

La interpretación de la modernidad al hispánico modo en la obra ensayística de Pardo Bazán: análisis de una formación discursiva*

Íñigo Sánchez Llama
(PURDUE UNIVERSITY)
sanchezL@purdue.edu

(recibido setembro/2011, revisado outubro/2011)

RESUMEN: La obra crítica escrita por Emilia Pardo Bazán desde la década de 1880 responde de manera precisa a las expectativas del discurso de la modernidad al hispánico modo. Esta meritoria empresa intelectual no es baladí en la medida en que su aplicación permite trascender el paradigma antimoderno del historicismo schlegeliano. Textos como *San Francisco de Asís (siglo XIII)* (1882), *Los pedagogos del Renacimiento* (1889), *Cuarenta días en la Exposición* (1900) o *Por la Europa católica* (1902) plantean una interesante reformulación crítica de la tradición española mediante la aplicación de una perspectiva cosmopolita en la que puede percibirse el ritmo histórico de la modernidad decimonónica. La autora concede especial importancia al hecho religioso. Reivindicar la tolerancia del franciscanismo medieval, defender el libre examen introducido por el humanismo renacentista o difundir los logros alcanzados por los católicos belgas liberales desde las dos últimas décadas del XIX. Pardo Bazán utiliza estas referencias históricas para ofrecer al catolicismo español ochocentista ejemplos estimulantes de renovación intelectual. Tales empeños se inscriben en la modernidad no tanto por su evidente propósito regenerador cuanto por configurar una percepción de experiencias nuevas cuyo puntual desarrollo discursivo permite trascender la impugnación del mundo moderno auspiciada por el historicismo romántico schlegeliano durante el XIX.

PALABRAS CLAVE: Emilia Pardo Bazán, Historia intelectual europea, Filosofía moderna decimonónica en Europa, Literatura de viajes.

ABSTRACT: The critical works written by Emilia Pardo Bazán since the 1880s adopt the aesthetics expectations of the Spanish discourse of modernity with precision. This critical production is not an idle enterprise, since it helps to challenge many non-modern prejudices promoted by the Schlegelian historicism. Pardo Bazán's critical works, *Saint Francis of Assisi (Thirteenth-Century)* (1882), *Renaissance Pedagogues* (1889), *Forty Days in Paris World Fair* (1900) and *Travel Writings about Catholic Europe* (1902) argue for a new critical reading of Spanish tradition, which emphasizes cosmopolitan precedents of tolerance and intellectual freedom similar to the ones promoted by nineteenth-century modernity. Emilia Pardo Bazán is particularly interested on the analysis of the role of religion in Modern Spain. She vindicates the modern tolerance contained in Medieval Franciscan Catholicism; she supports the intellectual freedom promoted by Renaissance humanists and she endorses enthusiastically the liberal Catholicism established in Belgium since the early 1880s. Pardo Bazán uses these historical references to argue for a renewal of Spanish Catholicism. Her reflections are modern not only because they open new intellectual perspectives but rather

* Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación FFI-2010-17273 del CSIC, gobierno de España.

because they articulate a perception of new experiences whose textual development let her to challenge the traditionalistic impugnation of modern world promoted by nineteenth-century Romantic Schlegelian historicism.

KEY WORDS: Emilia Pardo Bazán, Emilia, Europe-Intellectual Life-19th century, Philosophy, Modern-19th century, Europe-Travel Writing.

Cuando escribo, no miro sino a expresar la idea que ha ido germinando en mí el espectáculo de la vida histórica española, comparada con la de otras naciones europeas que visito a menudo. Sobre el tejemaneje de la política circunstancial, al mes, a la semana, al minuto, pongo el interés de España, visto con amplitud y a largo plazo (Pardo Bazán 1892a: 298)

INTRODUCCIÓN: UNA VALIOSA EMPRESA INTELECTUAL. EL DESARROLLO DE LA MODERNIDAD AL HISPÁNICO MODO DURANTE EL SIGLO XIX

La compleja inserción de la tradición católica en las tendencias modernas vinculadas con la secularización liberal condiciona los debates intelectuales formulados en España durante el siglo XIX. Recientes estudios de Noël Valis aprecian esta dinámica, al menos, desde la Guerra de la Independencia (1808-1814) (Valis 2010: 32). José Álvarez Junco atribuye precisamente la debilidad del nacionalismo liberal en España a la permanente oposición de la jerarquía eclesiástica a cualquier entendimiento con un proyecto político, el liberalismo decimonónico, percibido como amenaza secularizadora (Álvarez Junco 2001: 278). Tales enfrentamientos ideológicos, de todos modos, no constituyen un fenómeno atípico en el ritmo histórico euro-americano. La oposición entre tradición y progreso es formulada asimismo en otros países occidentales en los que también se producen intensas polémicas en torno al proyecto de la modernidad liberal (Fusi 2000: 159-165; Henshall 1992: 207-213). La formulación doctrinal del romanticismo europeo, estética cuyo desarrollo condiciona el discurrir histórico del XIX, ha sido interpretada también como una reacción tradicionalista frente a una modernidad que se rechaza por sus valores universalistas (Löwy and Sayre 2001: 17; Williams 1977: 77-79). Solventes análisis de Fredric Jameson asimismo vinculan la modernidad ochocentista con el desarrollo discursivo de proyectos renovadores en contextos socio-históricos no modernizados plenamente (Jameson 2002: 103-104).

¿Cuál sería entonces la singularidad específica en torno a la recepción española de la modernidad decimonónica? El éxito tardío de la modernización española no sólo explica el obvio protagonismo de sus detractores. Ser moderno en España durante el siglo XIX viene condicionado también por el espectro del tradicionalismo historicista schlegeliano que vincula tendenciosamente la defensa irreductible de una tradición estática con percepciones mitificadas de una presunta cultura española

autóctona¹. Esta interpretación sitúa a los promotores de la modernidad al hispánico modo en una difícil coyuntura estética. Difundir ideas modernas no sólo requiere establecer un proyecto liberal convincente frente a sus detractores tradicionalistas. El condicionante schlegeliano exige también reivindicar la compatibilidad entre las ideas renovadoras y supuestos casticismos antimodernos inscritos en la cultura española. La articulación del tradicionalismo schlegeliano se funda en falacias fácilmente desmontables. Análisis perspicaces recuerdan cómo incluso durante el XVIII los promotores del tradicionalismo español se inspiran no en autores castizos sino más bien en teóricos franceses opuestos a la Ilustración (Herrero 1971: 34-53). Por lo que respecta al siglo XIX, la mitificación schlegeliana de los rasgos orgánicos, en el sentido de “naturales” frente al “artificio” clasicista, visibles en las sociedades no secularizadas de la Edad Media, podría encajar en el “depósito de precedentes” utilizados por la historiografía nacionalista para inventar un pasado inscrito en la “tradicición” y la “continuidad” (Hobsbawm 2002: 33-34). Tales juicios críticos otorgan una desproporcionada influencia a la religión en la definición de la identidad nacional. Los siempre ponderados análisis del hispanista alemán, Hans Juretschke (1909-2004), sobre el paradigma schlegeliano recuerdan que en este proyecto artístico “catolicismo equivale a romanticismo, o dicho en otras palabras, en el romanticismo empieza a surgir el elemento religioso como factor decisivo, históricamente y en la configuración de la actualidad” (Juretschke 1973: 197)². La sólida erudición dieciochesca desarrollada por el jesuita expulso, el abate Juan Andrés (1740-1815), es muy relevante no sólo por su pionera reivindicación de la cultura árabe en el gusto moderno de las “Buenas Letras” (v. gr. uso de la lengua vernácula) (Andrés 1997: 166-209)³ sino también por ofrecernos una representación del Medievo depurada de los prejuicios tradicionalistas⁴. Por lo que respecta al siglo XVIII, época impía y en consecuencia “no española”, según las teorías schlegelianas, los estudios imprescindibles de Robert E. Pellisier (1882-1916) sobre la literatura dieciochesca nos permiten descubrir un patriotismo ilustrado español: “Not only were these leaders Spanish born, they were in all cases intensely patriotic Spaniards. (...) As a matter of fact, intense love of country and deep concern for its fair name were the causes which brought the neo-classic movement into being” (Pellisier 1918: 176). Ambos juicios críticos no son baladíes en la medida en que permiten rebatir la

