajes a unos rígidos moldes ideológicos establecidos a priori por el autor; así, William H. Shoemaker entiende que “the idea of *La familia de León Roch* informs and so dominates the novel that the titular protagonist who embodies it emerges as a hardly credible human being” (*The Novelistic Art of Galdós* II [Valencia: Albatros Hispanófila, 1980] 104); Francisco Giner de los Ríos, por su parte, se lamenta de que los personajes no revelen su significación a través de los hechos, sino mediante “sermones y discursos [...] que afean a cada paso el fondo mismo de la novela” (*Ensayos*, ed. Juan López-Morillas [Madrid: Alianza Editorial, 1969] 74); Menéndez Pelayo, en fin, denuncia que el diseño de los personajes obedezca—como ya sucediera, según el polígrafo santanderino, en *Doña Perfecta* y *Gloria*—a una concepción maniquea en virtud de la cual “los católicos vienen a representar [...] el papel de los traidores del melodrama, persiguiendo y atribulando siempre a esos ingenieros sabios, héroes predilectos del autor” (*Historia de los heterodoxos* 1172). Estos últimos juicios—dejemos ahora de lado el matiz más o menos sarcástico de alguno de ellos—no están, como

tendremos ocasión de comprobar sobradamente, del todo desprovistos de verdad; adoptemos, pues, el tono cauteloso que vimos que empleaba Ángel del Río al decir que la conducta de los personajes *va surgiendo* de motivaciones menos abstractas y artificiales, mas sin olvidar por ello que *La familia de León Roch* es todavía en muchos sentidos una novela de tesis. En efecto, el libro plantea esencialmente el conflicto entre dos diferentes maneras de concebir el mundo, una de las cuales es presentada al lector como moralmente preferible a la otra; hay, por tanto, una indudable voluntad de propugnar y comunicar unos determinados valores ideológicos, pero veremos que ello se hace sin incurrir en un radicalismo y una quiebra de la verosimilitud tan extremados que hayan de suponer por necesidad la completa ruina estética de la obra.

⁴ “Como en algunas de nuestras obras clásicas, el personaje central de esta novela se nos presenta, antes de aparecer corpóreamente, en descripciones de amigos o enemigos, es decir, en un reflejo que a la vez lo deforma y lo califica—y nos hace saber cómo es el espejo” (*Galdós* I 254). No obstante, debemos hacer la salvedad de que las palabras de Montesinos no son del todo exactas, ya que León es, precisamente, el primer personaje que tiene una “aparición corpórea” en la novela, al principio del segundo capítulo.

⁵ “Religion and Anticlericalism” 514.

⁶ *Pluma y altar en el XIX. De Galdós al cura Sta. Cruz* (Madrid: Pegaso, 1983) 328. Las manifestaciones de la falsa religiosidad de los marqueses de Tellería (don Agustín y doña Milagros) han sido estudiadas con detalle por Nasario García (“Religious Equivocation in the Novels of Benito Pérez Galdós,” diss., University of Pittsburgh, 1972, 24-34).

⁷ *El problema religioso* 230.

⁸ Nuestras referencias, por ahora, y mientras no se diga lo contrario, son siempre a los capítulos de la primera parte de la obra.

⁹ “aun cuando en el campo teórico pudiera no existir contradicción esencial entre ser krausista y católico, en la realidad concreta del siglo XIX español llegaron a presentarse como contrarios” (José Luis Gómez-Martínez,

“Galdós y el krausismo español,” *Nueva Revista de Filología Hispánica* 32.1 [1983]: 70).

¹⁰ “La posición oficial de la Iglesia Católica quedó expuesta con la publicación, por el papa Pío IX, en diciembre de 1864, del *Syllabus*. Su contenido, en el que se compilaban 80 proposiciones, estaba dividido en diez apartados que trataban, entre otras corrientes de la época, sobre el panteísmo, naturalismo, racionalismo, socialismo y liberalismo. Por lo general los krausistas españoles lo consideraron como una ruptura de toda posible armonía entre el catolicismo y la filosofía, la ciencia, la razón” (Gómez-Martínez 72-73). (Para lo relativo a la actitud de los krausistas frente al dogma de la infalibilidad, vid. Juan López-Morillas, *El krausismo español: perfil de una aventura intelectual* [México: Fondo de Cultura Económica, 1956] 159.) Sin embargo, como acertadamente señala Eamonn Rodgers, “the neo-Catholics were mistaken in regarding the krausists as hostile to religion. What divided krausists and traditionalists were issues like freedom of conscience and the relative importance to be accorded to external forms of worship and to inner spirituality, but both groups were at one in interpreting the world in religious rather than material terms” (*From Enlightenment to Realism: The Novels of Galdós 1870-1887* [Dublin: Jack Hade & Company, 1987] 35-36). La verdad de esta última frase queda ratificada por Juan López-Morillas cuando nos recuerda que “en Sanz del Río [...] descubre Giner [...] una doctrina practicada con el fervor y el dinamismo de una creencia, en suma, una profesión de fe. Y el parangón con lo religioso no está fuera de lugar si se repara en que el krausismo era en fin de cuentas una Buena Nueva, un apasionado anuncio de que la humanidad se disponía a ingresar en su etapa final de armonía y plenitud” (“Prólogo” a Francisco Giner de los Ríos, *Ensayos* 9-10). Además, sólo con los “neos” eran los krausistas realmente incompatibles; con el resto de los católicos, como dice Pattison, “[they] got along splendidly. They admired Balme, a philosopher and priest of the preceding generation; they extolled Fray Zeferino González, Bishop of Córdoba, who at least discussed and challenged their system on rational

grounds. They even had supporters among the liberal clergy, especially in a group of priests who founded a newspaper called *La Armonía* and set out to undo the work of the traditionalists" (*Benito Pérez Galdós and the Creative Process* [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1954] 41).

¹¹ Vid. Vicente Cacho Viu, *La Institución Libre de Enseñanza: I. Orígenes y etapa universitaria (1860-1881)* (Madrid: Rialp, 1962) 507-508. En opinión de Anthony Percival, la reseña de Giner "stands as one of the most serious and penetrating pieces of Galdosian criticism written during the author's lifetime" (*Galdós and His Critics* [Toronto: University of Toronto Press, 1985] 179).

¹² María Pilar Aparici Llanas, *Novelas de tesis de Benito Pérez Galdós* (Barcelona: Institución Milá y Fontanals, 1982) 162.

¹³ Emilio Sosa López, "Galdós y las tensiones espirituales de su tiempo," *Cuadernos americanos* CCXIX.4 (1978): 147.

¹⁴ *Hacia el 98: literatura, sociedad, ideología* (Barcelona: Ariel, 1972) 87. Otra muestra de literatura krausista con la que Galdós pudo contar fue *La novela de Luis*, de S. de Villarminio (vid. Pattison 57-58).

¹⁵ "Sobre el 'krausismo' de Galdós," *Anales galdosianos* II (1967): 8. Aparici Llanas (73-74) abunda en la misma idea: "La importancia concedida por Galdós a la educación de la mujer proviene de la influencia krausista sobre el novelista. Esta corriente de pensamiento valora muchísimo la importancia de la educación y, concretamente, se preocupa muy directamente de la mujer, sobre todo Fernando de Castro, maestro de Galdós y cuya obra influyó directamente sobre el escritor canario. La preocupación por la educación de la mujer estaba ya en Krause."

¹⁶ "Krausism and the Pygmalion" 42.

