

Galdós y un clérigo protestante en el Sexenio revolucionario Las claves de «Rosalía», una novela inédita

PATROCINIO RIOS SANCHEZ

RESUMEN.– Este trabajo analiza la personalidad del sacerdote protestante Horacio Reynolds, protagonista de *Rosalía*. El autor sostiene que las nobles cualidades del mismo constituyen una razón poderosa para que Galdós relegue al olvido esta novela y reelabore la temática en *Gloria*, sustituyendo al protestante Horacio por el judío Daniel Morton.

PALABRAS CLAVE: **Literatura, Galdós, protestantismo, intolerancia, novela inédita.**

ABSTRACT.– This article analyses the personality of the Protestant priest, Horace Reynolds, the protagonist of *Rosalía*. The author argues that it precisely because of Horacio's noble character that Galdós decides to discard the novel, later to rewrite the story in *Gloria*, however, Horacio, a Protestant, for Daniel Morton, a Jew.

KEY WORDS: **Literature, Galdós, Protestantism, intolerance, unpublished novel.**

Los personajes de confesión protestante en obras literarias españolas son escasísimos. Si exceptuamos a los reformadores Lutero y Calvino, que han protagonizado entre

Anales de Historia Contemporánea, 9 (1993)

ambos una decena escasa de obras poéticas, dramáticas o narrativas, sólo dos o tres novelistas de fuste han dado ese papel relevante a un personaje protestante. Serían Pérez Galdós y Jesús Fernández Santos; acaso deberíamos mencionar el brevísimo *Diálogo edificante* de Clarín o las novelas cortas *El ex-voto* y *Lady Virginia* de Fernán Caballero. En el mundo ficticio de nuestra literatura habitan pocos personajes de credo reformado.

Sin duda, el de mayor entidad y desarrollo en ese universo novelesco es Horacio Reynolds, un joven clérigo anglicano nacido en Cádiz de padres ingleses y protagonista de *Rosalía*, última novela conocida de Galdós. Esta novela, incompleta aunque casi concluida fue descubierta en 1979 por un joven investigador norteamericano, Alan Smith, en el dorso de las cuartillas manuscritas de los *Episodios nacionales*. En 1983, apareció publicada por la editorial Cátedra.

Rosalía, titulada así por Smith porque a falta de la primera cuartilla no hay constancia del título original, es una novela temprana, de «hacia 1872»¹. Sólo dos o tres se habían adelantado a ésta que su autor dejó inédita y reelaboró en la primera parte de *Gloria*. La acción se sitúa en Castro Urdiales y Madrid en el sexenio democrático: en los días «del periodo más agitado de la interinidad» (fines de 1868 y principios de 1871; p. 27), cuando ya «hay libertad de cultos» (p. 228) y ha tenido lugar la batalla de Sedán (1 de septiembre de 1870; p. 171).

1. Un matrimonio imposible

El vapor *Britannicus*, de la famosa *Pacific Steam Navigation Company*, se ha estrellado contra las rocas de la costa de Castro Urdiales. Todos sus pasajeros y tripulantes son rescatados con vida, y las autoridades municipales y diplomáticas acuerdan acomodar a los naufragos entre los vecinos del pueblo santanderino. A don Juan Crisóstomo de Gibralfaro le corresponde albergar a cinco ingleses, entre ellos Horacio Reynolds, sacerdote anglicano. La fatalidad del accidente va a hacer que entre la joven Rosalía, hija de don Juan, y el clérigo protestante florezca un sentimiento amoroso y un proyecto matrimonial, finalmente frustrado por un coro de fuerzas negativas, cuya voz más tonante corresponde a la del intransigente católico-absolutista Juan Crisóstomo, de rancia genealogía emparentada con la lucha y reconquista de Málaga a los moros.

Será la honra de esta pesada herencia histórica y casi biológica la que determine al setentón padre de Rosalía a impedir el matrimonio de su hija con un sacerdote protestante. A las pretensiones de Horacio responderá el acérrimo montañés con este fanatis-

1 «Introducción» a *Rosalía*, edición de Alan SMITH, Madrid, Cátedra, 2ª ed., 1984, p. 11. Cito por ésta.

mo verbal: «Repito que prefiero verla muerta a verla casada con Ud., ¡con un protestante!, ¡con un clérigo!» (p. 218)².

La terquedad del viejo no dejará abierta más salida que la insubordinación filial o la renuncia al amor. Con ciertos ecos románticos, Horacio y Rosalía, ésta con más asombro que valor, planean huir y celebrar inmediatamente un matrimonio clandestino en la embajada inglesa³; pero el plan no se llevará a cabo. ¿Qué razones impidieron a la pareja ejecutar el plan?

Por lo que se refiere a Rosalía, el carácter sumiso de la joven y las preventivas recomendaciones que el predicador de la parroquia madrileña de San Luis hace el día en que la ella acompaña a su padre a misa, y relativas a la propaganda que las «falsas religiones» difunden al amparo de la libertad religiosa resultante de la nueva Constitución de 1869, influyeron en el desistimiento del proyecto.

En cuanto a Horacio, las lagunas existente en la novela nos impiden saber las causas por las que doblegó su voluntad plegándose a la férrea postura de don Juan. Después de la ponderada defensa ante el padre en pro de la libertad de elección de pareja y de la complementariedad y ayuda que el matrimonio supone para su sacerdocio (p. 216), la impracticabilidad de su deseo pone de relieve que estamos ante un joven enérgico, pero dentro de un límite racional, sin llegar a violentar la voluntad del padre de Rosalía y el miedo de su hija. Su resignada claudicación recuerda, en cierto modo, al Jesús que por voluntad superior acepta su entrega al sacrificio y a la muerte⁴. Su condición sacerdotal le empuja a esa salida sacrificada. Si nos retrotraemos a los momentos en que habla con Rosalía de la necesidad de faltar a la sumisión paterna para no dejar nuestro propio destino en manos de otro, el inglés se plantea la eventual pérdida de Rosalía en estos términos que anuncian la salida del conflicto hacia el fracaso final:

«Si yo fuera seglar, la pérdida de esta esperanza única me llevaría necesariamente a ser libertino: siendo lo que soy, tendré que ser un desgraciado mártir, que se avergonzará del papel que le ha encargado la sociedad, abochornado de ser clérigo y sin poder pasar a ser laico» (p. 250).

Cuando lo presumible se convierta en realidad y el proyectado matrimonio se frus-

2 La muerte antes que la deshonra por matrimonio con un protestante me recuerda el asesinato del conuense Juan DIAZ a manos de su hermano Alfonso, ocurrido en aquellos «tiempos recios» del siglo XVI, cuando el honor y la creencia se exigían mutuamente hasta estos bárbaros extremos. El caso de estos dos hermanos lo recoge Américo Castro en *De la edad conflictiva. Crisis de la cultura española en el siglo XVII*, Madrid, Taurus, 3ª ed. muy ampliada y corregida, 1977, pp.89-95.

3 En el episodio *Cádiz*, un joven militar inglés, también protestante, Lord GRAY, intenta llevar a cabo una acción semejante con una joven española llamada Inés (cap. III).

4 No es éste el único detalle que permite asociarlo con algunos episodios de Cristo. Es «tentado» tres veces cuando se encuentra a solas con Rosalía camino de Madrid (cap. XVI). En los tres casos Horacio evita la caída en la «espantable sima moral» (p. 133).

tre, Horacio elegirá el paso al catolicismo; paso, digo, pues no es posible hablar de conversión en este cambio.

2. Un sacerdote protestante

Intransigencia e irracionalidad son las notas dominantes del carácter de don Juan Crisóstomo de Gibalfaro, incapaz de aceptar que su hija matrimonia con un clérigo protestante, aun reconociendo en él a un hombre bondadoso, formal y rico. «Ud. es bueno, Ud. es formal, Ud. es rico –le reconocerá al propio Horacio–; pero Ud. es protestante y es clérigo» (p. 219).

¿Cuáles son las cualidades que adornan la personalidad de este clérigo galdosiano, admitidas hasta por este berroqueño católico de Castro Urdiales? Antes de examinarlas conviene fijarse en algunos detalles biográficos que, aparte redondear el retrato de Horacio Reynolds, pueden dotar a la novela de un significado metafórico sobre el devenir histórico del protestantismo en España.

1.1. *Coordenadas históricas de su nacimiento*

Los primeros datos que nos suministra el narrador acerca de Horacio Reynolds constituyen una ficha o tarjeta de identidad a la que se añaden algunas de las virtudes que luego vamos a ver desarrolladas. He aquí el apunte primero: «Horacio Reynolds, de treinta años, nacido en Cádiz de padres ingleses y consagrado a la iglesia; joven afable y discreto, conocedor del mundo y de altísima y sólida instrucción. Había vivido muchos años en Gibraltar y en Cádiz» (p.55).