¹ Para un análisis de los fundamentos estéticos del romanticismo schlegeliano, véanse (Brüggemann 1964: 241-264); (Eichner 1956: 1018-1041); (García Al-Deguer 1900: 5-10); (Juretschke 1973: 191-304); (Lange 1955: 289-305); (Pifer 1982: 31-36) y (Wulff Alonso 2003: 116-119). Para un desarrollo doctrinal del tradicionalismo romántico, véase (Schlegel 1889: 24-25 y 499-500).

² Para un ejemplo de la interpretación schlegeliana de la cultura española moderna, véanse (Cardwell 2010: 57-59) y (Flitter 2006: 153-183).

³ Para un excelente análisis sobre la importancia de la obra de Juan Andrés a los estudios literarios modernos, véase (Aullón de Haro 2002: 13-26).

⁴ Emilia Pardo Bazán se disocia del tradicionalismo schlegeliano al percibir síntomas de modernidad en la cultura hispano-árabe del Medievo: “no cabe duda; fueron en su conjunto los islamistas, hasta el siglo XIII y aun algo después, más sabios, más artistas, más intelectuales y más tolerantes que los cristianos” (Pardo Bazán 1925: 70).

tendenciosa asociación que el tradicionalismo romántico establece entre ortodoxia religiosa, rechazo a las tendencias modernizadoras y genuina identidad española.

La influencia de la interpretación schlegeliana, valiosa para la dignificación del estudio de la literatura española, distorsiona, sin embargo, no sólo la evaluación crítica del canon literario hispánico sino el desarrollo discursivo de la modernidad en las letras españolas durante el XIX. Distinguidos análisis contemporáneos del hispanismo parecen asumir, dentro de los debidos límites, el discurso schlegeliano cuya aplicación inmediata excluye de manera taxativa cualquier potencial moderno en la cultura española. Américo Castro (1885-1972) observa en 1921 la existencia de condicionantes difícilmente superables: “¡Vulgarismo, popularismo! Pese a algunos de sus resultados dentro del Arte, son dos pestes embutidas en los flancos de nuestro pueblo” (Castro 1924: 295). El éxito de la intolerancia religiosa, a juicio de Castro, es plausible en la medida en que predomina una “ola plebeya” autóctona incompatible con las tendencias seculares y cosmopolitas de la modernidad. Eduardo Subirats asume idénticas apreciaciones en *La Ilustración insuficiente* (1981). El fracaso, o insuficiencia, del ideario moderno en España se atribuye a unas causas socio-culturales que impiden la satisfactoria expresión de cualquier empresa secularizadora. Más recientemente, Jesús Torrecilla observa en las letras españolas modernas una agónica tensión entre la modernidad cosmopolita y una tradición española que rechaza lo moderno por no ser “original” ni “auténtico” con respecto a la genuina cultura autóctona. Torrecilla atribuye este irresoluble conflicto a “la influencia de unas circunstancias históricas de atraso, marginalidad o dependencia” (Torrecilla 1996: 217)⁵. Por último, Derek Flitter registra inquebrantables vínculos entre la articulación del discurso casticista español y el nacionalismo cultural estimulado al calor del romanticismo schlegeliano (Flitter 2006: 102-105). Tales aproximaciones constituyen un corpus crítico de gran utilidad para entender la génesis doctrinal de ciertas tendencias tradicionalistas en la cultura española moderna. Las innegables carencias de la modernidad española decimonónica, por otra parte, se reflejan en el turbulento ritmo histórico del siglo XIX. Los viscerales rechazos tradicionalistas a la Constitución liberal de 1812; la restauración –anacrónica en su época– del Antiguo Régimen durante el reinado de Fernando VII (1814-1833); el desgarramiento producido por las guerras carlistas a partir de la década de 1830; el influjo del neocatolicismo durante el período isabelino (1843-1868); las carencias del régimen constitucional en 1876 o las evidentes posiciones ambiguas hacia la modernidad de cierto regeneracionismo finisecular son algunos ejemplos que podrían justificar una lectura “no moderna” de la cultura española decimonónica.

Convendría, de todos modos, situar en sus justos términos el impacto efectivo de la perspectiva schlegeliana en la cultura española. El supuesto prestigio inapelable de estas teorías tradicionalistas magnifica la influencia de aquellos textos que responden

⁵ Para un análisis distinguido que prestigia la posición “defensiva” y “tradicionalista” de la cultura española hacia las tendencias modernas, véanse (Cardwell 2010: 57-59); (Flitter 1992: 5-49) y (Torrecilla 2008: 73-126).

a sus expectativas estéticas. Existe, no obstante, un catálogo de autores en cuya obra se puede verificar el intento por establecer una modernidad al hispánico modo. La interpretación crítica de la tradición española efectuada por José María Blanco White (1771-1841) o Mariano José de Larra (1809-1837) entre las décadas de 1820-1830; el desarrollo de la filosofía krausista en el decenio de 1840; los pioneros estudios españoles de Estética realizados desde finales de 1850 (Ferrer del Río 1869: 415-418) o el avance académico del neokantismo hispánico durante el decenio de 1870; la compleja producción literaria escrita por Rosalía de Castro (1837-1885) y Gustavo Adolfo Bécquer (1836-1870) –obra lírica que en el XX será reivindicada como la génesis española del Modernismo (1890-1940)– o la perspectiva abiertamente secular de la cultura española producida a partir de 1868 constituyen algunos ejemplos relevantes de la modernidad al hispánico modo. El tradicionalismo schlegeliano dificulta el reconocimiento de tales empresas intelectuales. La identificación de percepciones retrógradas con valores presuntamente castizos no sólo favorece lecturas críticas tendenciosas de la cultura española sino que legitima más bien cierta percepción fatalista en el análisis de obras inscritas en los presupuestos cosmopolitas, seculares y renovadores de la modernidad literaria. ¿Existe una imposibilidad metafísica en la cultura española por el congénito rechazo a las novedades foráneas? ¿Adoptan los escritores españoles una posición irremediamente defensiva en torno a la modernidad debido a su filiación extranjerizante? ¿Implica la adopción de criterios estéticos modernos la inevitable pérdida de originalidad en las letras españolas ochocentistas? ¿Constituye, en definitiva, la historia intelectual de España durante el siglo XIX un fútil empeño de renovación debido a imponderables prejuicios casticistas de cuño antimoderno? Responder a estas preguntas es importante no tanto para evidenciar la arbitraria interpretación schlegeliana sobre la identidad nacional cuanto para percibir la existencia de una modernidad al hispánico modo cuyo flujo discursivo nos permite cuestionar ciertos mitos fundados en la interpretación tradicionalista de la cultura española.