¹⁷ *Ibíd.* 45. Jagoe hace asimismo un interesante recuento de los términos e imágenes que en la novela asocian a la mujer con el barro, las estatuas, etc.; en definitiva, con materiales susceptibles de ser configurados por

la mano del hombre (48-49). López-Morillas ya había calificado a León de “Pígalión redivivo,” y había interpretado su propósito de modelar a María a su imagen y semejanza como “un acabado ejemplo de la serena arrogancia del racionalista” (*Hacia el 98 98*).

18 *Ensayos* 69.

19 “The Krausist Educator as Depicted by Galdós,” *Kentucky Foreign Language Quarterly* V.3 (1958): 138.

20 *El simbolismo religioso en las novelas de Pérez Galdós* (Madrid: Gredos, 1974) 70.

21 *Ibíd.*

22 Correa habló de una “atracción deforme e incestuosa [de María] por su hermano mellizo Luis Gonzaga” (*ibíd.* 259); para Montesinos (269), “entre María y Luis Gonzaga existe ese misterioso amor que no es infrecuente entre mellizos, y no es de índole religiosa, aunque se enmascare de religión. El afecto que se profesan está muy bien visto, pero muy mal explicado—uno de los varios ejemplos que podrían aducirse de cómo Galdós orilla una psicología morbosa sin atreverse a entrar en ella.”

23 *Psychology, Religion and Ethics in Galdós' Novels: The Quest for Authenticity* (Lanham, New York, and London: University Press of America, 1987) 64.

24 *Galdós* 90-91.

25 Estas jaquecas, durante las cuales Luis siente “revolverse dentro de su cráneo serpientes de fuego” (p. 831), pueden ser, según Shoemaker, un trasunto de las que sufriera el mismo Galdós (*The Novelistic Art* 120).

26 *Tres personajes galdosianos: ensayo de aproximación a un mundo religioso y moral* (Madrid: Revista de Occidente, 1964) 243.

27 “La fe cristiana en Galdós y en sus novelas,” *Actas del Tercer Congreso Internacional de Estudios Galdosianos I* (Las Palmas: Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, 1989) 182.

28 El artículo, titulado “La España de hoy,” está recogido en: Benito Pérez Galdós, *Ensayos de crítica literaria*, ed. Laureano Bonet (Barcelona: Península, 1990) 225-236. El fragmento que hemos transcrito corresponde a la página 235 de este volumen.

29 Las órdenes religiosas gozaron de un rapidísimo crecimiento en España durante los años de la Restauración, pasando de unos 15.000 individuos en 1861 a 54.738 en 1900 y a unos 68.000 en 1910 (vid. Romero Maura 171), y se convirtieron en el más activo y renovado sector de la Iglesia. Empezaron a desarrollar una importante tarea en los núcleos urbanos a través de los centros de enseñanza (también con obras pastorales y benéficas), lo que les proporcionaba un poderoso medio de influencia social, sobre todo entre las clases pudientes. Así, ha podido decir Lannon que las “congregaciones religiosas representaron para el renacimiento católico a finales del XIX lo que la burguesía urbana para el crecimiento industrial; le dieron fuerza, lo dirigieron, lo simbolizaron y florecieron a causa de él” (*Privilegio* 81); para liberales y republicanos, por el contrario, suponían el más nocivo agente de propagación de las tendencias reaccionarias en la sociedad. Bien distinta fue durante estos años la situación del clero secular (compuesto por el clero catedral, el colegial, el parroquial y los profesores de seminario), que vivió una etapa de estancamiento (y de descenso con respecto a la época isabelina): entre 1884 y 1900 sólo se incrementó en algo más de mil individuos, y, sobre ello, sus condiciones económicas, especialmente las del clero bajo, eran bastante delicadas (vid. Revuelta González 184 y 186).

30 *Ensayos* 236.

31 *Ibíd.*

32 “La Compañía de Jesús ocupó un lugar destacado [durante el pontificado de Pío IX] [...] [A los jesuitas] se les consideraba enemigos de las teorías modernas, oponiéndose sistemáticamente a ellas, coincidiendo con el Papa, que les concedió cuotas altas de poder, siendo tenidos como gobierno oculto de la Iglesia” (Purificación García Sánchez, “Influencia del concilio

Vaticano I en las novelas *Gloria* y *La familia de León Roch*,” *Galdós: centenario de “Fortunata y Jacinta” [1887-1987]*. Actas, ed. Julián Ávila Arellano [Madrid: Facultad de Ciencias de la Información, Universidad Complutense, 1989] 171).

33 *Ibíd.*

34 “Para Galdós el cristianismo no consiste [...] en dogmas, ni está encerrado en fórmulas, ni tampoco puede estar constituido por una simple declaración de fe. Su cristianismo no está en lo que declaramos creer, sino en la conducta, en los hechos” (Stephen Scatori, *La idea religiosa en la obra de Benito Pérez Galdós* [Toulouse: Édouard Privat, y París: Henri Didier, 1927] 122).

35 *Ensayos* 235.

Capítulo II

PADRE PAOLETTI

Si las apariciones efectivas de Luis Gonzaga en la novela se limitaban a la primera parte de la misma, el padre Paoletti no participará en la acción hasta después de comenzada la tercera parte. Sin embargo, como indicamos al principio de nuestro estudio sobre la figura del novicio, el sacerdote italiano es aludido ya en el primer capítulo del libro (en la carta que María remite a León), momento a partir del cual su nombre surgirá repetidamente en las conversaciones de otros personajes. Estas menciones, aunque en ningún caso sean acompañadas de detenidas consideraciones acerca de las características de nuestro clérigo, nos van permitiendo conocer ciertos detalles de indudable interés; así, por ejemplo, en el capítulo XII de la segunda parte, tras habérsenos ofrecido una muy satírica pintura de la tertulia que se reúne en casa de la marquesa de San Salomó, oímos cómo la anfitriona le dice a una de las asistentes que dará de su parte un recado personal al padre Paoletti (p. 890), con lo que se denota la familiaridad y la vinculación de éste con los medios reaccionarios representados en la tertulia. Junto a estas explícitas referencias al italiano, hay, además, otras ocasiones en que, durante los diálogos entre León y su esposa, afloran comentarios que sugieren que los conceptos que expresa y las actitudes que mantiene

María son fruto no tanto de su propia iniciativa como de de la inspiración traída por una voz ajena, voz que con toda probabilidad ha sido emitida en el confesionario y que, por tanto, pertenece a Paoletti. Varias muestras de esto pueden hallarse en el capítulo XIV de la primera parte: León manifiesta por dos veces la sospecha de que los términos que su mujer emplea para explicar su postura de exagerada religiosidad y de prevención frente a la posible influencia que sobre ella pudiera ejercer el propio León le han sido dictados por quien, “por tortuosos caminos,” la dirige espiritualmente (pp. 819-820); asimismo, María reconoce que ajusta su conducta al criterio de alguien que “sabe más” que su marido sobre las cosas del alma (p. 821). De nuevo, por tanto, estamos ante el caso de que la incidencia, en el desarrollo de la novela, del personaje que analizamos no queda reducida a su participación directa en la acción; no obstante, las intervenciones de Paoletti nos proporcionan por sí mismas material más que suficiente para dilucidar todos los aspectos que a nosotros nos incumben. Vayamos, pues, con esas intervenciones.