Vamos a fijarnos en las indicaciones referentes a su ascendencia, lugar de nacimiento y residencia durante «muchos años». La trayectoria histórica del protestantismo español contemporáneo aparece estrechamente relacionado con Gran Bretaña y comienza su andadura con el periodo de las regencias, después de la muerte de Fernando VII. Es durante este periodo de diez años cuando el régimen constitucional se va afianzando para sustituir poco a poco al antiguo.

La influencia diplomática que entonces ejercía Inglaterra sobre España facilitará la penetración en nuestro país de un protestantismo de corte británico. Será pasada ya la primera mitad de la década de los treinta cuando el presbítero y misionero metodista inglés William Harris Rule (1812-1890) se asiente en el sur de España, y cuando su compatriota el colporteur George Borrow (1803-1881) comience a recorrer los diversos caminos y senderos de la geografía peninsular.

Pero esta influencia británica no sólo se opera en el campo religioso o diplomático; razones de carácter económico, comercial y geográfico facilitan la llegada y el asentamiento de súbditos ingleses en España. En cuanto a las primeras, destacaremos las rela-

ciones comerciales existentes principalmente en torno a la industria siderúrgica en el norte y vitivinícola en el sur. Recuérdense los apellidos de origen británico y tan conocidos en España como Terry, Garvey, Byass, Osborne, dedicados a la elaboración y comercialización de productos de la vid.

El espíritu revisionista de la Constitución de 1837 respecto de la de 1812 tiene un interés particular para el arranque o fase preliminar de lo que no con mucho rigor algunos llaman «Segunda Reforma» al aludir al protestantismo español contemporáneo. Ciertamente, en la Constitución de 1837 no se hace una declaración explícita de tolerancia que suponga el reconocimiento de una pluralidad religiosa; pero desaparece el rigor con que en la de 1812 se prohibía el ejercicio de otro culto distinto al católico, y se apunta ya, con palabras de Sánchez Agesta, «a un principio de tolerancia»⁵.

En estas coordenadas cronológicas y en este ambiente de tímida tolerancia, más política y retórica que sociológica y real, Galdós hace nacer en Cádiz al protagonista de la novela. Sobre las causas por las que vivió muchos años en esa capital y en Gibraltar, no podemos hacer más que conjeturas.

Puede parecer a primera vista insignificante que tratemos, como lo haremos, de buscar una filiación real a Horacio; es cierto que no afectará en absoluto a los aspectos técnico y artístico de la novela, pero creo que sí puede contribuir a fijar la intención última de Galdós cuando escribió la obra o al menos a señalar el grado de significación simbólica que para la suerte del protestantismo español ha adquirido *Rosalía*. Por eso voy a intentar establecer una posible ascendencia de Horacio Reynolds.

Como nos movemos en un campo ficticio, como es la novela, aun dando por supuesto que el personaje se sustentara en apoyaturas reales, éstas estarían siempre sometidas a las manipulaciones artísticas y siempre subjetivas del creador. Así, pues, cualquier razonamiento, por riguroso que sea, máxime si además faltan cuartillas sobre el particular, como ocurre cuando Horacio habla de la suerte corrida por su familia (p. 59), no ha de llegar a conclusiones *históricas* fidedignas, cosa que tampoco pretendo.

Naturalmente es posible que los padres de Horacio sean cualesquiera de los súbditos ingleses que vivían en Cádiz, pero yo albergo la sospecha de que nace de una familia misionera. Si tuviéramos que elegir entre las posibilidades que nos brinda la historia de la inmigración británica en ese punto del sur peninsular, la que tiene menos visos de ser probable sería la que relacionase su filiación con una familia viticultora. El talante comercial de un industrial no parece propicio para obligar a su hijo a la consagración eclesíástica en contra de su voluntad, como ocurre con Horacio (pp. 247- 248). Sí cabe

5 Luis SÁNCHEZ AGESTA, *Historia del constitucionalismo español*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1978, p. 274. Sobre las implicaciones británicas en la reactivación del movimiento evangélico español en el segundo tercio del siglo XIX, véase Juan BTA VILAR, *Intolerancia y Libertad en la España contemporánea. Los orígenes del Protestantismo español actual (1812-1869)*. Prólogo de Raymond Carr. Madrid. Istmo. 1994.

achacar, con más verosimilitud, esa imposición sacerdotal al acendrado celo apostólico, o, como dice Manuel Cuenca Toribio, al «indesamiable proselitismo»⁶, que desplegaron en torno a su fecha de nacimiento algunos misioneros ingleses como los Rule o Borrow antes mencionados. Entre protestantes de esta clase sí podría estar la causa más probable que habría empujado a Horacio hacia la clerecía y a aceptar con más o menos relucencia las órdenes sagradas.

Si aceptamos esta hipótesis, pienso en seguida que Rule es quien se mueve en el escenario donde nació y vivió Horacio, y en las fechas en que eso ocurrió. En el libro en que Rule cuenta su peripecia misionera hay datos que tienen su valor. De él dice Menéndez y Pelayo que «Rule era un fanático de igual o mejor buena fe que el historiador de los gitanos [Borrow], y su libro [sus *Memorias*] merece entero crédito en las cosas que le son personales»⁷.

Sobre la tarea misionera de Rule, primero en Gibraltar y luego en Cádiz, él mismo anota en sus *Memorias* lo siguiente: «I landed at Gibraltar in February, 1832, being appointed by the Committee of Wesleyan-Methodist Missionary Society to take charge of the situation»⁸.

Durante 1836 y con el fin de establecer una misión en tierra española, recorre algunas ciudades del sur, como Cádiz, Málaga y Granada, para examinar los lugares más adecuados a tal fin. Se detiene algunos días en Cádiz para investigar y analizar el número y las circunstancias de los súbditos británicos y de los protestantes extranjeros allí existentes. En total, el número de protestantes según el registro consular «no era inferior a 3.600». La mayoría era marineros ingleses (2.400) y americanos (902), a los que se sumarían otros protestantes extranjeros, varios súbditos ingleses y algunos gibraltareños nativos⁹.

Los informes obtenidos durante sus viajes por las ciudades mencionadas son enviados a Londres, desde donde obtiene permiso para abrir una misión en Cádiz. Y así surge en 1837 la primera misión establecida en España, o el «primer establecimiento protestante», según palabras de Menéndez y Pelayo en sus *Heterodoxos*¹⁰.

Era también misión-escuela, y sufrió constantes aperturas y cierres durante los aproximadamente dos años de existencia. Como consecuencia de estas tensiones, Rule se vio obligado a trasladarse definitivamente con su familia de Cádiz a Gibraltar. En la prensa del mes de abril de 1839 hay ecos de las tensiones producidas por esta cuestión.

6 José Manuel CUENCA TORIBIO, *La Iglesia española ante la evolución liberal*, Madrid, Rialp, 1971, p. 155.

7 *Historia de los heterodoxos españoles*, II, Madrid, BAC, 2ª ed. 1967, p. 89.

8 William HARRIS RULE, *Memoir of a Mission to Gibraltar and Spain*, London, published by John Mason, 1844, p. 94.

9 *Idem*, pp. 191-192.

10 *op. cit.* II, p. 893.

La exposición de estos hechos tan someramente presentados no determinan de forma concluyente (tampoco es necesario) la procedencia real del joven anglicano. Incluso un dato tomado de la novela podría presentarse como contrario a nuestra hipótesis: en la página 59 Horacio refiere a Rosalía la suerte de su padre en estos términos: «Mi padre no tenía cincuenta años cuando pereció en una travesía de La Coruña a Southampton». Efectivamente, este detalle no encaja con la realidad de los hechos supuestos, pues, como anoté arriba, Rule nació en 1812 y murió en 1890¹¹. Sin embargo no hay que olvidar que Galdós no está escribiendo historia, sino novelando. Pero al leer su novela es difícil sustraerse a la idea de que entre historia real e historia ficticia, dados ciertos detalles coincidentes entre uno y otro plano, no hay más que pura casualidad, que no existe implicación mutua.

Lo cierto es que el protestante Horacio, hijo de un misionero o de cualquier otro súbdito inglés, nace en Cádiz por los mismos años en que se observa cierta tolerancia constitucional y surge, también en Cádiz, «el primer establecimiento protestante» español. Y estos hechos, así como el que se refiere a su estancia en Gibraltar, confieren a la novela unas connotaciones muy particulares, al menos para el lector de hoy.