LA PRODUCCIÓN ENSAYÍSTICA DE PARDO BAZÁN EN EL CONTEXTO DE LA MODERNIDAD AL HISPÁNICO MODO: HACIA UNA RENOVACIÓN DE LA CULTURA ESPAÑOLA DECIMONÓNICA

Mi criterio es amplio, amplísimo: sólo pido que el artista, impulsado por una idea, la exprese con fuerza y felicidad. Si examino esa idea a la luz de mi juicio, la admito o la rechazo; pero el movimiento de admiración ante el vigor y el alma con que se presenta, me ha proporcionado ya todos los goces del sentimiento estético más puro (Pardo Bazán 1908: 93-94).

La obra crítica escrita por Emilia Pardo Bazán (1851-1921) responde de manera plena al ideario renovador, cosmopolita y secular de la modernidad literaria. Contemporáneos de la autora aprecian en su producción ensayística “intuición

analítica”, “vigor” y “exactitud” (Blanco García 1903: 615-616). Pardo Bazán estuvo plenamente familiarizada con los debates literarios producidos en Europa durante el último tercio del XIX. Su ponderada evaluación del naturalismo francés en *La cuestión palpitante* (1882-1883); los juicios sobre el incipiente espiritualismo finisecular formulados en *La revolución y la novela en Rusia* (1887); los estudios publicados en el *Nuevo Teatro Crítico* (1891-1893); los ensayos sobre la crítica literaria francesa (“La crítica moderna en Francia”, 1897); o sus conferencias sobre la función del arte contemporáneo pronunciadas en las primeras décadas del XX (*La Quimera*, 1912 y *Porvenir de la literatura después de la Guerra*, 1917) atestiguan un conocimiento preciso de las tendencias artísticas europeas más distinguidas⁶. La conciencia estética, rasgo capital de la crítica occidental producida durante el XIX (Eagleton 2000: 38), determina el desarrollo discursivo de sus observaciones. Para Pardo Bazán, la función de la crítica sólo puede alcanzar un resultado satisfactorio asumiendo “el oficio de estimar y aquilatar este valor [estético] intrínseco, que es el definitivo, el que no desciende con el tiempo, pues se acerca a la categoría de lo absoluto, como ciertas verdades” (Pardo Bazán 1947: 1188)⁷.

La identificación de Pardo Bazán con la modernidad al hispánico modo también se aprecia en sus detalladas reflexiones sobre el efecto del catolicismo y, en un sentido más amplio, los hábitos culturales del Antiguo Régimen en la moderna cultura española. La autora señala desde fechas tempranas el impacto de 1808 en la configuración de la España contemporánea. Pardo Bazán interpreta la Guerra de la Independencia como una manifestación patriótica en la que se expresa una conciencia nacional moderna: “la espantosa energía que contra la invasión desplegamos, prueba cumplidamente que en el fondo de nuestra conciencia existía el convencimiento de que al rechazar a los franceses rechazábamos la absorción” (Pardo Bazán 1889c: 34). Estos juicios de Pardo Bazán, formulados en 1889, son matizados un año después en “La mujer española” (1890). La autora puede asumir, hasta cierto punto, la perspectiva schlegeliana al describir los sucesos de 1808 como el “violento choque de una épica lucha” o la “terrible protesta contra la nueva forma social de la nación vecina” (Pardo Bazán 1976: 27). Su perspicaz análisis, de todos modos, trasciende el prejuicio nacionalista para resaltar un fenómeno histórico no menos relevante en el que puede observarse el potente latido de la modernidad. La invasión napoleónica permite la entrada en España del proyecto revolucionario forjado durante la Revolución Francesa (1789): “nuestra Guerra de la Independencia (...) fue en realidad vehículo por donde el espíritu revolucionario y las ideas modernas penetraron hasta

⁶ Para un análisis sobre el sólido conocimiento de las tendencias artísticas europeas apreciable en la obra crítica de Pardo Bazán, véanse (Balseiro 1933: 311-316); (Barja 1925: 549-576); (Clemèssy 1981: 49-209); (González Arias 1992: 148-214); (Latorre Ceresuela 1996: 3-4); (Patiño Eirín 1998: 311-316); (Portnoff 1932: 64-66) y (Zuleta 1974: 89-98).

⁷ Eminentes reflexiones sobre la “cultura estética” elaboradas durante las dos últimas décadas del XIX asumen valores artísticos similares a los defendidos por Pardo Bazán: “El artista que quiere salvarse de la corrupción de su siglo, debe despreciar altamente el juicio de su tiempo, levantar los ojos hacia la ley y hacia su propia dignidad, y no bajarlos nunca hacia la necesidad y la fortuna” (Menéndez Pelayo 1985: 36).

nosotros salvando la valla del Pirineo” (Pardo Bazán 1976: 27). Emilia Pardo Bazán, en consecuencia, vincula la moderna Constitución liberal de 1812 con unos sucesos históricos que el tradicionalismo schlegeliano considera como una afirmación visceral del supuesto casticismo antimoderno español. Desde 1812 Pardo Bazán observa una lucha sin tregua entre la “España (joven) constitucional” y la España “vieja, autoritaria y devota” (Pardo Bazán 1976: 2). Conviene asimismo recordar que durante el último tercio del XIX –época en la que se desarrolla la obra crítica de Pardo Bazán– las letras hispánicas terminan adoptando de manera irreversible una perspectiva secular. Incluso los detractores de la modernidad constatan esta irreversible mutación estética: “Fortuita o deliberadamente, la Restauración se ha encargado de consolidar las conquistas de los principios democráticos y prepararles el terreno para una victoria definitiva” (Blanco García 1903: 319).

La identificación de la autora con los principios modernos rechazados por el tradicionalismo schlegeliano puede observarse, al menos, desde finales de la década de 1880. Su conferencia, *Los pedagogos del Renacimiento* (1889), evita la mitificación tendenciosa del Medievo. El Renacimiento se considera un hito histórico de gran trascendencia por auspiciar la renovación de “todo lo que en la Edad Media significa oscuridad, tristeza nociva, histerismo, languidez, pedantería y desquiciamiento” y por su habilidad en “reclamar las franquicias y derechos de la filosofía y del arte” (Pardo Bazán 1889b: 9). Su perspectiva resalta la importancia de la Edad Moderna por haber favorecido el individualismo en la autoría intelectual⁸.

La autora asimismo califica en esta obra la Constitución girondina de 1793 como un “magno acontecimiento” por el protagonismo concedido a la emergente burguesía (Pardo Bazán 1889b: 19). Emilia Pardo Bazán rehúye cualquier nostalgia anacrónica del Antiguo Régimen. La autora pudo mostrar cierto interés estético juvenil –no muy distinto al formulado en décadas posteriores por Ramón del Valle-Inclán (1866-1936)– hacia el proyecto carlista. La “Confesión política” incluida en *Mi romería* (1888), sin embargo, aboga por una reconciliación entre la “España vieja” (carlista) y la “Nueva España” (liberal) para garantizar la viabilidad histórica del país en el contexto europeo secularizado⁹. La principal carencia del carlismo radica en su intransigente oposición a las ideas modernas:

⁸ Distinguidas aproximaciones sobre el Renacimiento realizadas en España durante el último tercio del XIX reivindican este período histórico por sus benéficos efectos en la libre circulación de ideas. La caracterización formulada por Adolfo Bonilla y San Martín (1875-1926) es representativa de esta tendencia crítica que identifica las tendencias modernas con la renovación intelectual surgida al calor del humanismo renacentista: “Es el Renacimiento un período histórico caracterizado por la universal resurrección literaria y artística que en él se verifica de las formas y de las ideas antiguas. No supone, sin embargo, esta resurrección una mera copia o servil imitación de modelos más o menos perfectos, sino que laten en toda ella ideales nuevos, tendencias de libertad y amplitud hasta entonces desconocidas, contradicciones de mera forma unas, de radicales principios otras. Y como sólo de la comparación racional, del examen abierto, de la lucha de ideas, nacen las convicciones arraigadas y los progresos verdaderos, de ahí la excepcional importancia que semejante revolución ofrece para la historia de la cultura” (Bonilla y San Martín 1903: 23).