La “entrada en escena” del clérigo italiano se produce en el capítulo III de la tercera parte.¹ María se encuentra gravemente enferma, y le ha comunicado a su marido su deseo de tener a su lado a su padre espiritual. León, ganoso de complacer a la doliente, se desplaza a la iglesia de San Prudencio (por más que fuese “cosa inverosímil en verdad [...] que él pusiese su planta en aquellos lugares” [p. 917]) para buscar a Paoletti. Una vez allí, y después de esperar un

rato en una pieza habilitada para locutorio, ve aparecer a “un clérigo pequeño, pequeñísimo, [...] blanco y un sí es no es pueril de rostro, de ojos grandes, vivos y tan investigadores que no parecían sino que su cara toda era ojos. Con lo exiguo de su cuerpo contrastaba la gravedad de su paso” (ibíd.). El ostensible valor caricaturesco de esta descripción inicial quedará reafirmado por la forma en que el narrador nos descubre, en páginas sucesivas, nuevos rasgos de la apariencia exterior del sacerdote (por ejemplo: “las manos del Padre eran finísimas y pulcras como las de una señorita” [p. 918]), y, sobre todo, por la incansable reiteración con que, haciendo uso de términos francamente despectivos, se vuelve a aludir a su talla desmedrada (“el curita” [p. 918]; “el hombre diminuto” [ibíd.]; “el clérigo pequeñísimo” [p. 921]; “el cuerpo minúsculo” [p. 946]; “el enano” [pp. 946, 947, 948 y 952]; etcétera). John W. Kronik ha señalado que, en *La familia de León Roch*, el autor emplea con frecuencia la descripción del físico de los personajes como un recurso más con que cumplir sus propósitos de crítica social;² esta idea es, desde luego, de aplicación al caso del padre Paoletti, ya que es difícil no caer en la cuenta de que todos esos grotescos atributos corporales le han sido asignados por ser él quien es, un representante de esa parte del clero que vive estrechamente ligada a las clases reaccionarias y pudientes.

Que de nuestro sacerdote se nos ha querido ofrecer una imagen satírica podemos conocerlo igualmente por otros detalles; verbigracia, por la “dulzura relamida” (p. 918) que manifiesta al hablar,

por los “superlativos dulzones” (p. 926) de que salpica su conversación. Veamos una muestra de su discurso (dirigido a María), y el comentario que añade el narrador:

—Torna en ti, vuelve a tu ser suavísimo y al peregrino estado, donde hallabas deleite superior, al que podrías dar a tus sentidos los más delicados aromas, los manjares más exquisitos y las visiones más bellas. [...]

Siguió hablando el Reverendo poeta con aquella oratoria sentida, patética, un poco teatral, que era propia suya, haciendo gasto considerable de retórica descriptiva, y no perdonando *resplandores celestes* ni *coros angélicos*, ni *amor esencial*, ni *candideces del alma*.” (pp. 952-953)

Como ha advertido Francisco Yndurain, el idiolecto de Paoletti tiene un valor caracterizador:³ es un medio del que el autor se ayuda para definir la personalidad y el significado del clérigo.⁴ En efecto, el tono melifluido y afectado con que éste se expresa está en consonancia con su deseo de cautivar, por obra de una persuasiva blanda y sinuosa, la conciencia de las damas de la buena sociedad madrileña con la finalidad de incorporarlas, según frase de Federico Cimarra (p. 972), a su “familia espiritual.” (Es interesante contemplar este particular a la luz de la nota de sociología religiosa que nos proporciona Soledad Miranda García: “La mujer quedó [...] convertida en eje y símbolo del desarrollo, mantenimiento y legado del principio religioso [...] Conscientes del hecho, sobre ella

centrarían su acción catequizadora y ministerial el clero y jerarquías eclesiásticas.”⁵) Y, para asegurarse su ascendiente sobre los integrantes de la alta burguesía y la aristocracia, Paoletti adereza los primores de su verbo emocionante y sugestionador con unas “exquisita urbanidad” (p. 917) y “mundana cortesía” (p. 927).

Si todos los elementos de juicio de que dispusiéramos para considerar el papel del sacerdote italiano en la novela se redujesen a los puntos que por el momento hemos analizado, podríamos afirmar legítimamente que de nuevo estamos ante un personaje plano, sometido por entero a la tiranía de la tesis ideológica de la obra, concebido como un mero revestimiento para, mal que bien, dotar de una apariencia de realidad y humanidad a lo que no es sino una idea, un arquetipo mental; podríamos hablar otra vez de caracterización extremada, de completa falta de moderación en el diseño del personaje; podríamos, incluso, no tener por inoportuna la observación, de Ignacio Elizalde, de que Paoletti es “el clérigo más antipático en la galería galdosiana.”⁶ Pero, por un lado, debemos indicar que el narrador, hasta en los pasajes en que confería a nuestro sacerdote los rasgos más ridículos, no ha dejado de mirarlo con un apunte de sonrisa que, aunque en ocasiones pudiera interpretarse acertadamente como signo de sarcasmo y desprecio, revelaba en otras algún tanto de ternura, de consideración benevolente y entrañable. Y, por otro lado, hay que contar con que Paoletti, en dos episodios de la novela, tiene una actuación que aparece ante el lector

como moralmente digna. El primero de estos episodios se desarrolla, a su vez, en dos momentos, en los capítulos III y VI, respectivamente. Como dijimos, León había ido a San Prudencio para solicitar del clérigo italiano que acudiera a confortar a su esposa enferma. Pues bien, durante la entrevista que ambos hombres mantienen (cap. III), León se refiere a la necesidad de que María, dado lo precario de su salud, continúe ignorando que se encuentra convaleciendo, no en una casa alquilada por su marido, sino en el palacio de Suertebella, perteneciente a los marqueses de Fúcar (el motivo argüido por León para adoptar semejante precaución es que si María Egipciaca supiese que se halla en la residencia de Pepa Fúcar—a quien las habladurías, conocidas por la Tellería, toman por amante de León Roch—sufriría un ataque de celos que, en sus circunstancias, incluso pudiera causarle la muerte). Antes de que León termine de exponerle sus razones, el padre Paoletti, dando señales de una notable agudeza psicológica, comprende la conveniencia de observar una prudente reserva con respecto a aquellos extremos que pudiesen producir desaconsejables alteraciones en el ánimo de la enferma: se aviene, por tanto, al compromiso de ocultarle a ésta cuál es el lugar que verdaderamente la acoge. Aún más: pese a iniciales reticencias, el italiano termina por no negar en redondo la posibilidad de, asimismo, silenciar ante María cuanto concierne a los afectos que en León vuelve a despertar la que fuera su novia de infancia. Es cierto que el narrador ha

entreverado de numerosos retazos que hacen burla del personaje de nuestro clérigo el tira y afloja que éste y León sostienen acerca de lo que debe o no decirse a María Egipciaca; sin embargo, cuando concluye el capítulo, el lector queda con la impresión de que no todo en el sacerdote italiano es cerrazón e intransigencia, sino que hay en él algo de flexibilidad, de voluntad de impedir los inútiles sufrimientos que conllevaría una atención irrazonablemente rigurosa a menudos escrúpulos morales. Aunque, en cualquier caso, persiste la duda de cómo se comportará de hecho Paoletti cuando se encuentre frente a su hija de confesión.