En cuanto a Gibraltar, la actitud hostil de las fuerzas vivas gaditanas convertirá hasta 1868 este enclave británico en refugio de disidentes católicos y atracadero de misioneros ingleses. Gibraltar fue «semillero de iglesias», según José Flores¹², hasta que el pronunciamiento de Prim y Topete permite al ex-clérigo católico y ahora protestante Juan Bautista Cabrera, a los misioneros y a otros protestantes como José Alhama abandonar su repliegue gibraltareño. Tras entrevistarse el primero con el general, éste le dijo: «De hoy en adelante podéis ir con la Biblia en la mano y predicarla por toda España»¹³.

No creo que sea sólo mera casualidad que Galdós haga nacer, y vivir durante años, al protestante Horacio en una fecha y en unos lugares tan significativos e importantes para la historia del protestantismo contemporáneo español. Desde 1837, Cádiz y Gibraltar van a constituirse en el prólogo de esa historia que empezará a desarrollarse abiertamente con la libertad concedida en la Constitución de 1869, época de la acción de *Rosalía*. La trama de la narración, con la cerrada oposición de don Juan al matrimonio de Rosalía con un protestante, así como la renuncia confesional de éste, muestran algo más que un desencuentro amoroso por la intolerancia de un padre fanático. *Rosalía* connota el rechazo frontal, a pesar de un dignísimo representante, que el credo

11 Gabino FERNANDEZ CAMPOS, *Pasado, presente y futuro de los protestantes andaluces*, Sevilla, edición del autor, copistería Kronos, 1984, p. 46.

12 *Historia de la Biblia en España*, Tarrasa, Clie, 1978, p. 180.

13 Ramón TAIBO y José BUSQUETS, *Cien años de testimonio. Notas para la historia de la Iglesia Española Reformada Episcopal*, ed. de la propia Iglesia, Madrid, Imp. Izaguirre, 1981, p. 8.

protestante recibe en nuestro país en ese segundo intento de penetración que, iniciándose en los años treinta, encuentra su mejor oportunidad cuando la Constitución de 1869 abre las puertas de la libertad religiosa.

2.2. La caridad

He hablado de una hipotética filiación de Horacio. Puede sorprender que, admitida esa hipótesis, que le hace hijo de un misionero, compartiese ese origen con la riqueza que luego demuestra tener. Pero creo que no es tanto la fidelidad absoluta y formal a los hechos lo que importa, sino el valor connotativo que la novela tiene para la suerte del protestantismo en la España cerrada y ultracatólica de don Juan Crisóstomo.

Para tensar más la cuerda de la intransigencia de don Juan Crisóstomo en esa España sacristanesca, Galdós nos presenta enfrentados a un hombre avaro y a un rico que ofrece su riqueza. Teniendo ésta en cuenta, «que no bajaba de cuatro mil libras» (p. 227), Horacio pertenecería a una clase social pudiente¹⁴.

Pero esa condición económica no es revelada hasta que el señor de Gibralfaro, considerándole erróneamente desprovisto de toda propiedad, esgrime el factor de la riqueza como una lenición de su negativa a la concesión de la mano de Rosalía (p. 208).

Esta discreta manera de ser rico que vemos en Horacio se va a hacer más notable a medida que vayamos conociendo que el joven sacerdote es el recomponedor de la maltrucha hacienda de don Juan. De este modo, la riqueza de Horacio aparece vinculada estrechamente a la virtud cristiana de la caridad.

Por su parte, el carlista de Castro Urdiales, tan ostensiblemente apegado a las formas externas de la religión (amigo de un cura de misa y olla como don Juan de la Puerta, suscripción a *El Año Cristiano*, enfática declaración de su eterno catolicismo romano, etc.) es la más contraria imagen de esa virtud.

Sobre este asunto particular sabemos que la caridad es uno de los aspectos que interesaron a Galdós, hasta tal punto que constituye una constante a lo largo de su creación. En *Rosalía* no es un tema central, pero tiene su importancia. En la segunda parte de la novela aparece sumergida y con dos elementos que la caracterizan en Galdós: la benevolencia y la beneficencia, es decir, la ayuda hecha siempre con buenas intenciones a pesar de que el prójimo sea enemigo¹⁵.

14 La riqueza no sería obstáculo para emparentarlo con un misionero; además creo que es un recurso literario. Las cuatro mil libras equivaldrían, al cambio, a más de cien mil pesetas entonces. En *Realidad* (1892), la unidad inglesa equivale a 26,5 ptas. La acción de *Realidad*, en la época contemporánea. (Acto III, escena VII.)

15 Véase Gilberto PAOLINI, «The benefactor in the novel of GALDÓS», *Revista de Estudios Hispánicos*, 2, Alabama, noviembre, 1968, p. 242.

Para la necesidad creada en los Gibralfaro, y especialmente teniendo en cuenta el desvalimiento de Rosalía como mujer en el siglo XIX, el gesto caritativo de Horacio tiene la doble vertiente señalada. No cabe la interpretación de su ayuda como un recurso interesado y egoísta del rico sacerdote, pues ya el narrador nos ha dado noticias de su conversión en el mismo momento en que aparecen los primeros signos de restauración económica. Las conjeturas y suspicacias acerca de las razones que mueven al benefactor inglés a la caridad sólo caben en los espíritus hipócritas o de baja condición, como el agiotista Carratrapa y doña Romualda, cuñada de don Juan (cap. LIV).

El gesto benevolente de reconstruir la fortuna del que más tenazmente se ha opuesto a la realización de su deseo va acompañado además de un tercer elemento, tan evangélico como los otros dos integrantes de esta virtud cristiana, la discreción; se conforma así a la recomendación de Cristo (*Mt.*, 6: 2-6)

Hasta tal punto cumple la recomendación evangélica que el beneficiario inmediato de su generosidad nunca se va a pecar, por expreso deseo de Horacio, de «los medios humanos de que se valió el cielo para devolverle su dinero» (p. 324).

2.3. Formación y cultura

Otra de las virtudes que ennoblecen el carácter de este sacerdote protestante es su amplia cultura. Desde el primer momento en que nos lo presenta el narrador, queda subrayado el amplio horizonte cultural y geográfico de Horacio Reynolds.

Par a tratar de precisar un poco la formación de este joven recordemos el texto citado cuando establecimos su posible filiación. En aquel retrato apresurado se nos decía que entre otras cualidades como la afabilidad y la discreción, era «conocedor del mundo y de altísima y sólida instrucción», y que «había vivido muchos años en Gibraltar y en Cádiz» (p. 55).

Teniendo en cuenta esta observación relativa a los «muchos años» pasados en esos dos puntos, hemos de pensar que gran parte de su formación la adquiriría en ellos, bien en la colonia británica, bien en la ciudad de nacimiento.

Pero en lo relativo a sus estudios teológicos, no parece probable que los cursase aquí, dadas las circunstancias de cada uno de esos lugares y teniendo en cuenta que ejerce actualmente su ministerio sacerdotal en Cambridge.

Si nos asomamos un poco al panorama académico religioso de Inglaterra en torno a las fechas en que Horacio debió de cursar sus estudios eclesiásticos o ya, sin suposiciones, cuando ejerce como sacerdote, vemos que es precisamente Cambridge, la ciudad a cuyo clero pertenece, el foco teológico más prestigioso.

En 1860, el escenario académico teológico se ha trasladado desde Oxford, donde surgió el famoso *Movimiento* (intermedio entre el rigorismo anglicano y la inflexibilidad católica) encabezado por el converso John Henry Newman, a Cambridge. Tres pro-

fesores adscritos a esta universidad inglesa ejercían una profunda influencia en todos los aspectos de la religión británica hasta fin de siglo. Se trata de Joseph Barber Lighfoot, Brooke Foss Westcott y Fenton John Anthony Hort. Los tres consiguen equilibrar la línea teológica que basculaba entre el oscurantismo y el racionalismo. Y a todos ellos les une el interés por la investigación y el criticismo textual en aras de la verdad y su triunfo; y de tal manera que prestigiaron a la universidad donde ejercieron el magisterio.

Esta superficial referencia a los focos culturales y religiosos de Oxford y Cambridge nos permiten comprobar que Galdós presenta a este protestante con una formación acorde con la relevancia intelectual que tuvo la ciudad en que ejercía su pastorado.

Esta cultura y el conocimiento del mundo propios de Horacio contrastan con las notas características de la clerecía católica. Cifámonos a los curas que Galdós incluye en esta novela. El primero que nos aparece es don Juan de la Puerta. Ideológicamente, su credo integrista, como el de su tutelado y tocayo, «era carlista» (p. 27); y nos dice el narrador que como don Juan Crisóstomo «tenía iguales o parecidas calidades en la opinión» y en la tacañería (p. 27).