⁹ Para un preciso análisis de la importancia de *Mi romería* en la evolución ideológica de Pardo Bazán hacia posiciones políticas compatibles con la modernidad liberal, véanse (Acosta 2007: 283-287); (Bravo-Villasante 1962: 151-158) y (Faus 2003: 423-431).

El problema del partido carlista es que lo que constituye su fuerza constituye también su impotencia. Inmutable, negándose a arrollar ni una punta de su bandera –como si las banderas fuesen de bronce o mármol, y no de tela ondeante y flexible–, vive de su propia cadavérica rigidez (Pardo Bazán 2010: 223).

Tales juicios, aun reconociendo cierta grandeza artística en la nostalgia carlista del Antiguo Régimen, admiten tácitamente su inviabilidad en el contexto secularizado del último tercio del XIX. Durante la década de 1890 su alejamiento del carlismo resultará aún más explícito: “en mi conciencia va muriendo poco a poco su significación y hasta su hermosura y fuerza poética y romántica, que tal vez fuesen para mí su mayor atractivo” (Pardo Bazán 1892b: 295, nota 1). La inevitable identificación de la autora con la modernidad no sólo se manifiesta en su distanciamiento del carlismo o en la reivindicación de la autoría intelectual (secular) consagrada durante el Renacimiento. Pardo Bazán también elabora una interpretación matizada sobre la cultura medieval muy alejada de las premisas schlegelianas.

¿Cómo representa la obra crítica de Pardo Bazán el impacto de la religión cristiana en la cultura de la Edad Media?¹⁰ Este aspecto tiene gran trascendencia para observar sus afinidades artísticas o sus reservas estéticas con respecto al tradicionalismo schlegeliano. El hecho de que la erudición decimonónica más influyente resalte los rasgos no seculares –y, en consecuencia, antimodernos– del Medievo¹¹ exige una lectura minuciosa de la perspectiva adoptada por Pardo Bazán en su evaluación de la cultura medieval. Su extenso artículo, “Tasso y la *Jerusalén libertada*. Estudio Biográfico y crítico” (1890) destaca la importancia del siglo XVI en los siguientes términos:

El libre examen surgía, pues, engendrado de la unión involuntaria de aquellos dos movimientos que se anatomizaban recíprocamente a despecho de su misteriosa complicidad: el Renacimiento y la Reforma. El Renacimiento sacudió el freno puesto a las artes y las letras, paganizando el elemento estético. La Reforma rompió las leyes religiosas y morales, entregando a la arbitrariedad individual la regla de la fe, los dominios de la Ética y de la Metafísica (Pardo Bazán 1915: xxvii).

La caracterización de Pardo Bazán es relevante por resaltar el marco secular en el que se inspira la Europa moderna. Estos juicios críticos reconocen igualmente la influencia de la religión cristiana en las sociedades no secularizadas de la Edad Media. El cristianismo medieval actúa como un fermento unificador de la conciencia europea y permite la expresión de una “concordancia de sentimientos” entre las diferentes naciones inscritas en la Cristiandad (Pardo Bazán 1915: lxxv-lxxxix).

¹⁰ Para un análisis de los valores religiosos de Pardo Bazán, véanse (Brown 1957: 155); (Giles 2001: 295-300); (Hilton 1952: 1-15; 1954: 3-18) y (Pérez Gutiérrez 1975: 339-378).

¹¹ Un ejemplo representativo del impacto de la lectura schlegeliana en las letras españolas lo encontramos en el lenguaje figurativo empleado por Manuel Danvila y Collado (1830-1896) para resaltar la presunta impiedad auspiciada durante el XVI: “El Renacimiento plantea una monomanía de especulación a lo pagano (...) La Reforma es una apelación a la razón individual contra la autoridad de la tradición, y queda, por consiguiente, abierto el campo a la revolución y a las contradicciones” (Danvila y Collado 1890: 406).

El estudio de mayor enjundia escrito por Pardo Bazán sobre el cristianismo medieval lo constituye su monografía, *San Francisco de Asís (siglo XIII)* (1882). El contenido religioso de esta biografía condiciona la recepción crítica de la obra. En el contexto secularizado del XIX “las mujeres serán el soporte más firme de una religión que a partir de entonces se feminiza” (Michaud 1997: 129). Ello puede explicar que Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912) recomiende a Pardo Bazán el cultivo de la hagiografía –género literario didáctico que en el contexto secular del XIX carece del prestigio (masculino) apreciable en la canónica literatura realizada desde premisas estéticas. El eximio polígrafo montañés considera consustancial al género sexual de Emilia Pardo Bazán el cultivo de registros literarios de contenido moralizante: “para el alma de una mujer cristiana y española, San Francisco no puede ser un tema de retórica, ni es la retórica la que inspira páginas tan ardientes y sentidas” (Menéndez Pelayo 1956: 104). No es tampoco gratuita la finalidad última de los encendidos elogios escritos por Menéndez Pelayo. Para el autor, la futura obra crítica de Pardo Bazán debiera centrarse en asuntos religiosos españoles en detrimento de su interés por las corrientes estéticas europeas cuyo análisis “parece lánguido y muerto como todo lo que se hace obedeciendo a una receta o fórmula que se toma de lo exterior” (Menéndez Pelayo 1956: 105). Nótese cómo estas prescripciones impiden la participación del género femenino en las polémicas intelectuales desarrolladas en las letras españolas del último tercio del XIX. Resulta llamativo que tales consejos sean efectuados por un erudito cuya distinguida obra crítica comenta precisamente el impacto en España de las principales tendencias estéticas europeas (v. gr. *Historia de las ideas estéticas en España*, 1882-1891). La lectura de la obra crítica de Pardo Bazán propuesta por Menéndez Pelayo es restrictiva en la medida en que niega al género femenino legitimidad estética en la discusión de temas seculares vinculados a la autoría intelectual masculina. *San Francisco de Asís*, de todos modos, otorga a Pardo Bazán cierto predicamento en los círculos católicos más influyentes. Según rememora en *Mi romería*, León XIII (1878-1903), al recibir en Roma a un grupo de peregrinos españoles entre los que se encontraba Pardo Bazán, la felicita públicamente por su biografía: “¡San Francisco de Asís! –me decía– ¡El mayor santo después de Cristo! Has escrito de él... Sigue escribiendo, escribe siempre, hija querida (*cara figlia*). Valor, valor... ¡Sigue escribiendo!” (énfasis de la autora) (Pardo Bazán 1888: 119).