Esta duda la resolveremos en el capítulo VI. Y la resolveremos en favor de la buena índole de nuestro clérigo. En efecto, Paoletti se esfuerza por desvanecer las aprensiones de María diciéndole que los comentarios que corren sobre las relaciones entre su esposo y Pepa Fúcar no son más que hablillas infundadas; el italiano manifiesta especial interés en reevaluar la figura de León a los ojos de la enferma: “he descubierto que su marido de usted es mejor de lo que parece” (p. 927); asimismo, hace honor a su palabra de no desvelar que la escena en curso tiene lugar en Suertebella: “me parece que está usted muy bien alojada en esta casita. Tuvo buena elección su señor esposo al tomar tan tranquila vivienda” (ibíd.). (Como muestra del tono jocosero, censorio al tiempo que risueño, con que suele tratar las intervenciones del sacerdote, el narrador hace cantar a un gallo por tres veces después de que aquél profiere sus

mentiras piadosas.) Por consiguiente, nuestro personaje no defrauda las expectativas—expectativas de no encontrarse ante un clérigo completamente reprobable—que el lector se había creado tres capítulos antes. Incluso cuando, en el capítulo XIII (después que la familia política de León haya cometido la imprudencia de provocar en María el convencimiento de que está siendo engañada), Paoletti se vea sin otra salida que declarar la verdad a su hija espiritual, lo hará con toda la suavidad de que es capaz para mitigarle sus padecimientos morales.

El segundo episodio en que el sacerdote italiano se señala por una recta actuación ocurre en el capítulo XVIII. El desaprensivo Federico Cimarra solicita de nuestro personaje que le proporcione información sobre las relaciones entre León y Pepa; del mismo modo, le pide que haga uso de sus influencias para facilitarle la posibilidad de visitar periódicamente a su hija Monina. Paoletti, con buen criterio, se niega a entrometerse en asuntos que no son de su incumbencia; no quiere rebajarse “a hacer [un] papel de intrigante y chismoso” (p. 969) con el que sólo acarrearía perjuicios a terceras personas. Aunque en el transcurso del capítulo haya de nuevo algún detalle indicador de los valores negativos que el narrador ha deseado que nuestro clérigo represente,⁷ también de nuevo éste nos hace el efecto de no ser un dechado de imperfecciones.

Paoletti, pues, no nos es mostrado en todo caso como merecedor de condenación moral. ¿Significa esto que debemos

concluir, siguiendo a William H. Shoemaker, que el italiano se nos presenta básicamente como “a good, correct priest,”⁸ o, al menos, que debemos pensar que su actuación en la obra no está en modo alguno mediatizada por una rígida función ideológica que el narrador le haya querido imponer? Ciertamente, no; aunque el personaje de Paoletti no esté, como hemos comprobado, tan completamente limitado por su cometido ideológico que no pueda ofrecernos un mínimo de variedad y flexibilidad en su comportamiento, es indudable que su presencia en *La familia de León Roch* sigue obedeciendo a la intención que tiene el narrador de atacar unas maneras determinadas de entender la religión y las relaciones humanas. El italiano es en gran medida exponente de una de las dos posturas que aparecen ejemplificadas en el enfrentamiento entre María y León; su toma de partido en el conflicto es palmaria; de hecho, es él quien, junto con Luis, inspira y dirige la actuación de la Tellería, asumiendo la idea de que ésta es una “bendita mártir” con “grande y purísima alma” (p. 918), “un ser superior” (p. 920), “un delicado lirio” (p. 930), una “paloma” (p. 931), una “tiernísima oveja” (p. 948), “una santa” (p. 949), una “criatura purísima y gloriosísima” (ibíd.), un “ángel de bondad” (ibíd.), que ha tenido la desdicha de unirse a una “alma corrompida” (p. 931), a un “cardo” (p. 930), a un “cernícalo” (p. 931), a un sujeto “incapaz de toda idea moral” (p. 947), el cual, por supuesto, es el causante de todos los males de la pareja: “el verdadero traidor al matrimonio,” le dice el

sacerdote al propio León, “el culpable de hoy, es el mismo que lo fue ayer, el culpable de siempre; en una palabra: usted” (p. 919).

Al igual que creía que Dios le hablaba a través de Luis Gonzaga, María Sudre ve en Paoletti a “la verdad misma” (p. 934): “sus palabras [...] sonaban para ella como el mismo Evangelio. [...] Si Paoletti le dijera que en aquel momento era de noche, antes creyera en el error de sus ojos que en la verdad de la luz del día” (p. 927). El clérigo es muy consciente del “influjo sobrehumano” (p. 950) que ejerce sobre su penitenta: “Como no la he engañado nunca,” le comenta al esposo de la beata, “como de mis labios no ha oído jamás palabras que no fueran la misma verdad, me cree como al Evangelio” (p. 928). Y va a ser el propio italiano el que, en el curso de una charla con su hija espiritual (cap. XIII), nos descubra los términos y la extensión del uso que ha hecho de esa influencia: “Usted me refería sus más íntimos y escondidos secretos, misterios delicadísimos de su alma: referíame también los hechos y palabras reservadas de su esposo, las cuales apreciaba yo en su justo valor, y, fundado en palabras y en hechos, yo trazaba a usted ese régimen de vida, al cual he ajustado perfectamente” (p. 948). Las frases que acabamos de reproducir tienen una extraordinaria importancia por cuanto nos confirman explícitamente que el verdadero significado de Paoletti (de manera semejante a como vimos que sucediera con el de Luis Gonzaga) en *La familia de León Roch* hay que buscarlo no sólo en sus propias intervenciones, sino también—y casi diríamos que

principalmente—en todos los comportamientos de María Egipciaca. Es tan amplio el señorío del clérigo sobre la voluntad de la Tellería, tan radical la apropiación que de su mente lleva a cabo (de “amancebamiento espiritual” la ha calificado Gustavo Correa,⁹ mostrando de nuevo predilección por los vocablos con connotaciones sexuales), que la voz de la joven en la novela, más que como espontánea expresión de los pensamientos por ella elaborados y de los sentimientos en ella nacidos, debe tomarse como vehículo de un arbitrio ajeno (el del sacerdote) que, en un discreto apartamiento, desde las sombras del confesionario, se complace en disponer y organizar la vida de los demás. Ahora, pues, adquirimos la certeza de que las razones que María Sudre esgrimía contra León durante las disputas matrimoniales le habían sido dictadas por su padre espiritual: “bien sabe usted,” continúa diciéndole éste a aquélla, “que en nuestros gratísimos coloquios yo rebatía con firme dialéctica todos los argumentos de ese sofista..., y usted me daba la razón; usted quedaba convencida” (ibíd.). Únicamente los celos sufridos a causa de la relación entre León y Pepa harán que María, dominada por los embates de su naturaleza impulsiva y arrebatada, se aparte de la senda trazada por Paoletti. Sin embargo, éste, buen conocedor de la índole de su penitenta, sabrá reconducirla al camino abandonado hablándole repetidamente en los términos que con más eficacia pudieran hacer efecto en el ánimo de la celosa; estos términos no son otros que los propios de un lenguaje que presenta el