En cuanto a su cultura, se precisa con detalle la duración del periodo formativo por su propia boca. Le dice a su amigo que fue a estudiar «a Carriedo y después a Burgos», y que su periodo formativo, en el que aprendió «tantas cosas», duró «tres años, nueve meses y cinco días» (p. 35).

El bagaje adquirido le parece muy satisfactorio. Pero cuando veamos a Horacio y a este cura en una tertulia de sobremesa, esas «tantas cosas» que aprendió son pura ironía de Galdós. La conversación se inicia con una pregunta del hidalgo don Juan al cura de la villa acerca de las dimensiones del Sol respecto de la Tierra. Al cálculo irrisorio expuesto por el cura católico de manera tan desatinada, sucede el discurso científico y fundamentado del ministro protestante, en el que muestra sus profundos y actualizados conocimientos teológicos, científicos y cosmológicos, con el consiguiente asombro de todos los contertulios.

La brillante exposición, los exquisitos modales y la capacidad discursiva le harán exclamar a don Juan Crisóstomo: «El jovencito se podría ir por ahí con un púlpito en cada dedo» (p. 68).

Esta elocuencia reconocida de forma tan expresiva y popular contrasta con la incapacidad expresiva del clérigo católico, a quien «se le atarugaban las palabras» (p. 31) cuando exponía su pensamiento o defendía una opinión.

Si de los horizontes culturales pasamos a los geográficos, la comparación bascula bruscamente del lado de Horacio. En la novela se hacen dos menciones a los viajes del cura de Castro: uno fue, como vimos, para cursar estudios; el otro lo realizó desde Santander a Torrelavega (p. 92). Frente a estos limitados desplazamientos, los

«muchos» viajes (p. 249) y esa atribución de «conocedor del mundo» que apuntamos, hace que comparemos un cosmopolitismo con una municipalidad semirural.

Y en estos detalles Galdós estaba presentando una realidad comprobable y verificable. El ya varias veces citado Cuenca Toribio, al estudiar las limitaciones del catolicismo en la época de las regencias, señala que uno de los grandes muros que impidieron la apertura de canales a las corrientes pluralistas del momento en Europa fue su aislacionismo. Este profesor lo afirma en estos términos:

«Ninguno de los miembros del episcopado isabelino traspasó las fronteras de su patria, salvo las visitas *ad limina*, efectuadas sobre todo –tal fue el caso de Costa y Borrás– con motivo de las grandes solemnidades romanas de la década 1860-1870»¹⁶.

Si esto ocurría con las grandes dignidades eclesiásticas, ¿qué se podía esperar de los curas de misa y olla como don Juan?

En punto a la consideración que le merecía el protestantismo, una de las escasas notas la encontramos cuando don Juan de la Puerta, sabiendo que a la mesa de Gibralfaro se sentaban los ingleses, rehúye su presencia por prejuicios antiprotestantes, pues «en su calidad de sacerdote católico, no había creído conveniente sentarse a la mesa» (p. 60).

La acción de este personaje es muy breve; tan solo le vemos moverse durante el tiempo en que la anécdota transcurre en Castro Urdiales. Cuando ésta se traslada a Madrid, su nombre será recordado por alguna mención en labios de don Juan Crisóstomo. Y con la exclamación lastimera con que pretende contrarrestar las excelencias de Horacio finalizan sus opiniones acerca del protestantismo. En una conversación en torno al viaje que don Juan va a emprender a Madrid, comenta el cura católico a su parroquiano:

«–Si va con Vds. el Sr. D. Horacio, no necesitará mejor guía, porque como él ha corrido tanto...– contestó el cura. –Iré con nosotros: si no ¿qué va a ser de mí? Y a propósito, ¿sabe que el tal D. Horacio es un hombre excelente?– Así parece. ¡Qué lástima que sea protestante» (p. 91)¹⁷.

No quisiera omitir otro detalle, pues sirve para completar el talante y la cultura de este cura lugareño. Me refiero a la aclaración que pide a don Cayetano Guayaquil, un indiano recién venido de Méjico, sobre la pluralidad de cultos existentes en Norteamérica:

«–Sáqueme Vd. de dudas, Sr. D. Cayetano –dijo el cura–. ¿Es verdad que en Nueva York hay una calle con cuarenta iglesias de distintas religiones?– Y también ochenta.

16 José Manuel CUENCA TORIBIO, *La Iglesia española ante la Revolución liberal*, Madrid, Rialp, 1971, p. 194.

17 Parecidas exclamaciones encontramos en *Gloria*, cuando se sospecha que Daniel Morton puede ser protestante (primera parte, cap. XX. En la edición de Editorial Hernado, 20ª ed. 1983, pp. 108-109).

Es mucha gente aquélla. Allí cada uno hace lo que le da da gana y nadie se mete con uno. Puede Vd. tener la religión que más le guste» (p. 25).

Su mentalidad cerrada es exponente de la monolítica actitud del clero y del pueblo en general, acostumbrados a no ver más manifestación religiosa que la oficialmente establecida.

Por otra parte, esa confirmación requerida al indiano es reveladora de que en la España del agitado sexenio democrático preocupaba la libertad de cultos.

El segundo eclesiástico católico de la novela comparte con don Juan la misma mentalidad y el mismo temple, a pesar de ser un cura urbano. Me refiero al que ocupa el púlpito el día en que Rosalía y su padre acuden a misa a la iglesia de San Luis, en Madrid. Se trata de un sacerdote anciano del que se nos dan unos breves rasgos físicos («dulce semblante y venerable aspecto», p. 268) y unas notas relativas a su oratoria. Después de la salutación, centra su sermón en la preocupación que produce «en estos calamitosos tiempos» la penetración de religiones distintas a la católica.

En este punto Galdós recoge la alarma del clero católico respecto de la religión protestante. La falta de una cuartilla en la novela nos impide analizar con más base el contenido de su exposición. No obstante, podemos indicar que hay dos referencias de interés en sus palabras. Una de ellas es la relativa a la propagación de «la herejía» por medio de libros y folletos; y la otra, al aviso y prevención a todos los católicos para que eviten el contacto con esa herejía, de condenables consecuencias. Son dos aspectos de un mismo asunto: la intolerancia religiosa. Dice este sacerdote:

«La impiedad cunde disfrazada con melosas palabras: no hagáis caso de las voces astutas del demonio, que en viles periódicos y en libros malditos desfiguran el Evangelio para llevar prosélitos a la herejía. Fuera de nuestra sacratísima fe católica no hay salvación posible. [...] Sí: la herejía os tentará con tan seductor lenguaje, ¡ay de vosotros, ay de vuestras almas si le prestáis oído! Estad en guardia y no os contaminéis con los que viven en el error, no tengáis el más ligero contacto, si no queréis condenaros eternamente con ellos» (p. 269).

Respecto de los libros, folletos y material impreso con que los protestantes difundían su doctrina, Menéndez y Pelayo recoge en la *Historia de los heterodoxos* una amplia relación de títulos¹⁸. Destacó en la campaña el americano William Knapp. Llegó a Madrid a fines del verano de 1869, «en un tiempo de enorme interés para el protestantismo», según palabras del también misionero J. David Hughey, quien suministra este dato:

«En abril de 1870, Knapp escribió que durante una campaña de siete meses, en Madrid, llevada a cabo con «inadecuada ayuda española», fueron registrados en sus

18 *Heterodoxos*, II, cit. p. 1004, n. 22.

libros 1.325 convertidos»¹⁹. El mismo Hughey apunta (p. 27) que la concurrencia a las capillas protestantes de Madrid era nutrida y de todas las edades, por lo que hubo necesidad de ampliar los locales para el culto y las escuelas. Las iglesias de Lavapiés y Plaza de la Cebada tenían capacidad para más de 400 personas.

Fuera de Madrid, el despliegue parece que fue también importante. En una provincia como Navarra, tan poco predispuesta a la religión reformada y tan alejada de los núcleos de poder político, que fueron con los culturales los más codiciados por los evangélicos, hubo señales de la preocupación por la propaganda de las diferentes denominaciones protestantes. A este respecto hablan los datos que aporta Cuenca Toribio. Durante las fiestas de San Fermín de 1869, fue descubierto un alijo de libros y folletos destinados a la difusión protestante, lo cual provocó la alarma y la subsiguiente arremetida del iruñés obispo de esa diócesis, Uriz y Labayru, contra los seguidores del protestantismo. La lista la componían doce títulos diferentes que elevaban el número total de ejemplares a 3.250²⁰.