El interés por los asuntos religiosos permite a Pardo Bazán desarrollar una perspectiva crítica que no sólo legitima formalmente su protagonismo público en las letras españolas sino que más bien le permite desarrollar el complejo discurso de la modernidad al hispánico modo. Estos juicios se articulan resaltando no tanto la dimensión ética del franciscanismo cuanto sus vínculos con ciertos principios de la secularización moderna. Luis Araujo Costa (1885-1956) define el conjunto de la obra literaria de Pardo Bazán como una manifestación estética de cuño franciscano, “perenne en cada una de sus obras y manifestada con su actitud en cada uno de los géneros intelectuales y literarios a que se consagró la autora” (Araujo Costa 1925: 14). El franciscanismo de la autora también se interpreta como una síntesis fructífera

entre el legado de la Antigüedad y el cristianismo: “a fuer de latina continúa –y acaba quizá– la tradición clásica y platónica de nuestras letras, el aticismo elegante, el verbo preciso que infunde a la realidad cotidiana con un soplo que llega del ideal” (Araujo Costa 1925: 10-11). Complejo resulta, en definitiva, el alcance de la obra crítica de Pardo Bazán sobre el cristianismo medieval. El evidente peligro de cultivar un género literario susceptible de ser devaluado por el género sexual de la escritora se conjura, sin embargo, mediante una perspectiva cuya precisa articulación trasciende las simplificaciones tradicionalistas del historicismo schlegeliano.

San Francisco de Asís constata el notorio condicionante religioso del cristianismo en el Medioevo: “Hay en la Edad Media un elemento de unidad suprema: elemento no material y externo, sino interno, profundo: la idea de Cristo (...) Síntesis de la Edad Media, la idea religiosa resuelve toda antinomia” (Pardo Bazán 1904: xxxv)¹². La autora asimismo no obvia las arbitrariedades jurídicas causadas por el feudalismo ni ofrece una mitificación embellecedora de la Edad Media (Pardo Bazán 1904: xxxvii-xxxviii). Un soterrado distanciamiento con la lectura schlegeliana se percibe cuando Pardo Bazán recuerda la importancia del clasicismo en la formación de la cultura medieval: “consideremos que si el cristianismo imprimió dirección a la Edad Media, no la formó exclusivamente; fuerzas extracristianas concurren a producirla (...) Ni el elemento bárbaro ni el paganismo sucumbieron” (Pardo Bazán 1904: xxxv). En el caso concreto de San Francisco de Asís (1182-1226), su juicio crítico resalta la modernidad de un proyecto vital cuyo desarrollo retórico durante el siglo XIII anticipa el interés moderno por las lenguas vernáculas: “Creó el Santo de Asís una escuela de elocuencia, que sacudía el yugo de las reglas hasta entonces acatadas, declarándose romántica e innovadora” (Pardo Bazán 1904: 85-86). Nótese cómo la interpretación de Pardo Bazán dignifica la oratoria franciscana por su moderna ejecución. Difundir la lengua toscana, prestigiar el habla vulgar y las formas populares o establecer una novedosa revisión de la cultura clasicista. Tales empeños justifican una lectura moderna del franciscanismo. En la década de 1890 Pardo Bazán reitera la importancia del proyecto franciscano en la formación de la futura modernidad europea:

Con San Francisco, la Edad Media asciende el postrer peldaño que le separa del cielo; y como no puede subir más; como el sol llegó a su cenit, sólo le resta partirse en infinitos rayos que alumbren y calienten la tierra, y fecundicen los gérmenes contenidos en sus entrañas. Así vemos que desde San Francisco todo se transforma, todo se renueva, todo sufre una crisis preparadora de otros tiempos que ya despuntan (Pardo Bazán 1892a: 6-7).

La interpretación de Pardo Bazán presenta gran trascendencia por revisar la rígida prescripción tradicionalista de cuño schlegeliano en el análisis de la Edad Media.

¹² Otras obras de la autora, aun mostrando cierto entusiasmo estético hacia los valores absolutos del cristianismo del Medioevo, constatan, de todos modos, sus efectos restrictivos en la creación artística: “El claroscuro es distintivo de la Edad Media: la sombra era densa, negrísima –radiante y pura hasta el deslumbramiento la luz” (Pardo Bazán 1925: 70).

Durante las primeras décadas del siglo XX prestigiosas interpretaciones del Medioevo inciden en el complejo ritmo histórico de esta época. Henri Pirenne (1862-1935) atribuye al desarrollo comercial del XII la formación de una paulatina secularización (moderna) en Europa occidental (Pirenne 1927: 90-91). Ernst Cassirer (1876-1945) igualmente aprecia en 1926 una significativa porosidad discursiva entre la cultura medieval y el incipiente humanismo renacentista durante el XV (Cassirer 1961: 5). La pionera lectura crítica de Pardo Bazán es interesante por observar condiciones de modernidad desde el siglo XIII en un proyecto religioso, el franciscanismo medieval, que reivindica las lenguas vernáculas, cuestiona la ortodoxia dogmática representada por la orden de los dominicos y reformula el idealismo platónico. Errónea o acertada, la original teoría de Pardo Bazán quiebra la mitificación schlegeliana del Medioevo. Esta propuesta es también valiosa para sugerir la compatibilidad del cristianismo con las tendencias seculares surgidas de la modernidad.

Ciertas obras de Emilia Pardo Bazán originan desencuentros puntuales con los sectores más tradicionalistas del catolicismo español. Su cuento de contenido religioso, "La sed de Cristo" (1899), fue censurado por sus presuntas heterodoxias. Según recuerda la autora, "tan pronto fui heresiarca como demente: y la retórica meliflua de la venenosa compasión alternó con la retórica de hojalata de la indignación virtuosa" (Pardo Bazán 1911: 7-8). Emilia Pardo Bazán, en cualquiera de los casos, reivindica el productivo diálogo entre el cristianismo y la modernidad decimonónica. El referente franciscano le permite enfatizar la importancia de valores modernos como el individualismo, la mesura, la tolerancia o la transigencia religiosas. No es gratuito que su descripción de León XIII acentúe precisamente los rasgos franciscanos del Santo Padre: "todo le da aspecto de ser celestial, ya exento de las imposiciones de la materia y de las groseras funciones biológicas. Ni carne ni sangre: espíritu no más en este hombre" (Pardo Bazán 1888: 120).

En el plano estrictamente estético Pardo Bazán rechaza sin ambages la distorsión introducida por la literatura tendenciosa (Pardo Bazán 1908: 38)¹³. Similar perspectiva se aplica a otros ámbitos del conocimiento. El dogmatismo se rechaza no sólo por el efecto esterilizador producido en el debate intelectual. Pardo Bazán también cuestiona la intolerancia religiosa por su impacto negativo en la historia de España. Evitar cualquier entendimiento con las tendencias modernas no sólo estimula inviables anacronismos sino que acentúa más bien el aislamiento del país con respecto a las naciones más desarrolladas de Europa. Su conferencia "La España de ayer y la de hoy" (1899) vincula la postración finisecular de España con la exaltación de valores antimodernos legitimados por su presunta filiación autóctona. No es difícil observar en tales críticas una soterrada censura del paradigma schlegeliano. La autora califica estos prejuicios tradicionalistas como "leyenda dorada" cuya dogmática ejecución estimula el rechazo castizo hacia cualquier novedad foránea:

¹³ Para un excelente análisis de los fundamentos estéticos modernos adoptados por Pardo Bazán, véanse (Clèmessy 1981: 729-830), (González Herrán 1989: 31-43) y (Patiño Eirín 1998: 276-277).

Funestísima considero nuestra leyenda dorada, porque al persuadirnos de que no nos faltaba cualidad ni virtud, nos sugirió que no debíamos variar e impidió que aprendiésemos con el ejemplo de otras naciones más activas y prósperas” (Pardo Bazán 2010: 286-287).