goce espiritual acompañado de experiencias sumamente halagüeñas para los sentidos: “alma predilecta, en cuyas alas se ven ya cambiantes y reflejos de la luz inextinguible del Paraíso [...] mira hacia arriba, y verás las magnificencias que te aguardan, hermosura y dichas superiores a cuanto imagina tu fantasía en los deliquios más placenteros; oirás regaladas músicas y te sentirás penetrada de ese bien infinito, que te envolverá toda, te suspenderá, manteniéndote en un vuelo de arrobo infinito” (p. 949); “no temas, remóntate, mira tu puesto arriba, oye las deleitosas músicas que te reciben, aspira esa fragancia inconcebible del Paraíso” (p. 950). Efectivamente, como señala Alfredo Rodríguez, “la insistencia sensorial revela la gran suspicacia de Paoletti, sicólogo, ya que María Egipcíaca es personaje—y toda la obra lo confirma—excepcionalmente sensual”;¹⁰ el sacerdote, al valerse de esta inclinación del carácter de su hija de confesión para devolverle el estado de espíritu que desea ver en ella, no hace sino estar avivando a su vez esa misma tendencia de María de adunar los anhelos religiosos y las expectativas de delicias corporales, alimentándola con nuevas e incitantes imágenes de voluptuosas recompensas. Hasta cierto punto, por consiguiente, el clérigo italiano es responsable de que la Tellería se abandone a ese misticismo espurio que, en palabras de Clarín, es “cosa de apetito más que pasión elevada y sublime”;¹¹ el padre Paoletti, en definitiva, fomenta en la esposa de León un tipo de religiosidad orientada no tanto a la realización de los auténticos valores cristianos

como a la manifestación de hueros y vehementes transportes de pretendida raíz piadosa. Ya en el capítulo XIII de la segunda parte, bajo el expresivo epígrafe de “Una figura [la de María] que parece de Zurbarán y no es sino de Goya,” el narrador había dejado claro su juicio respecto de esta devoción de similor que se nutre de “lo peor de esta literatura religiosa contemporánea [traída, en gran parte, de Francia], [...] literatura de forma abigarrada y de fondo verdaderamente irreligioso, tirando a sensual” (p. 891), y que solamente se entusiasma con lo que viene “en el vehículo de lo bienoliente, de lo tangible, de lo bonito y de lo apetitoso” (ibíd.).¹²

No hay duda de que el narrador ha querido asegurarse de que el lector no deje de percibir el “apoderamiento” que de la persona de María realiza Paoletti: en varias ocasiones subraya expresiones pronunciadas por el clérigo que denotan que éste tiene a la hija de los marqueses de Tellería por cosa propia, o, al menos, por un ser con el que ha logrado tal comunidad espiritual que dijérase que un solo entendimiento gobierna los actos y dicta las palabras de ambos. Así, el narrador hace resaltar un comentario del italiano a León por el que el primero se arroga un, valga la expresión, “estatuto posesorio” sobre la esposa del segundo en pie de igualdad con el que le corresponde a éste: “se puede asegurar que *nos* vive doña María” (p. 928); del mismo modo, destaca el significativo plural que el sacerdote emplea para referirse a una acción (la de poner en conocimiento de León Roch determinada noticia) que ha de ser

realizada por María Sudre: “Se lo *diremos*” (p. 950). Por su parte, la voz del narrador también nos sugiere que Paoletti es tan dueño de María como León al llamarnos la atención sobre el valor simbólico del gesto de la beata de tomar de la mano simultáneamente a los dos hombres: “María Egipciaca [...] alargó una mano a cada uno. Aquel movimiento tan natural en ella [...] era la cifra de su vida” (p. 926).

León, plenamente consciente del influjo que el clérigo tiene sobre su mujer, le reprocha con amargura a éste el haber destruido su felicidad conyugal: “Usted,” le dice, “[...] [ha sido] el gobernador de mi casa, el árbitro de mi matrimonio, el que ha tenido en su mano un vínculo sagrado para atarlo y desatarlo a su antojo, [...] [el que] ha dispuesto secretamente de mi corazón y de mi vida, como puede disponer un señor del esclavo comprado” (p. 918). Para León, en efecto, el fracaso de la pareja podía haberse evitado, y corregido los defectos de la personalidad de María, de no haberse interpuesto la perturbadora mano clerical: “Mi mujer no me ama; creo que habría podido amarme, como yo deseaba, si las grandes imperfecciones de su carácter, en vez de disminuir, sometidas a mi autoridad y mi cariño, no hubieran aumentado, sometidas a otras corrientes, y a otra autoridad” (p. 919). Esta “otra autoridad” es, pues, la culpable de la triste desnaturalización que ha padecido la joven Tellería; León no puede ya sino desentenderse de la repelente criatura en que han convertido a su esposa: “Su conciencia, yo la

entrego a quien la ha formado. No quiero apropiarme esa monstruosidad” (p. 920).

Todas estas recriminaciones que León Roch le hace a Paoletti encierran gran parte del mensaje ideológico que con respecto al tema religioso se nos transmite en la novela. Tal vez la más evidente de las críticas al elemento eclesiástico que pueden deducirse de la obra sea la que respecta a la intromisión que aquél lleva a cabo en esferas donde no debería inmiscuirse. León llama “ministros de la intrusión y del abuso religioso” a los “maestros espirituales” de su mujer (p. 932). Hay que entender que la denuncia galdosiana se limita, como dice José Agustín Balseiro, a los “malos agentes” del clero que “se [imponen] sobre la conciencia individual y el vivir de España.”¹³ En este sentido, resulta muy ilustrativa la precisión terminológica que hace Francisco González Povedano: “no es Galdós anticlerical. Le cuadraría más el adjetivo ‘anticlericalista,’ precisamente porque lo que Galdós ataca no es el clero sino el clericalismo de una sociedad.”¹⁴ Ese clericalismo está representado, según León Roch, por “el escuadrón de hipócritas que forma la parte más visible de la Sociedad contemporánea” (p. 931), por “un ejército que, llamándose celestial, se [hace] formidable, teniendo por colaboradores a los santos y a los tísicos que se [creen] santos” (ibíd.), y que actúa respaldado por “los huesos de cien generaciones” (p. 932).¹⁵ Es muy probable que Galdós, al escribir estas frases, tuviera en mente a los “neos,” que, como nos recuerda Marta M.

Campomar Fornieles, eran “a mediados de siglo [...] los católicos inquisitoriales, los mojigatos, los católicos puros del integrismo español”;¹⁶ de hecho, en un artículo de 1865, el propio don Benito se había referido a ellos en los siguientes términos: “¡Epidemia fatal y nunca extinguida! [...] temible monstruo, fuerte e invulnerable. [...] Tribu alborotadora y mojigata, [...] confecciona sus armas mortíferas con la al parecer inocente cera que desprenden las velas del altar; está en todas partes como Satanás, y en todas partes deja sentir su influencia sofocante y mortífera como la de los miasmas deletéreos; es plaga perenne, inmutable, de todos los días, de todos los meses, de todos los años; plaga perdurable, arraigada en nuestro suelo con tenacidad incontrastable.”¹⁷ El tono empleado por el narrador en *La familia de León Roch* es, por ventura, bastante más moderado que el que el novelista canario utiliza en este artículo, pero el fondo de la acusación es esencialmente el mismo: en los dos textos se ataca a ese sector social que, dirigido por los elementos más retrógrados del clero y escudado en valores religiosos de más que dudosa autenticidad, frena el progreso del país y sojuzga las vidas íntimas de los ciudadanos. Lógicamente, la reacción de este sector frente a nuestra novela no podía ser otra que la de hacer caer sobre ella los más furiosos anatemas; valga de ejemplo el juicio del agustino Francisco García, que veía rezumar de *La familia de León Roch* “perversidad” y “malicia diabólica.”¹⁸ Críticas como ésta serían en buena parte las responsables de que durante bastante tiempo Galdós