Efectivamente, la cuestión protestante era preocupante; y no sólo en España, sino también en Roma, pues en 1875, el cardenal Antonelli, Secretario de Estado del Papa, pidió al nuncio de España un informe sobre el protestantismo en nuestro país²¹.

Digamos para terminar que prevenciones del tipo de las hechas por el párroco de San Luis encaminadas a evitar el trato con la herejía fueron frecuentes en el siglo XVI y también constatables en los escritos de los jerarcas decimonónicos. El obispo barcelonés José Domingo Costa y Borrás, al impugnar la religión protestante esgrime este argumento contra la libertad de cultos que es propio de cualquier campazas:

«Si Dios mandara la tolerancia de cultos, autorizaría o daría ocasión a la ruina de aquellos desgraciados que los profesaran, porque fuera de la Religión Católica, Apostólica Romana no hay salvación»²². El exclusivismo que defiende este texto real era un tópico que también encontramos en Jaime Balmes²³ y en libros o escritos de adoctrinamiento. Y Galdós lo pone en boca del predicador.

En lo referente al modelo de sacerdote, ni el cura rural ni el urbano constituyen un apartado particular dentro de la tipología clerical de Galdós. El cura de Castro entraría dentro de los caracterizados por la vulgaridad, con sus notas de incultura y tacañería,

20 *Sociedad y clero en la España del XIX*, Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1980, p. 174.

21 Véase Vicente CARCEL ORTI, «Acatólicos españoles en los albores de la Restauración», *Anales de Historia Contemporánea*, 3, Universidad de Murcia, 1984, pp. 101-121.

22 Citado por Cuenca TORIBIO, *La Iglesia española.*, citada, p. 166, n. 11. Las últimas palabras son coincidentes casi literalmente con las que pronuncia el cura de la parroquia de San Luis, adonde acuden don Juan y su hija.

23 *El criterio*, Madrid, J. PÉREZ DEL HOYO (Biblioteca del Estudiante), 1972, p. 164: «Los católicos sostienen que fuera de la Iglesia no hay salvación».

sin el menor asomo de inquietud espiritual. Y el cura urbano pertenecería a la galería de los fanáticos e intolerantes²⁴.

Hay, finalmente, otro representante de la Iglesia católica de signo diferente a los dos vistos arriba. Destaca por su virtud, sabiduría y tolerancia. Me refiero al obispo con quien se entrevista Horacio cuando se ha decidido a entrar en el seno del catolicismo. Entre el sacerdote aún reformado y el prelado se establece una «entrañable amistad». La «virtud» y «sabiduría» (p. 330) del obispo y «el corazón y la inteligencia» (p. 331) de Horacio favorecen esta mutua comprensión. Indudablemente el deseo de pasar al credo católico predisponía favorablemente este encuentro convergente, pero el novelista parece sugerirnos además que la confraternización de confesiones es posible si el hombre pone en juego su cultura, es decir, el equilibrio entre las dos potencias humanas: el corazón y la cabeza.

2.4. *Ecumenismo*

Contrario a toda la cerrazón de los dos curas es el espíritu ecuménico que vemos en Horacio. Pero un coro de fuerzas parece oponerse al inglés y a su proyecto. Excepcionalmente el joven Mariano, hermano de Rosalía, permanece indiferente a la religión protestante. Tal vez su carácter irreflexivo, su inmadurez o la vida «dísoluta» que lleva en Madrid le apartan de cualquier tipo de preocupación o prejuicio religiosos.

Por su parte, Romualda es la más cambiante. Su volubilidad está en función de la cuantía que pueda corresponderle de la riqueza del pretendiente de su sobrina. Así, mientras siga desconociendo la riqueza de Horacio, pensará que «esos ingleses son gente muy desmoralizada» y «que casi no tienen religión» (Lo mismo dirá don Juan en p. 60), sin olvidarnos de la atribución de muchas «atrocidades» (p. 189). Todos, tópicos sobre el protestantismo que testimonian otros novelistas, como, por ejemplo, Pardo

24 Para el estudio de los curas galdosianos, véase Ignacio ELIZALDE AMENDARIZ: «Los curas en las novelas de Galdós», en *Actas del Primer Congreso Internacional de Estudios Galdosianos*, Madrid, Editora Nacional, 1977, pp. 269-290; y especialmente el capítulo II del libro de Francisco RUIZ RAMON, *Tres personajes galdosianos. Ensayo de aproximación a un mundo religioso y moral*, Madrid, Revista de Occidente, 1964. Sobre la transpolación de cura o rabino y de catolicismo a judaísmo en Pérez Galdós, véase: Juan BTA VILAR, «Galdós y los judíos de Aita Tettauén», *Africa*, nº 358 (1971) [reproducido en *Maguen*, 36 (Caracas, 1973)]. Sobre igual temática véase, a su vez: VILAR, «Filosemitismo y antisemitismo en la obra de Pedro Antonio DE ALARCÓN y otros testigos de la 'Guerra de Africa'», *Hesperis-Tamuda*, XVI (Rabat, 1976-1977), pp. 137-148; VILAR, «La religiosidad de los sefardíes de Marruecos, según los cronistas españoles de la Guerra de Africa», *Homenaje a David Gonzalo Maeso* (Universidad de Granada, 1980), pp. 411-422; VILAR, «Ouverture a l'Occident de la communauté juive de Tétouan (1860-1865)», en S. Leibovici (dir.), *Les Judéo-Espagnols de Maroc*. París. V.I.S.F. 1982, pp. 85-128; VILAR, *Tetuán en el resurgimiento judío contemporáneo (1850-1870). Aproximación a la Historia del Judaísmo Norteafricano*. Caracas. Biblioteca Popular Sefardí. 1985, 327 pp. + 54 gráfs. y láms.

Bazán (*La Tribuna* cap. XXIV), y que manifiestan un estado de opinión pública históricamente deformada acerca del protestantismo.

Pero cuando Romualda conoce que entre las rentas muebles e inmuebles la fortuna de Horacio supera las cuatro mil libras, el inconveniente confesional desaparecerá. Y justificará su aceptación basándose falsamente en la realidad político-constitucional del momento:

«¿Tú sabes lo rico que es ese hombre? Yo creo que lo de la religión se podrá arreglar, pues bastantes católicas hemos visto casadas con protestantes, y al revés. Pues es cosa: ¿no dicen que ahora hay libertad de cultos? (p. 228)²⁵

Pese a esta postura externamente mudable, hay que decir que su íntimo sentir es de prejuicio y reserva, como nos lo deja ver el narrador al presentarnos la escena de los últimos momentos de don Juan Crisóstomo, rodeado de sus dos hijos, de Horacio y Romualda (p. 363).

Dentro de la esfera religiosa de su mismo credo, encuentra Horacio también oposición: su hermana le reprocha el proyecto matrimonial con la católica Rosalía (p. 306).

En medio de este fuego cruzado entre católicos y protestantes (aunque Horacio no es esclavo de su familia como Rosalía), el sacerdote inglés ha defendido su aspiración y su plan, porque su talante ecuménico le permite reconocer que en lo fundamental, católicos y protestantes o anglicanos no tienen diferencias.

Desde el principio vemos en él ese espíritu coterporizador y de ensamblaje de ambos credos. Y conviene decir que no es sólo fruto del lazo sentimental creado por la circunstancia y el encuentro con Rosalía, como podría pensarse. Agradeciendo a la joven el trato que su familia le dispensa, reconoce en ella valores como la caridad y la tolerancia (todavía no se ha planteado el deshonor por el matrimonio) y expresa este juicio tan sereno y tan significativo para la historia del ecumenismo:

«-Uds. son buenos y verdaderos católicos –continuó éste– porque son tolerantes y caritativos. Y créalo Ud., Rosalía, en lo fundamental no hay diferencia entre mi religión y la de Ud. Una y otra, cada cual empleando ritos distintos para el culto, señalan igualmente al hombre el camino del bien. En las dos pueden los hombres ser buenos y malos» (p. 86).

25 No es posible precisar en qué medida las palabras relativas a los matrimonios mixtos se ajustan a la realidad, pues no existen estudios ni estadísticas al respecto debido a la precaución de los contrayentes, que realizaban el matrimonio de forma clandestina porque el contrayente católico estaba obligado a celebrar el matrimonio de forma canónica. De hecho, Romualda identifica el matrimonio protestante con el civil (p. 309). Véase también VILAR, «Galdós y los judíos...», op. cit.

Joaquín CASALDUERO, hablando de GALDÓS y los matrimonios mixtos, afirma que este autor «nunca ha estudiado los matrimonios mixtos, problema en su época prácticamente inexistente en España»; lo cual está en contradicción con las palabras de Romualda, mujer poco fiable, desde luego. (Joaquín CASALDUERO, *Estudios de literatura española*, Madrid, Gredos, 1973, p. 254.)