El comparatismo resulta productivo para entender en sus justos términos el alcance de la modernidad al hispánico modo propuesta en la obra crítica de Pardo Bazán. El cardenal John Henry Newman (1801-1890) justifica el desarrollo intelectual por sus benéficos efectos en el entendimiento: “change is not perversion or corruption, but a faithful development of the original idea” (Newman 1845: 85). Petrificar el conocimiento mediante dogmatismos, en cambio, corrompe y oscurece la necesaria renovación que define la actividad humana. El cristianismo del siglo XIX sólo será viable si es capaz de adaptarse a las exigencias cosmopolitas y universales de la modernidad:

Again, if Christianity be an universal religion, suited not only to one locality or period, but to all times and places, it cannot but vary in its relationships and dealings toward the world around it, that is, it will develop. Principles require a very various application according to persons and circumstances, and must be thrown into new shapes according to the form of society which they are to influence (Newman 1845: 96).

El ideario religioso suscrito por Newman propone depurar el cristianismo decimonónico de cualquier veleidad integrista. Su interpretación es novedosa en la medida en que se distancia de la dogmática impugnación de la modernidad asumida por el tradicionalismo romántico schlegeliano. Stephen Prickett observa la importancia de la obra teológica de Newman en la formación de una conciencia religiosa moderna (Prickett 2002: 178-179). Estos empeños renovadores se fundan en una interpretación pluralista –en el sentido de no dogmática– del hecho religioso formulada en Inglaterra durante el siglo XVII (Prickett 2009: 51). Aceptar esta premisa es síntoma de modernidad no sólo por permitir el obvio establecimiento de la tolerancia o el libre examen. El pluralismo religioso también es renovador desde el momento en que no se consideran plausibles en la Europa moderna los dogmatismos absolutos mantenidos durante el Medievo.

Este tipo de aproximaciones cuestionan el concepto de tradición formulado por los detractores de la modernidad liberal. La defensa schlegeliana del Medievo sugiere tácitamente no tanto la diferencia cuanto la superioridad de las épocas pretéritas no pluralistas en detrimento del cuestionado mundo moderno (Prickett 2009: 128). La obra teológica de Newman, por el contrario, celebra la modernidad considerando el fenómeno (plural) religioso como una experiencia vital sometida a un proceso permanente de crecimiento y cambio (Prickett 1976: 154).

¿En qué medida podemos vincular el franciscanismo de Emilia Pardo Bazán –ecclético, tolerante y no dogmático– o el pluralismo religioso acuñado por John

H. Newman con los principios de la modernidad liberal decimonónica? Solventes análisis sociológicos del fenómeno moderno realizados en las dos últimas décadas vinculan su desarrollo con el avance emancipador de la “razón instrumental” (Bauman 2007: 14). Los efectos del racionalismo, sólo plausible en un contexto secularizado de tolerancia, generan una permanente sensación de provisionalidad, “desarraigo” y “desintegración” (Bauman 2006: 21; Eagleton 1995: 123). La modernidad exige la articulación de prácticas sociales sometidas a una constante reflexividad en la medida en que la aparición de “nueva información sobre esas mismas prácticas” altera su carácter constituyente (Giddens 1999: 46). Reformular las categorías empleadas en el conocimiento, establecer nuevos horizontes en la interpretación de la realidad y prescribir valoraciones supeditadas a la inevitable renovación. Tales aspiraciones se verifican en la producción cultural de las naciones euro-americanas expuestas a la modernidad durante el siglo XIX. Un precedente distinguido de esta interpretación sociológica puede encontrarse en el lúcido diagnóstico consignado por José Ortega y Gasset (1883-1955) en *La rebelión de las masas* (1929):

El mundo que desde el nacimiento rodea al hombre nuevo no le mueve a limitarse en ningún sentido, no le presenta veto ni contención alguna, sino que, al contrario, hostiga sus apetitos, que, en principio, pueden crecer indefinidamente. Pues acontece –y esto es muy importante– que ese mundo del siglo XIX y comienzos del XX, no sólo tiene las perfecciones y amplitudes que de hecho posee, sino que además sugiere a sus habitantes una seguridad radical en que mañana será aún más rico, más perfecto y más amplio, como si gozase de un espontáneo e inagotable crecimiento” (Ortega y Gasset 1981: 101).

El racionalismo moderno, en definitiva, presenta un carácter irreversible en la medida en que su articulación es posible por la existencia de un ámbito secularizado cuyo íntimo fundamento estimula la permanente revisión del conocimiento. Nótese cómo las fechas propuestas por Ortega y Gasset, los decenios de 1890-1910, encajan en la época durante la que Pardo Bazán realiza su obra crítica más distinguida. El gusto cosmopolita o la marcada conciencia estética de Pardo Bazán transcribe las expectativas estéticas de la modernidad literaria. Por lo que respecta al hecho religioso, Emilia Pardo Bazán fue consciente de la necesaria reformulación crítica a la que debía someterse el cristianismo para garantizar su continuidad en el contexto secularizado del XIX. Apelar al franciscanismo acentúa no sólo la imprescindible tolerancia o una interesante dimensión vitalista sino más bien ciertos rasgos modernos compatibles con el ritmo histórico ochocentista. La autora reconoce que sus circunstancias están condicionadas por vivir en una “nueva era” influida por “la marcha de los acontecimientos”, “la corriente de las ideas”, “la novedad y el atractivo de lo desconocido” (Pardo Bazán 1915: cxxi-cxii). Contemporáneos de Pardo Bazán perciben la “dolorosa agonía” sentida por la “generación moderna” (Canalejas y Casas 1861: 2). La angustia existencial surgida de la quiebra de las certezas absolutas previas a la modernidad origina la perspectiva agónica de la cultura moderna. La

obra crítica de Emilia Pardo Bazán no plantea estos problemas debido a los sólidos valores religiosos de la autora¹⁴. Su contribución al discurso de la modernidad al hispánico modo radica no tanto en establecer una obra crítica que ofrezca respuestas plausibles al desgarramiento vital causado por el racionalismo cuanto en constituir una reformulación del fenómeno religioso inscrita en las premisas renovadoras y tolerantes de la modernidad.

LOS LIBROS DE VIAJES DE PARDO BAZÁN: UNA LECTURA MODERNA DE LA CRÓNICA PERIODÍSTICA

Bien quiero a mi patria: sin embargo, ¿qué tiene que ver este cariño natural, instintivo y fuerte, con denigrar por sistema a país alguno? ¿Qué se consigue con negar el hecho patente de que muchísimas naciones saben, pueden y valen más que nosotros, y nos aventajan en cultura, en arte, en ciencia, en salubridad intelectual, en vida (Pardo Bazán 1889a: 247).

Solventes análisis de la obra crítica finisecular producida por Pardo Bazán perciben no sólo sus vínculos con el regeneracionismo sino también su clara filiación moderna. José Manuel González Herrán observa en estos ensayos cómo “el tema político parece predominar sobre los literarios, históricos y artísticos” (González Herrán 1998a: 140). Idénticas conclusiones alcanza David Henn en su caracterización del intenso patriotismo apreciable en su producción ensayística a partir de 1898 (Henn 1999: 44-60). Elizabeth Ordóñez también destaca en estas obras el inequívoco perfil moderno adoptado por la autora en su evaluación de los efectos de la modernidad en Europa (Ordóñez 2004: 15-25). Emilia Pardo Bazán publica entre los años de 1888-1902 una serie de libros de viajes que recogen sus crónicas periodísticas escritas para la prensa española e hispanoamericana. *El Imparcial* la envía como corresponsal a Roma en 1888 para cubrir las noticias relacionadas con el jubileo del Papa León XIII. Estos artículos se publican bajo el nombre de *Mi romería*. Otros viajes sufragados por *El Imparcial* se producen con motivo de las Exposiciones Universales celebradas en París en 1889 y 1900 que originan, respectivamente, sendos libros recopilatorios de sus crónicas (*Al pie de la Torre Eiffel*, 1889 y *Cuarenta días en la Exposición*, 1900). *Por la Europa católica* (1902) se centra también en sus viajes realizados a Francia y Bélgica en 1901.