fuera tomado por un escritor anticatólico y antirreligioso, opinión que, afortunadamente, ha sido corregida con reiteración y eficacia por estudiosos posteriores. No tiene, pues, sentido que nos dediquemos ahora a discutir por menudo una cuestión que ya no ofrece dudas al lector moderno. Simplemente indicaremos que resulta curioso comprobar que don Benito, al ser tachado de antirreligioso, fue víctima de una incompreensión semejante a la que afectara a su personaje León Roch; éste, en efecto, es considerado ateo por casi todos los demás personajes de la novela a pesar de que pronuncia con frecuencia frases como las siguientes: “Sólo Dios puede determinar lo que en el fondo de la conciencia pasa” (p. 882); “yo creo en el alma inmortal, en la justicia eterna” (p. 976); “he perseguido con afán un ideal hermoso, la familia cristiana, centro de toda paz, fundamento de la virtud, escala de la perfección moral, crisol donde cuanto tenemos, en uno y otro orden, se purifica” (p. 975). El “ateísmo” de León no es otra cosa que una atrevida disconformidad con la imposición a la sociedad de una religión “mal interpretada” (ibíd.); de manera similar, tras el pretendido “anticatolicismo” de Galdós no hay en última instancia sino esa “intención idealista” que advierte John Albert Pettit “de utilizar la novela para despertar la conciencia nacional y para señalar al pueblo español la necesidad de emplear buenos principios morales para lograr el mejoramiento social de la patria.”¹⁹ Don Benito, en carta a su amigo Pereda, escribió que “el catolicismo es la más perfecta de

las religiones positivas.”²⁰ Gregorio Marañón, que tuvo la oportunidad de conocer de cerca a nuestro novelista, dijo que éste “era no sólo un hombre fundamentalmente bueno, sino profundamente religioso,” con una “alma delicada” de “hondo misticismo.”²¹ Hasta Menéndez Pelayo terminaría por admitir que “no intervendría tanto la religión en sus novelas si él no sintiese la aspiración religiosa de un modo más o menos definido, pero indudable.”²²

NOTAS

¹ A partir de ahora, cuando hagamos mención del número de un capítulo sin especificar a qué parte de la novela pertenece, debe entenderse que corresponde a la tercera.

² "Galdós and the Grotesque," *Anales galdosianos* (anejo 1978): 43.

³ "Lo 'cursi' en la obra de Galdós," *Actas del Segundo Congreso Internacional de Estudios Galdosianos I* (Las Palmas: Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, 1978) 272.

⁴ William H. Shoemaker llega al extremo de dar una interpretación política al hecho de que el sacerdote hable con acento italiano: "Reference to his 'accento italiano' [...] is in itself subversive if we recall that Spain's only lately abdicated (1873) King Amadeo I owed his unpopularity in part to his foreign and his Italian pronunciation of Spanish" (*The Novelistic Art* 114).

⁵ *Religión y clero en la gran novela española del siglo XIX* (Madrid: Pegaso, 1982) 63.

⁶ *Pérez Galdós y su novelística* (Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 1981) 92.

⁷ Hay un momento de la conversación entre Paoletti y Cimarra en que el primero le dice al segundo: "Usted no existe para mí" (p. 973). Según Francisco Ruiz Ramón, esta frase es particularmente significativa por revelar una intolerancia suma, "una absoluta negación del prójimo" (*Tres personajes* 151). Sin embargo, a continuación de la citada frase, Paoletti pronuncia las siguientes: "No olvidaré rezar por usted," y "le aguardo a usted el día del arrepentimiento" (p. 973). Es decir, Paoletti rechaza a Cimarra sólo en tanto éste persevera en su actitud de cinismo y malevolencia. En opinión de Ruiz Ramón, además, "todo el comportamiento del 'enano' Paoletti responde a tan tremendas palabras" (152). Creo que los episodios que he venido comentando desaconsejan convenir con una apreciación tan tajante y unívoca del papel del italiano en la novela.

⁸ *God's Role and His Religion in Galdós' Novels: 1876-1888* (Valencia: Albatros Hispanófila, 1988) 23.

⁹ "Configuraciones religiosas en *La familia de León Roch*," *Revista hispánica moderna* XXVI (1960): 87.

¹⁰ *Estudios sobre la novela de Galdós* (Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas, 1978) 41 n.

¹¹ *Galdós* 91

¹² La crítica al misticismo sensual y de mera apariencia se repetirá en otros novelistas de la Restauración, quienes igualmente darán vida a personajes femeninos que, bajo el influjo de lecturas mal asimiladas, se entregan a una delirante búsqueda de experiencias trascendentes para satisfacer las que en muchas ocasiones no son más que exigencias de sus naturalezas corpóreas; basta pensar en la Ana Ozores de *Alas* o en la María de Florza de *Palacio Valdés*. Dentro de los límites de la obra de Galdós, Daría J. Montero-Paulson ha relacionado a María Sudre con otras ocho figuras femeninas (doña Paulita—*La fontana de oro*—; Teresita "la monja," Isidorita "la del Rebenque" y Serafina Lantigua—*Gloria*—; Asunción de Rumblar—primera serie de *Episodios nacionales*—; sor Patrocinio y Domiciana Paredes—tercera serie de *Episodios*—; y Chilivistra—quinta serie de *Episodios*—); todas ellas constituirían una categoría de mujeres galdosianas, la de las beatas y las falsas místicas, que "simbolizan los aspectos vacíos, muertos e inútiles de una religión formulista y estéril" (*La jerarquía femenina en la obra de Galdós* [Madrid: Pliegos, 1988] 32). Hilario S. Sáenz distingue, a su vez, dos tipos posibles de beata, "la elegante y la santurróna o mojigata," e indica cómo, "en diferentes etapas de su vida, María Egipcíaca [...] es digna representante de ambos grupos" ("Visión galdosiana de la religiosidad de los españoles," *Hispania* XX [1937]: 236). Gilberto Paolini subraya la percepción de la señora de Roch como beata elegante al decir que "María Egipcíaca [...] did not perform charity in order to do good, but rather to act according to the vogue" (*An Aspect of Spiritualistic Naturalism in the Novels of B. P. Galdós: Charity* [New York: Las Américas Publishing Company, 1969] 32). Sin embargo, aunque en la

religiosidad de María pueda verse algo de voluntad de acomodación a las normas de la buena sociedad, no es posible advertir una actitud esencialmente insincera: la esposa de León obra siempre con el convencimiento de estar haciendo el bien, de actuar conforme lo exigen los mandamientos divinos. Para denunciar la hipocresía religiosa, Galdós se ha servido de otros personajes, como los marqueses de Tellería, la marquesa de San Salomó, etc.; con el de María Egipcíaca, don Benito ha pretendido fundamentalmente poner de manifiesto los desatinados excesos y las funestas consecuencias en las relaciones humanas a que puede conducir un desmedido celo piadoso, sobre todo si este celo tiene además por base una desviada concepción de la religión.

¹³ “Anticlericalismo y religiosidad en Benito Pérez Galdós (desde los primeros *Episodios nacionales*),” *La Torre* 67 (1970): 70.

¹⁴ “La fe cristiana” 181.

¹⁵ Recuérdense las palabras de la historiadora Frances Lannon ya citadas en mi “Introducción”: “La Iglesia militante se transformó en un ejército preparado para el combate contra españoles a los que consideraba, o se consideraban, sus enemigos” (*Privilegio* 21).

¹⁶ *La cuestión religiosa en la Restauración: “Historia de los heterodoxos españoles”* (Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1984) 26.