Más adelante, cuando defienda ante don Juan el proyecto matrimonial y trate de hacerle comprender la incoherencia de su postura, que admite sus buenas cualidades y su formalidad pero no su religión, será más explícito aun en esta defensa de la identidad esencial entre las dos denominaciones cristianas:

«Yo soy protestante y Uds. católicos, ninguna diferencia esencial nos separa: unos y otros tenemos por fundamento de nuestra creencia la doctrina y la moral de Jesús, y sólo dando a ciertas prácticas y fórmulas exteriores una extensión y un sentido que no tienen, podemos ser enemigos. Nada más contrario al pensamiento y al grande amor de Jesucristo que esta repulsión de las gentes, inclinadas aún a motejarse unos a otros, ahogando los sentimientos que en el pecho nacen, inclinándolas a amarse para formar la gran familia de todos los hombres» (p. 210).

En estas palabras está hablando más el predicador que el enamorado, y su mensaje supera la mera anécdota sentimental o novelesca para convertirse en defensa y alegato (con ecos del evangelio de Juan, 13: 35) del amor por encima de denominaciones y valladares.

Con este destacable sentido ecuménico, bajo el que sentimos latir a Galdós, el novelista quiere denunciar el cortical cristianismo de casta, oficializado y huero que encarna don Juan.

Este talante liberal, integrador, que dispone a Horacio a injertar mediante matrimonio el catolicismo en el protestantismo y viceversa para no malograr un amor por encima de credos, unido a la mesura, al espíritu caritativo, a la cultura y amplia formación, a su continencia o moralidad sexual, «altamente desarrollada» (p. 128), reduplican el valor de su personalidad como sacerdote y como protestante. Pero su vocación merece otro apartado.

2.5. Vocación y matrimonio

La profesión de Horacio y la razón de su viaje a España son dos puntos que intrigan desde el principio a la joven Rosalía. Horacio se muestra cauteloso en la revelación de su condición de clérigo, debido a las experiencias de viajes anteriores²⁶. Sin embargo, su prudencia no es para esconder su sacerdocio ni por intereses egoístas.

En cuanto a su vocación, Francisco Ruiz Ramón ha hecho notar en el estudio de los curas galdosianos entre 1870, en que publica *La Fontana de Oro*, y 1890-1891, fecha de la aparición de *Angel Guerra*, que «casi ningún sacerdote llega la sacerdocio movido de una auténtica vocación religiosa»²⁷.

26 Lo mismo hará el judío Morton en *Gloria*, I, cap. XXXVII.

27 *Op. cit.*, p. 133.

Horacio no constituye una excepción a esa generalidad. Recibió las órdenes sagradas, como sabemos, por presiones familiares y sociales a las que por debilidad de carácter no opuso suficiente resistencia: «Yo fui clérigo cuando ya no era posible volver atrás, porque consideraciones sociales de familia me lo impedían, atándome para siempre» (p. 249). (Véanse también las pp. 133-134.)

Por lo que se refiere al espíritu con que desempeña su ministerio, hay que decir que está jalonado de interrupciones provocadas por crisis más o menos agudas y sofocables a fuerza de viajes (pp. 248-249). El alejamiento de su labor pastoral no puede ser calificado de indecoroso o desordenado. Cuando declara ante Rosalía su estado espiritual y su vocación, lo hace con la honestidad de saber que el sacerdocio es un respetabilísimo deber para cuyo cumplimiento se necesita una auténtica vocación, y con la angustia de saberse ocupando un cargo de trascendente responsabilidad sin tener una predisposición natural o sin el equilibrio sentimental necesario. Su carácter le empuja más hacia el mundo de la poesía que al de la cura de almas.

Le vemos así sumido en un conflicto proveniente de haber contrariado su naturaleza, cuyas características son: impresionable, imaginativa, apasionada y tendente a la poesía. Todas estas notas convertirán en cantos de amor las cosas que le rodean (p. 249).

Pero la función ministerial, interrumpida por los viajes y quiebras vocacionales, se puede hacer más llevadera. El escrúpulo de conciencia creado por saberse al servicio de una causa no cumplida con la exigencia impuesta por sus propios principios morales desaparecerá cuando colme esa parte natural uniéndose a Rosalía: «Contigo ya puedo vivir tranquilo en mi país y no aterrarme de mi ministerio. A ti te deberé ser lo que no he podido ser hasta aquí, un buen ciudadano y un buen sacerdote» (p. 252).

Para Horacio (como para otros sacerdotes semejantes), el matrimonio es fuente de sosiego natural y fortalecimiento de la vocación con todo lo que esto lleva consigo: espíritu de servicio al prójimo y fuente de moralidad (p. 250)²⁸. Y es así en su caso porque en realidad la desatención y la crisis de vocación se deben más a un desajuste sentimental que a una auténtica incapacidad pastoral.

Pero hay que añadir que cuando ha desaparecido la posibilidad de casarse con Rosalía, comienza a plantearse el cambio de iglesia. La disciplina del clero católico, frente a la libertad que le brinda la comunión protestante, le seduce en este momento crucial.

Si preguntamos por qué este cambio confesional, en ningún caso podemos dar razones teológicas o basadas en principios doctrinales para explicar la defección del anglicanismo. Su vocación sacerdotal ha atravesado rachas críticas (pp. 248-250); el encuentro accidental con Rosalía a una edad ya madura y la unión matrimonial auguran una

28 Juan SANTIUSTE, en *Aita Tettauén*, considera que «el celibato forzoso [...] trae el desarrollo de los instintos contrarios al amor» (*Episodios nacionales*, III, Madrid, Aguilar «Obras Eternas», 1976, p. 1158).

nueva etapa en la que el camino hasta ahora «tortuoso y oscuro» de su ejercicio ministerial se hará «despejado y claro» (p. 250).

Pero el fracaso le abre dos posibilidades: seguir de sacerdote o hacerse seglar. En su nobleza espiritual, Horacio prefiere estrechar más los lazos con lo divino que prolongar la trayectoria sacerdotal anglicana sin Rosalía o caer en una vida laica despreciable. Y como no se puede «atar» con ella, se «ata» más estrictamente con Dios eligiendo el sacerdocio célibe del catolicismo (p. 307).

El cambio de denominación no es por motivos doctrinales; se trata de una razón de amor, de amor romántico: es la huida del anglicanismo hacia la cadena del celibato católico cuando en aquél ya no es conjugable el ministerio y la mujer soñada. Es ésta la disyuntiva: o vivir con Rosalía ejerciendo el sacerdocio anglicano o renunciar a cualquier otra mujer que dicho sacerdocio le permite elegir. Como la fuga y el matrimonio se malogran, Horacio considera que lo más apropiado a su situación es vivir «sin lazo ninguno en el mundo» (p. 307). El paso al catolicismo es una renuncia, una fuga del mundo. De este modo, nos encontramos con el hecho de que si el sacerdocio anglicano le fue impuesto, el católico le será autoimpuesto; y, en ambos casos, forzado. El fracaso es total; y la denuncia de la intolerancia, acentuada, porque Horacio, a pesar de que don Juan le entrevistó «ya como un buen sacerdote católico» (p. 377) en la parroquia de San Luis, seguirá siendo el mismo que en la confesión anglicana.

De lo expuesto anteriormente se deduce que Galdós, al relatar el sacrificio amoroso de Horacio y Rosalía en aras de la intolerancia religiosa, recoge también, como en un subtexto, la suerte que aguarda a la semilla protestante en España: el fracaso. Al igual que Horacio, el protestantismo español había nacido, en el mismo lugar y con la misma ascendencia, unos treinta años antes de que la Constitución de 1869 le diera carta de naturaleza legal. Pero también como al clérigo anglicano se le dispensa una aceptación que está lejos de alcanzar el sueño que movió a los misioneros ingleses a sembrar en España, con especial entusiasmo en el periodo del sexenio revolucionario.

Todos los personajes de la novela se oponen al matrimonio de Horacio con Rosalía, a pesar de sus nobles cualidades; desde los curas (rural o urbano), hasta los laicos como Romualda, Carratrapa y, a la cabeza, el reactivo y reaccionario don Juan. Galdós, de este modo, hace un pronóstico muy sombrío para el porvenir del protestantismo en España, y en unas fechas en que éste disfrutaba una aceptación que, sin embargo, el autor de *Rosalía* presumía, con acierto confirmado por la historia, tan superficial como efímera.