Las crónicas escritas por Pardo Bazán durante el período finisecular responden a las expectativas estéticas dominantes en la época. El artículo periodístico necesita “ostentar cierta elocuencia y gallardía en el decir, sobre todo cuando tratan de política o de crítica artística y literaria” (Revilla y Alcántara García 1897: 515). Contemporáneos de Pardo Bazán consideran que sus numerosas contribuciones a

¹⁴ Pardo Bazán manifiesta una perspectiva cristiana en torno al concepto del providencialismo: “así como una misteriosa operación natural hace que los elementos del vil carbono constituyan el magnífico diamante, así la acumulación de sentimientos humanos realiza en la historia las ideas divinas” (Pardo Bazán 1915: lxxvii).

la prensa escrita “la acreditan de periodista, y periodista sobresaliente y envidiable personalidad” (Ossorio y Bernard 1903: 329)¹⁵. La autora es consciente de la singularidad formal exigible al artículo periodístico: “en crónicas así, el estilo ha de ser plácido, ameno, caluroso e impetuoso, el juicio somero y accesible a todas las inteligencias” (Pardo Bazán 1889a: 12). La sencillez expresiva, la claridad en la exposición, el rechazo a cualquier dogmatismo didáctico y la adopción de un estilo familiar equiparable a la “conversación chispeante” o el “grato discreteo” (Pardo Bazán 1889a: 246) definen, grosso modo, el estilo mantenido por Emilia Pardo Bazán en su producción periodística. Las exigencias de la inmediata actualidad condicionan la redacción de la crónica e impiden una pausada revisión del texto escrito. El prólogo de *Mi romería* así nos lo indica: “por primera vez he escrito así, machacando el hierro hecho ascua, sin meditar ni consultar obra alguna” (Pardo Bazán 1888: 6). Testimonios decimonónicos coinciden en este análisis crítico cuya definición de la crónica tiende a prestigiar su formato efímero por ser una “colección de páginas inspiradas en la curiosidad pública, llamadas a morir apenas fueron leídas” (Ortega y Munilla 1892: 7-8). La irreductible voluntad de estilo articulada por Emilia Pardo Bazán trasciende tales limitaciones. Las crónicas recogidas en sus libros de viajes no sólo reflejan una percepción novedosa de experiencias nuevas. El entusiasmo de la autora por constatar los logros de la modernidad se manifiesta, por ejemplo, en su encendida reivindicación de la electricidad: “Por agradecimiento, aunque no fuese por otro motivo, estamos en el deber de echar algún requiebro a la electricidad” (Pardo Bazán 1900: 141). Pardo Bazán, entroncando con la distinguida tradición periodística de Ramón de Mesonero Romanos (1803-1882)¹⁶, postula modernizar las infraestructuras madrileñas tomando como referencia los avances urbanísticos acaecidos en París (Pardo Bazán 1900: 157-163). Su perspectiva crítica, sin embargo, no sólo señala la importancia del viaje para el conocimiento de realidades modernas cuya aplicación en España permita la regeneración del país (Pardo Bazán 1900: 277-283). La formación individual del artista durante el XIX exige también un detallado conocimiento de realidades culturales que trasciendan la rigidez del ámbito nacional: “en esto de los viajes hay mucho que no es reductible al conocimiento, que no es *aprender*, que va más allá y corresponde a las esferas delicadísimas del sentimiento” (énfasis de la autora) (Pardo Bazán 1902: 11).

Por la Europa católica (1902) supone quizá el proyecto renovador más ambicioso de Pardo Bazán por formular de manera precisa las insuficiencias intelectuales apreciables en el catolicismo español finisecular¹⁷. La obra contiene artículos escritos para *El Imparcial* entre agosto y diciembre de 1901. Pardo Bazán visita dos países

¹⁵ Para un sólido y exhaustivo análisis de la obra periodística de Pardo Bazán, véanse Freire (1999: 203-212; 2003: 115-132); (Porrúa 1997: 41-63); Rodríguez Fischer (2007: 241-263) y Sotelo Vázquez (2002: 415-426; 2006: 9-58).

¹⁶ Para un preciso análisis de la modernidad apreciable en la producción periodística de Mesonero Romanos, véase Baker (1991: 54-82).

¹⁷ Para un excelente estudio sobre los valores religiosos asumidos por Pardo Bazán, véase (Saurín de la Iglesia 2004: 177-199).

católicos europeos, Francia y Bélgica, para encontrar referentes cuya aplicación permita estimular el pétreo catolicismo hispano: “necesitamos un impulso general, algo que nos vivifique y nos levante del suelo, de la árida tierra en que yacemos paralizados” (Pardo Bazán 1902: 6). A juicio de Pardo Bazán, “lo que hierve es la bien o mal llamada *cuestión religiosa*, que tanto nos dio que hacer durante el para nosotros infausto siglo XIX, y que sigue coleando” (énfasis de la autora) (Pardo Bazán 1902: 20). Crónicas anteriores de la autora elogian la inteligente contemporización del clero francés con las instituciones políticas laicas establecidas en Francia durante la III República (1870-1940) (Pardo Bazán 1900: 128). *Por la Europa católica*, sin embargo, dedica mayor atención a la evolución del catolicismo en Bélgica. El protagonismo de los católicos en los asuntos públicos belgas es interesante porque su notable influencia “no ha acentuado indiscretamente el espíritu conservador” (Pardo Bazán 1902: 5). Bélgica se define como “una nación que figura entre las más adelantadas, y que es católica, al menos, en gran parte con un catolicismo activo, coherente, vivaz, sin letras muertas” (Pardo Bazán 1902: 5).

Pardo Bazán resalta el prestigio académico de la católica Universidad de Lovaina y los avances económicos promovidos mediante las sociedades cooperativas que aplican la doctrina social de la Iglesia prescrita en la influyente encíclica de León XIII, *Rerum Novarum* (1891) (Pardo Bazán 1902: 69). Es llamativo que su entusiasta caracterización del clero belga fusione ciertos rasgos franciscanos con las exigencias renovadoras de la modernidad: “donde más brilla el espíritu para mí nuevo es en la templanza del lenguaje, en la tolerancia, en la carencia del farisaísmo” (Pardo Bazán 1902: 42). *Por la Europa católica* plantea una interpretación sociológica sobre las causas inmediatas de los adelantos renovadores ocurridos en Bélgica. Las energías modernas belgas son vinculadas indirectamente con el verdor de la geografía flamenca cuyo brillo vivificador se opondría a la “sequedad infinita” de la geografía castellana dominada por “una procesión de eriales, de mesetas amarillentas, calcinadas por el sol, sin riego, sin árboles, sin casas” (Pardo Bazán 1902: 75). La solución ofrecida por Pardo Bazán, no muy distinta a la perspectiva unamuniana elaborada en “En torno al casticismo” (1895), acentúa la importancia de la europeización como solución al marasmo hispánico finisecular:

Sintiéndome tan acérrima española, cada vez propendo más a buscar fuera de España remedios y lecciones (...) España es tan hermosa como la Princesa de la más romántica novela de caballería; pero sus ojos están cubiertos de membrana oscura; la lumbre de ese sol radioso no penetra en ellos sino al través de brumas y sombras seculares. ¿Quién sabe si daremos con el filtro mágico? En las actuales circunstancias, nada mejor que ponernos en contacto con Europa. A fuer de país de corto resuello, de energías agotadas pronto, España sólo atiende a localismos: se ha colocado en la postura de los Budas, y se mira a sí misma, con estrabismo convergente (Pardo Bazán 1902: 19).