¹⁷ “Revista del año: las siete plagas del año 65,” *La Nación*, 31-XII-1865. El artículo está recogido en: William H. Shoemaker, *Los artículos de Galdós en “La Nación”* (Madrid: Ínsula, 1972) 250-257. He tomado la cita de las páginas 256 y 257 de este volumen.

¹⁸ “Pérez Galdós,” *La ciudad de Dios* CXX: 453. Tomo la cita de: Francisco González Povedano, “Crítica literaria sobre las novelas de tesis de Galdós,” *Galdós: centenario de “Fortunata y Jacinta” (1887-1987)*. Actas, ed. Julián Ávila Arellano (Madrid: Facultad de Ciencias de la Información, Universidad Complutense, 1989) 181. El mismísimo Menéndez Pelayo adoptaría una actitud no muy diferente de la de Francisco García al decir que Pérez Galdós, con sus novelas *Gloria* y *La familia de León Roch*, se señalaba como “el heterodoxo por excelencia,” como “enemigo implacable y frío del

catolicismo," que zahiere "sañudamente la única religión de su país" (*Historia de los heterodoxos* 1171-1172). No obstante, debemos decir en descargo del sabio santanderino que se retractaría de estas palabras en el discurso de contestación al de ingreso de Galdós en la Academia.

19 "Las ideas morales en las *Novelas españolas contemporáneas* de Galdós," diss., University of Illinois, 1955. Tomo la cita de: Hensley C. Woodbridge, *Benito Pérez Galdós: A Selective Annotated Bibliography* (Metuchen, New Jersey: The Scarecrow Press, 1975) 191-192.

20 Carmen Bravo-Villasante, "28 cartas de Galdós a Pereda," *Cuadernos hispanoamericanos* 250-252 (1970-1971): 25.

21 *Tiempo viejo y tiempo nuevo*, Colección Austral 140 (Madrid: Espasa-Calpe, 1960) 96.

22 *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria* V, ed. Enrique Sánchez Reyes, Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo X (Santander: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942) 96. Que la religión iba a tener una gran importancia en las obras galdosianas podía colegirse ya en 1870 si se atendía a lo que el escritor en ciernes manifestaba en sus "Observaciones sobre la novela contemporánea en España": "Descuella en primer lugar [en la vida doméstica de la clase media] 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" (*Ensayos* 113).

CONCLUSIÓN

La idea fundamental que se desprende de este estudio es que, efectivamente, en *La familia de León Roch* se produce una utilización de la figura del clérigo como vehículo ideológico: la función de los personajes de Luis Gonzaga Sudre y el padre Paoletti es principalmente la de encarnar una concepción de la religión que la obra quiere presentar como perniciosa para la sociedad. De esta manera, Galdós se incorpora a la extensa nómina de novelistas que durante el periodo de la Restauración se sirvieron de la creación literaria de personajes de eclesiásticos para manifestar una determinada actitud frente a la “cuestión religiosa” que tanto apasionamiento despertaba en la realidad española de aquellos años. Sin embargo, el escritor canario no incurre, al diseñar los clérigos de la novela que he analizado, en un extremismo tan desaforado como el que se observaría en otros autores de la época (sobre todo, en las décadas inmediatamente posteriores, cuando la crispación social por el problema religioso llegara a su fase más violenta; dos buenos ejemplos de obras, representativas de tendencias ideológicas antagónicas, en que se produjo esa suprema exageración en la pintura de los eclesiásticos podrían ser *Pequeñeces*, del padre Coloma y *La catedral*, de Vicente Blasco Ibáñez).

En todo caso, conviene distinguir los usos que don Benito hace, respectivamente, de Luis Gonzaga y el padre Paoletti. Ambos personajes están en última instancia sujetos, como he dicho, a la servidumbre de simbolizar una no recomendable forma de entender la religión, pero puede apreciarse diferencia en el grado en que uno y otro han sido sacrificados a ese cometido. En efecto, mientras que el novicio se configura como un personaje completamente “plano,” cuyos rasgos están todos concebidos para sustentar el mensaje ideológico que con él se nos quiere transmitir (lo que redundará en menoscabo de la verosimilitud), el sacerdote italiano se nos muestra como un ser con algo más de “vida,” de humana realidad, merced a que su actuación no responde *siempre* a la rígida y previsible línea de comportamiento que tiende a imponerle la índole dualista de la novela.

Las intervenciones de los clérigos en *La familia de León Roch* no son muy extensas, pero sí muy significativas; el autor obtiene rendimiento ideológico de prácticamente todas las participaciones de nuestros personajes en la acción; incluso, atribuye un acusado valor caracterológico a las descripciones que de sus apariencias físicas nos ofrece. Por lo demás, la presencia de Luis y Paoletti en la obra se amplía considerablemente gracias al influjo que ejercen sobre el personaje de María Egipcíaca; de este modo, los clérigos terminan por desempeñar un papel decisivo en el conflicto central de la novela, el que enfrenta a León Roch y su esposa.

Pérez Galdós, en fin, se ha servido de las figuras de los dos eclesiásticos para denunciar a un sector del clero, retrógrado e intransigente, que, extralimitándose en el ejercicio de las funciones que legítimamente pudieran corresponderle, invade las conciencias ajenas y amenaza la paz de los hogares. Con el personaje de Paoletti, don Benito critica asimismo la alianza de la Iglesia con las clases sociales elevadas, clases que, en general, son exponente de una religiosidad hipócrita, alejada de las auténticas virtudes cristianas; con el de Luis (quien no por casualidad aparece vinculado a la Compañía de Jesús), censura particularmente los excesos de una piedad mal entendida que deviene en una aberrante negación de los valores naturales de la existencia humana.

BIBLIOGRAFÍA

- Alas, Leopoldo. *Galdós. Obras completas I*. Madrid: Renacimiento, 1912.
- Andrés-Gallego, José. *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*. Madrid: Espasa-Calpe, 1984.
- Aparici Llanas, María Pilar. *Novelas de tesis de Benito Pérez Galdós*. Barcelona: Institución Milá y Fontanals, 1982.
- Balseiro, José Agustín. "Anticlericalismo y religiosidad en Benito Pérez Galdós (desde los primeros *Episodios nacionales*)."
La Torre 67 (1970): 63-83.
- Bergamín, José. *De una España peregrina*. Madrid: Al-Borak, 1972.
- Bravo-Villasante, Carmen. "28 cartas de Galdós a Pereda." *Cuadernos hispanoamericanos* 250-252 (1970-1971): 9-51.
- Cacho-Viu, Vicente. *La Institución Libre de Enseñanza: I. Orígenes y etapa universitaria (1860-1881)*. Madrid: Rialp, 1962.
- Campomar Fornieles, Marta M. *La cuestión religiosa en la Restauración: "Historia de los heterodoxos españoles"*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1984.
- Casaldueiro, Joaquín. *Vida y obra de Galdós (1843-1920)*. Madrid: Gredos, 1961.