Años más tarde, y en textos no literarios, el novelista también expresó este mismo pronóstico con una claridad inequívoca. Galdós estaba seguro de que a pesar de la

opresión secular católica, el pueblo español no reaccionaría en contra del catolicismo, y por tanto, los pastores británicos que venían cargados de biblias y de entusiasmo no iban a encontrar muchos seguidores. Su prédica no encontraría eco. Todo esto lo plasmó sin ambages en una carta periodística fechada el 1 de abril de 1885 y publicada en *La Prensa* de Buenos Aires el 5 de mayo, y en la que leemos:

«Cuando la revolución del 68 abrió los diques al libre pensamiento, y se permitieron los cultos reformados, se creyó que el protestantismo iba a hacer aquí muchos fervientes progresos. Tantos siglos de opresión y de catolicismo puro, habían de traer por consecuencia una reacción en sentido de la variedad y extrañeza de religiones.

¡Error inmenso! El protestantismo vino a España precedido de entusiastas propagandistas ingleses cargados de Biblias. La *Sociedad bíblica* de Londres gasta anualmente considerables sumas en catequizarnos, todo sin resultado. Vienen por ahí multitud de clérigos de levita y patillas a quien [sic] llaman *pastores*, y van estableciéndose en capillas que fueron bodegas, y predicán en castellano chapurrado, y reparten limosnas, y leen biblias y tocan el órgano, pero les hacen muy poco caso, cuando no se ríen de ellos. Se creyó en un principio que serían maltratados; pero no: les apedrean simplemente con el desdén. El pueblo español no es ni será nunca protestante. O católico o nada»

Y unas líneas más abajo continuaba sus atinadas apreciaciones sociorreligiosas así:

«Esos pobres anglicanos se desgañitan sin ganar conciencias a su rito, y entre las gentes sencillas que los oyen cunde una observación que parece una tontería y que quizás entrañe un sentido profundo, a saber: que todos son lo mismo, y (diciéndolo con el debido respeto) los mismos perros con distintos collares»²⁹.

Horacio no venía comisionado por la *Sociedad Bíblica*, y por eso se le tolera, como cosa de fuera, y hasta se le elogia. Pero en el momento en que su credo pretenda inmiscuirse en la enjundiosa veta de cristiano viejo de los juanes españoles, se le apedreará, y no con el desdén, sino con la intransigencia y la cerrazón más absolutas. No hay más alternativa que el fracaso ante el catolicismo castizo (o «puro») español.

Pero en la personalidad y características de este sacerdote anglo-español, distinguido, morigerado, tolerante, culto, elocuente, ecuménico, caritativo, sincero y noble a la hora de exponer su vocación y sentido del ministerio, y, sobre todo ello, de confesión protestante, se halla un porqué que puede explicar el arrinconamiento, postergación y olvido de esta novela galdosiana, a pesar de que bajo el fracaso amoroso, pueda entenderse también el del protestantismo.

29 William H. SHOEMAKER, *Las cartas desconocidas de Galdós en «La Prensa» de Buenos Aires*, Madrid, Cultura Hispánica, 1973, p. 153.

3. Postergación y olvido de Rosalía. Sustitución del protestante Horacio Reynolds por el judío Daniel Mortón

También el escrúpulo religioso como impedimento de la felicidad entre dos jóvenes de distinta religión (el judío Daniel Morton y la católica Gloria Lantigua) lo trató Galdós en *Gloria* (1876-1877). Ahora bien, en *Rosalía* la renuncia a que se ven sometidos los enamorados es más grave porque catolicismo y protestantismo comparten el mismo origen y los mismos principios fundamentales, tal y como señaló Horacio: la persona de Jesucristo. Y además, en esta novela del protestante, relegada y modificada luego, la oposición al proyecto matrimonial es sólo unilateral. Mientras en *Gloria* Daniel y la joven Lantigua son víctimas pasivas de la religión de sus familiares más cercanos, del lado de Horacio no existe autoridad real que le impida su unión con Rosalía, a pesar de la reprobación de su hermana. ¿Qué motivos empujaron a Galdós a cambiar *Rosalía* por la primera parte de *Gloria* (1876)?

Antes del hallazgo de Alan Smith, ya Walter Pattison había encontrado un buen número de cuartillas en el revés del manuscrito de *Gloria*, y las publicó en *Benito Pérez Galdós. Etapas preliminares de «Gloria»* (Barcelona, Puvill, s. a.). Uniendo los textos hallados por ambos investigadores se llega a conformar algo más que una «etapa preliminar» de la novela posterior. Sin dejar de ser «preliminar», *Rosalía* tiene entidad independiente. Pero Galdós, al parecer, no estuvo satisfecho con esta novela autónoma.

Acerca del proceso creativo de *Gloria* hay dos fuentes que parecen contradictorias. Una de ellas es una carta de Galdós a Pereda, fechada el 28 de noviembre de 1876, y en la que le dice lo siguiente: «... ahora tengo el entendimiento y la voluntad enteramente habitados (digámoslo así) por una obra que empecé hace años, y que volví a tomar entre manos hace días»³⁰.

Y más adelante le comunica que el título es *Gloria*.

En *Benito Pérez Galdós*, de «Clarín», podemos leer que «*Gloria* fue obra de un entusiasmo de quince días. Se me ocurrió pasando por la Puerta del Sol, entre la calle de la Montera y el Café Universal; y se me ocurrió *de golpe*, viendo con claridad toda la primera parte». La segunda es postiza y *tourmentée*»³¹.

Estas palabras recogidas por Clarín parecen contradecirse con las anteriormente citadas. A mi juicio, hoy estos datos son sólo contradictorios en apariencia. Ambas noticias acerca del proceso de creación de «*Gloria*» son armonizables. El prolongado nacimiento o gestación de una y el alumbramiento momentáneo de otra se refieren a distintas obras hoy, desde que se descubrió *Rosalía*, pero entonces debieron de ser un

30 Citado por Walter T. PATTISON, *op. cit.*, p. 10.

31 Leopoldo Alas «Clarín», *Celebridades españolas. I. Benito Pérez Galdós*, Madrid, Librería de Fernando Fe, 2ª ed., 1889, p. 29.

solo proyecto que tuvo dos realizaciones diferentes. La primera sería la llamada *Rosalía*, que no alcanzó forma satisfactoria para Galdós. A esa ejecución es a la que alude, en mi opinión, en carta a Pereda, cuando se refiere a «una obra que empecé hace años». Aunque en dicha carta, esa novela «en curso», llamémosla así, la titule *Gloria*, no es óbice para mi tesis, pues eso revela ya que en Galdós existía una salida más adecuada y que se haría realidad en *Gloria*. Es decir, que la primera parte de esta novela es la plasmación final del problema religiosos planteado antes en *Rosalía*.

Ahora bien, creo que el conflicto religioso de ambas novelas no es producto de una inspiración pasajera, sino de una preocupación latente que un día encuentra forma y salida. En esto coincido con Pattison, quien, hablando del paso de la «etapa preliminar» (hoy, *Rosalía*) a la novela definitiva (*Gloria*), interpreta así esa iluminación del autor cuando pasaba por la Puerta del Sol: «Galdós's experience in the Puerta del Sol was, I believe, a moment of cristalization when his intuition revealed to him the relationships between many seemingly unrelated data filed away in his memory and showed him a pattern for presenting them in artistic form»³².

Pero no me importa sólo llegar a una explicación que armonice esas noticias aparentemente encontradas sobre el proceso creativo de la novela. Me interesa principalmente saber por qué Galdós sustituyó por la primera parte de *Gloria* la que hoy conocemos como *Rosalía*; y más concretamente, por qué cambió al protestante Horacio Reynolds por el judío Daniel Morton.

Ambos son de nacionalidad inglesa, pero entre ellos hay una diferencia esencial: el distinto credo y grado de compromiso que cada uno tiene dentro del mismo. En estas diferencias estriba la razón, de carácter ideológico, que determina al novelista a cambiar a un sacerdote protestante por un laico judío³³.

Un sacerdote de las características de Horacio, virtuoso, tolerante, culto, protestante y además casto, como protagonista de una novela de un joven escritor que entonces no era más que Benito Pérez, suponía un alto riesgo para su futuro como novelista, debido a la denigratoria actitud observable en la sociedad española hacia el protestantismo.

En el capítulo XVI se alude a la desarrollada moral sexual de Horacio. Y parece,

32 W. PATTISON, *Benito Pérez Galdós and the Creative Process*, Minneapolis University of Minnesota Press, 1954, p. 19.

33 Los críticos de la época, que no conocían la existencia de *Rosalía*, interpretan la elección del personaje judío como un medio para dar más realce al tema. Manuel de la Revilla escribe a este respecto:

«Para poner más de relieve lo espantable del problema, el Sr. GALDOS ha planteado la oposición entre las dos religiones más irreconciliables y enemigas: el catolicismo y el judaísmo». (Citado por Jacques BEYRIE, *Galdós et son mythe*, II, Lille, Atelier, Reproduction des Theses Universitaires de Lille, 1980, p. 135.) CLARIN coincide con el anterior: «El autor ha escogido la religión judaica para Morton porque así el conflicto es mayor, la dificultad de la avenencia, insoluble dentro de los respectivos credos». (*Solos de Clarín*, Madrid, Alianza Editorial, 1971, p. 350.) Yo creo que en aquellos años posrevolucionarios el problema judío tenía menos incidencia social que el que planteaban los protestantes.

por testimonios periodísticos, que la continencia no era una virtud muy desarrollada en un buen número de clérigos del siglo XIX. Afirma la historiadora Soledad Miranda: Los «líos de faldas» entre un número considerable de los sacerdotes decimonónicos estuvieron a la orden del día, si damos por buena la versión de la crónica escandalosa vertida en periódicos y folletos sensacionalistas y, también, en la prensa más respetada y solvente. La realidad, tan difícil de calibrar en este tema, por lo demás, no debió distar de aquel cuadro»³⁴.

En el campo literario, sin embargo, estas faltas, que preocupaban a los jerarcas, según documentos eclesiásticos como exámenes sinodales, pastorales, etc., fueron encubiertas y silenciadas por los propios novelistas, «incluso por los menos morigerados de entre ellos, como don Benito y su esporádica amante doña Emilia»³⁵. Serán los escritores de generaciones posteriores los que den cuenta de los amancebamientos de los sacerdotes ochocentistas.

Mientras tanto, la jerarquía eclesiástica insistía en el mismo tópico descalificador de los protestantes, a los que consideraba sujetos a todo tipo de vicios y excesos carnales. El prelado José Domingo Costa y Borrás, cuya mentalidad el profesor Cuenca Toribio considera como «arquetípica», se caracteriza por su visceral antiprotestantismo. Para él, Lutero y sus seguidores son los agentes disolventes de la sociedad, y el protestantismo, abrevadero para sedientos e incontinentes; y todos los conversos a esa fe lo hacen arrasados por el tirón de las faldas³⁶. Y el afamado P. Gago explicaba la Reforma por la carnalidad de Lutero³⁷.

Galdós, con este sacerdote morigerado y culto, ponía una especie de contrapunto que desmitificaba el tópico sobre el particular, e incluso adquiriría relevancia ante la cortedad de saberes de otros sacerdotes católicos. Sin embargo hay que decir que en la novelística de Fernán Caballero y de Pereda hay curas ejemplares y modélicos.

En los tipos sacerdotales galdosianos la falta de vocación, nota presente en Horacio, es un defecto frecuente en sacerdotes posteriores. Pero hecha esta excepción, los demás rasgos caracterizadores del anglicano, como la tolerancia, la caridad, la paciencia y la cultura, son cualidades que el novelista atribuirá a sus buenos curas. Visto lo anterior, encontrar tales virtudes en un protestante del XIX propiciaría seguramente una falta de receptividad en el público lector y un topetazo con la Iglesia y sus acólitos. Y aquí hay

34 Soledad MIRANDA GARCIA, *Pluma y Altar en el XIX. De Galdós al cura Sta. Cruz*, Madrid, Ediciones Pegaso, 1983, pp. 138-139.

35 *Idem*, pp. 142-143.

36 José Manuel CUENCA TORIBIO, *La Iglesia española ante la revolución liberal*, Madrid, Rialp, 1971, cap. V, pp. 175 y ss. sobre todo.

37 Francisco MATEOS-GAGO y FERNANDEZ, *Colección de opúsculos*, III, Imp. y Lib. de los Sres. A. Izquierdo y sobrino, Sevilla, 1877, p. 36.

que buscar la razón, ideológica y práctica o cautelar (sin discutir las que pudiera haber de carácter estético), por la que el joven novelista relegó al olvido esta novela temprana.

Clarín, en una de sus atinadas observaciones sobre el comportamiento social posrevolucionario, escribe unas palabras que testimonian la reserva que existía a la hora de exponer el pensamiento íntimo, y explican la cohibición de muchos escritores a la hora de expresar el ideario personal en asuntos de religión por miedo a las consecuencias derivadas:

«Entre nuestros grandes y medianos (medianos de veras) escritores, pocos se encuentran que se atrevan a decir francamente que no son ortodoxos, y aun muchos que en realidad no lo son continúan llamándose, y no falta quien, con gran ingenio, está sacando mucho partido de esta doblez, que no acusa malicia, pero que sí es signo de los tiempos. Dígase lo que se quiera, el país podrá no ser ya buen creyente, pero todavía no ha soñado con ser libre pensador. De aquí que los más no se atrevan, sobre todo los que tienen algo que perder, es decir, fama, popularidad, crédito literario, a ser claros con el público»³⁸.

En mi opinión, «el signo de los tiempos» explica el olvido voluntario de esta novela galdosiana. En favor de esta tesis aboga el testimonio recogido por Katharine Lee Bates acerca de los protestantes como entes de ficción en la novelística galdosiana. Esta escritora norteamericana recibe en 1899 el encargo del *New York Times* de hacer un viaje por España y publicar sus impresiones en el periódico.

Estas crónicas, que se consideran «excelentes desde el punto de vista literario y además valiosas como documento sociológico y político», según Carmen de Zulueta, a quien debemos la señal que nos puso en su pista³⁹, fueron publicadas en forma de libro con el título *Spanish Highways and Byways*⁴⁰. Entre ellas, la autora, preocupada por las cuestiones religiosas, recoge una, «Traces of the Inquisition», publicada en el periódico el 7 de mayo de 1899, en la que se puede leer este revelador y respetable testimonio sobre la postura de Galdós y los protestantes en su obra novelística:

«Pérez Galdós, for instance, the most popular novelist of the day, stated to an American friend, who repeated it to us, that he frankly could not afford to introduce the figure of a Protestant into one of his stories. 'It would not only kill that book', he said, 'but it would hurt the sale of everything I have in the market and embarrass all my future undertakings. I should simply be risking the loss of my reading public'. And yet

38 Leopoldo ALAS «CLARÍN», *Mezclilla*, Madrid, Librería de Fernando Fe, 1889, p. 48. Gloria adoptará la misma postura que adoptaría Galdós respecto de *Rosalía*: «Gloria hizo lo que hacen las nueve décimas partes de los católicos, es decir, guardarse sus heterodoxias para no lastimar a los viejos». (*Gloria*, Editorial Hernando, Madrid, 20ª ed., 1983, pp. 190-191.)

39 Carmen de ZULUETA, *Misioneras, feministas, educadoras. Historia del Instituto Internacional*, Madrid, Castalia, 1984, pp. 129 y 132.

40 Katharine LEE BATES, *Spanish Highways and Byways*, New York: MacMillan Company, 1900.

Señor Galdós is the author of *Doña Perfecta*, that artistic study of the conflict between new ideas and old in Spain»⁴¹.

Pérez Galdós, que ya debía de conocer a principio de los años setenta el magma religioso de los españoles, se dio cuenta de que publicar *Rosalía* tal como la conocemos hoy era hacerla nacer con una condena a muerte inmediata, además de hipotecar el presente y el futuro de su incipiente carrera. La realidad sociológica imponía una prudencia y una cautela explicables. Y tal vez pensando como el obispo de Irún, Uriz y Labayru, consideró que «en buen discurso, antes puede concebirse un mahometano o judío que un protestante»⁴². Horacio Reynolds se convirtió así en Daniel Morton.

41 Katharine LEE BATES, *Op. cit.*, pp. 87-88. Facilitamos la versión española: «PÉREZ GALDOS, por ejemplo, el novelista más popular de su tiempo, manifestó a un amigo americano, quien a su vez nos lo contó a nosotros, que él francamente no podía permitirse la introducción de un personaje protestante en una de sus narraciones. Dijo: 'No sólo mataría ese libro, sino que perjudicaría la venta de todo lo que tengo en el mercado, y pondría todos mis proyectos futuros en una situación difícil. Simplemente estaría arriesgando la pérdida de mis lectores'. Y sin embargo, el señor GALDOS es el autor de *Doña Perfecta*, un estudio artístico que plantea el conflicto entre las viejas y las nuevas ideas en España».

42 Citado por Cuenca Toribio, *Sociedad y clero...*, cit., p. 176, n. 309. Este profesor lo toma del Boletín de la diócesis de Pamplona correspondiente al 10 de agosto de 1869.