- Clarín. (Vid. Alas, Leopoldo.)
- Correa, Gustavo. "Configuraciones religiosas en *La familia de León Roch*." *Revista hispánica moderna* XXVI (1960): 85-95.
- . *El simbolismo religioso en las novelas de Pérez Galdós*. Madrid: Gredos, 1974.
- Dawson, Thomas Lawrence Cummerford. "Religion and Anticlericalism in the Novels of Benito Pérez Galdós." Diss. University of Toronto, 1957.
- Dendle, Brian J. *The Spanish Novel of Religious Thesis 1876-1936*. Madrid: Castalia, and Princeton, New Jersey: Princeton University Department of Romance Languages, 1968.
- Elizalde, Ignacio. *Pérez Galdós y su novelística*. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 1981.
- García, Nasario. "Religious Equivocation in the Novels of Benito Pérez Galdós." Diss. University of Pittsburgh, 1972.
- García Sánchez, Purificación. "Influencia del concilio Vaticano I en las novelas *Gloria* y *La familia de León Roch*." *Galdós: centenario de "Fortunata y Jacinta" (1887-1987)*. Actas. Ed. Julián Ávila Arellano. Madrid: Facultad de Ciencias de la Información, Universidad Complutense, 1989. 165-177.
- Giner de los Ríos, Francisco. *Ensayos*. Ed. Juan López-Morillas. Madrid: Alianza Editorial, 1969.
- Gómez-Martínez, José Luis. "Galdós y el krausismo español." *Nueva Revista de Filología Hispánica* 32.1 (1983): 55-79.

- González Povedano, Francisco. "Crítica literaria sobre las novelas de tesis de Galdós." *Galdós: centenario de "Fortunata y Jacinta" (1887-1987)*. Actas. Ed. Julián Ávila Arellano. Madrid: Facultad de Ciencias de la Información, Universidad Complutense, 1989. 179-188.
- . "La fe cristiana en Galdós y en sus novelas." *Actas del Tercer Congreso Internacional de Estudios Galdosianos I*. Las Palmas: Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, 1989. 179-188.
- Jagoe, Catherine. "Krausism and the Pygmalion Motif in Galdós's *La familia de León Roch*." *Romance Quarterly* 39.1 (February 1992): 41-52.
- Kronik, John W. "Galdós and the Grotesque." *Anales galdosianos* (Anejo 1978): 39-54.
- Krow-Lucal, Marta G. "*Un faccioso más y León Roch*: fin y nuevo comienzo." *Actas del Segundo Congreso Internacional de Estudios Galdosianos I*. Las Palmas: Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, 1978. 170-180.
- Lannon, Frances. *Privilegio, persecución y profecía: la Iglesia Católica en España 1875-1975*. Trad. Juan Luis Pan Montojo. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- Lida, Denah. "Sobre el 'krausismo' de Galdós." *Anales galdosianos II* (1967): 1-27.
- López-Morillas, Juan. *El krausismo español: perfil de una aventura intelectual*. México: Fondo de Cultura Económica, 1956.

- . *Hacia el 98: literatura, sociedad, ideología*. Barcelona: Ariel, 1972.
- Madariaga, Salvador de. *España: ensayo de Historia Contemporánea*. Madrid: Espasa-Calpe, 1979.
- Marañón, Gregorio. *Tiempo viejo y tiempo nuevo*. Colección Austral 140. Madrid: Espasa-Calpe, 1960.
- Martí Gilabert, Francisco. *Política religiosa de la Restauración (1875-1931)*. Madrid: Rialp, 1991.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria V*. Ed. Enrique Sánchez Reyes. Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo, X. Santander: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942.
- . *Historia de los heterodoxos españoles II*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: La Editorial Católica, 1956.
- Miller, Stephen. *El mundo de Galdós: teoría, tradición y evolución creativa del pensamiento socio-literario galdosiano*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1983.
- Miranda García, Soledad. *Religión y clero en la gran novela española del siglo XIX*. Madrid: Pegaso, 1982.
- . *Pluma y altar en el XIX. De Galdós al cura Sta. Cruz*. Madrid: Pegaso, 1983.
- Montero-Paulson, Daría J. *La jerarquía femenina en la obra de Galdós*. Madrid: Pliegos, 1988.
- Montesinos, José F. *Galdós I*. Madrid: Castalia, 1972.

- Núñez Muñoz, María F. *La Iglesia y la Restauración 1875-1881*. Prólogo de Vicente Palacio Atard. Santa Cruz de Tenerife: Servicio de Publicaciones de la Caja General de Ahorros de Santa Cruz de Tenerife, Confederación Española de Cajas de Ahorro, 1976.
- Paolini, Gilberto. *An Aspect of Spiritualistic Naturalism in the Novels of B. P. Galdós: Charity*. New York: Las Américas Publishing Company, 1969.
- Pattison, Walter T. *Benito Pérez Galdós and the Creative Process*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1954.
- Penuel, Arnold M. *Psychology, Religion and Ethics in Galdós' Novels: The Quest for Authenticity*. Lanham, New York and London: University Press of America, 1987.
- Percival, Anthony. *Galdós and His Critics*. Toronto: University of Toronto Press, 1985.
- Pérez Galdós, Benito. *Obras completas. Novelas I*. Ed. Federico Carlos Sainz de Robles. Madrid: Aguilar, 1973.
- . *Ensayos de crítica literaria*. Ed. Laureano Bonet. Barcelona: Península, 1990.
- Pérez Gutiérrez, Francisco. *El problema religioso en la generación de 1868: "La leyenda de Dios."* Madrid: Taurus, 1975.
- Pettit, John Albert. "Las ideas morales en las *Novelas españolas contemporáneas de Galdós*." Diss. University of Illinois, 1955.
- Revuelta González, Manuel. "Clero viejo y clero nuevo en el siglo XIX." *Estudios históricos sobre la Iglesia española contempo-*

- rána*. San Lorenzo del Escorial, Madrid: Biblioteca «La ciudad de Dios», 1979. 180-205.
- Río, Ángel del. *Estudios galdosianos*. Nueva York: Las Américas Publishing Company, 1969.
- Rodgers, Eamonn. *From Enlightenment to Realism: The Novels of Galdós 1870-1887*. Dublin: Jack Hade & Company, 1987.
- Rodríguez, Alfredo. *Aspectos de la novela de Galdós*. Estudios literarios IV. Almería: Artes Gráficas Almería, 1967.
- . *Estudios sobre la novela de Galdós*. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas, 1978.
- Romero Maura, Joaquín. *La rosa de fuego: el obrerismo barcelonés de 1899 a 1909*. Barcelona: Grijalbo, 1975.
- Ruiz Ramón, Francisco. *Tres personajes galdosianos: ensayo de aproximación a un mundo religioso y moral*. Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- Sáenz, Hilario S. "Visión galdosiana de la religiosidad de los españoles." *Hispania XX* (1937): 235-242.
- Scatori, Stephen. *La idea religiosa en la obra de Benito Pérez Galdós*. Toulouse: Édouard Privat, y París: Henri Didier, 1927.
- Shoemaker, William H. *Los artículos de Galdós en "La Nación"*. Madrid: Ínsula, 1972.
- . *The Novelistic Art of Galdós II*. Valencia: Albatros Hispanófila, 1980.
- . *God's Role and His Religion in Galdós' Novels: 1876-1888*.

Valencia: Albatros Hispanófila, 1988.

Steele, Charles W. "The Krausist Educator as Depicted by Galdós." *Kentucky Foreign Language Quarterly* V.3 (1958): 136-142.

Sosa López, Emilio. "Galdós y las tensiones espirituales de su tiempo." *Cuadernos americanos* CCXIX.4 (1978): 146-161.

Woodbridge, Hensley C. *Benito Pérez Galdós: A Selective Annotated Bibliography*. Metuchen, New Jersey: The Scarecrow Press, 1975.

Ynduráin, Francisco. "Lo 'cursi' en la obra de Galdós." *Actas del Segundo Congreso Internacional de Estudios Galdosianos* I. Las Palmas: Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, 1978. 266-282.