La argumentación regeneracionista planteada por la autora insiste en la necesidad de insertar la cultura española en las corrientes intelectuales que dominan los

países euro-americanos más avanzados durante el XIX. Tales afirmaciones vinculan la prosperidad de la nación con el desarrollo de un ideario cosmopolita de cuño renovador. La cuestión religiosa no es baladí en el proyecto reformista articulado por Emilia Pardo Bazán. Su interés por la tolerancia moderna contenida en el franciscanismo se fusiona con la reivindicación de los avances filosóficos producidos en los países católicos expuestos a la modernidad. *Por la Europa católica* incluye la transcripción de una entrevista de Pardo Bazán al cardenal belga Désire Joseph Mercier (1851-1926), entusiasta mecenas de los estudios filosóficos en la Universidad de Lovaina¹⁸. Es muy clara la identificación de la autora con el programa renovador auspiciado por Monseñor Mercier:

Es preciso –repetía [Monseñor Mercier]– que el católico comprenda la significación de la ciencia y no se empeñe en reducirla a arma de combate en defensa de su credo. La Iglesia ha sido fuerte cuando (como en la Edad Media y durante el florecimiento de la escolástica) se abrazó a la ciencia sin pueriles temores. Hoy, por desgracia, muchos se habían obstinado en amoldar la ciencia a las necesidades apologeticas, según ellos las entendían, y el vigor científico se retiraba de nosotros (...) Y además, ¿hemos de cerrar los ojos a las transformaciones y adelantos del humano conocimiento? ¿Qué hacía Santo Tomás? Discutir con los sabios de la época. Imitémosle. No nos atrincheremos en la época de Santo Tomás. Ahí está la nuestra, que nos llama. Desde Kant acá, la filosofía va por nuevos rumbos. No se adelanta nada con aplicar a los filósofos modernos calificativos que expresen que nos molestan sus doctrinas. En ellas tampoco es todo error, ni aun teológicamente hablando (...) ¿Y ante verdades científicas cumplidamente demostradas, ¿qué significaría una caprichosa protesta? Los moldes antiguos son estrechos; tenemos que romperlos (Pardo Bazán 1902: 72-73)¹⁹.

La importancia de estos juicios es grande para la articulación del discurso de la modernidad al hispánico modo formulado por Pardo Bazán. No es difícil percibir la identificación de la autora con el proyecto filosófico de Monseñor Mercier. El énfasis en la imprescindible ruptura de los moldes antiguos, la entusiasta evaluación de los adelantos filosóficos alcanzados en el ámbito del conocimiento, la moderna defensa de la separación entre teología y ciencia o el explícito reconocimiento del contexto secularizado que define la modernidad decimonónica configuran un programa renovador atractivo para Pardo Bazán. Su obra crítica escrita sobre la compleja inserción del hecho religioso en el mundo moderno establece una fructífera síntesis cosmopolita cuyo desarrollo textual trasciende la impugnación schlegeliana del mundo moderno. Reivindicar la tolerancia franciscana medieval o las empresas

¹⁸ Testimonios contemporáneos reivindican también la modernidad de los estudios filosóficos desarrollados en Lovaina. Maurice de Wulf (1867-1947), profesor de Estética y Lógica en la Universidad de Lovaina, describe su importancia en los siguientes términos: “Leon XII established (1891) at Louvain the «Institut de philosophie» for the special purpose of teaching the doctrine of St. Thomas together with history and the natural sciences. The Institute was placed in charge of Mgr (now Cardinal) Mercier whose *Cours de philosophie* has been translated into the principal languages of Europe” (Wulf 1911: 749).

¹⁹ Para un análisis académico reciente sobre el potencial discursivo de un diálogo entre ciertas formulaciones filosóficas medievales y la modernidad renacentista, véase (Drury 2008: 135-167).

intelectuales promovidas por los católicos belgas a comienzos del XX constituyen ejemplos estimulantes para la renovación del catolicismo español finisecular. Esta aspiración no es gratuita en la medida en que, según reconoce la autora, la “cuestión religiosa” continúa siendo un asunto no resuelto satisfactoriamente en la España decimonónica (Pardo Bazán 1902: 20).

CONCLUSIÓN: EL FRANCISCANISMO DE PARDO BAZÁN EN EL CONTEXTO DE LA MODERNIDAD AL HISPÁNICO MODO. UN PROYECTO RENOVADOR EN LAS LETRAS HISPÁNICAS DECIMONÓNICAS

Yo no soy sospechosa; yo católica soy; pero me inscribo resueltamente en contra de ese espíritu de restricción, tan diverso del que rigió en otras épocas, en que por cierto la religiosidad era más segura y el arte más humano y divino a la vez (Pardo Bazán 1994: 55)

Detractores contemporáneos de Pardo Bazán cuestionan su plena identificación con la secularización cosmopolita auspiciada por la modernidad decimonónica. Las simpatías carlistas mantenidas por la autora durante su juventud²⁰, la perspectiva católica apreciable en su producción literaria o incluso la procedencia social (aristocrática) de Pardo Bazán²¹ justificarían una lectura no moderna de su obra crítica. Manuel Cruz (1861-1896) así nos lo indica: “Emilia Pardo Bazán, que fue de los místicos a los filósofos alemanes, se desposó de su espíritu con los primeros, yendo a ingresar por evolución lógica en el neocatolicismo” (Cruz 1924: 281). Idéntica perspectiva es formulada por el economista liberal francés, Ives Guyot (1843-1928), al establecer las diferencias entre su ideario secularizador y la cosmovisión católica de Pardo Bazán en los siguientes términos:

Creo que si algo nos separa profundamente en opiniones, es la cuestión religiosa. Por desgracia usted está penetrada de ese catolicismo deprimente, que hace creer en milagros, subordina la dirección de cada fiel a la voluntad de otro, y acaba por crear el espíritu perseguidor. Mientras España no se libere de su clero, de sus prácticas, de sus efigies, le será difícil regenerarse (Pardo Bazán 2010: 270-271).

La compleja articulación del discurso de la modernidad al hispánico modo en la obra crítica de Pardo Bazán no está exenta ciertamente de notables contradicciones.

²⁰ Para un análisis preciso sobre el carlismo de Pardo Bazán, véanse (Pattison 1971: 25-27) y (Paz Gago 2007: 349-362). Para un análisis de conjunto sobre la compleja articulación ideológica de la cosmovisión asumida por la escritora, véase (Barreiro Fernández 2005: 39-69).

²¹ Una muestra significativa de ciertos prejuicios críticos que cuestionan el mérito de la obra literaria de Pardo Bazán por sus vínculos con la aristocracia podemos encontrarla en la siguiente caracterización: “Mujer al fin y al cabo, son muchos los rasgos y características que en su existencia de gran señora habrán de revelarnos una feminidad exquisita” (Correa Calderón 1952: 50).

La minuciosa evaluación de la ideología de la autora codificada por Xosé R. Barreiro Fernández enfatiza la importancia del sustrato carlista para entender las críticas posteriores de Pardo Bazán al régimen parlamentario establecido en España durante la Restauración (Barreiro Fernández 2005: 50-53). ¿Acepta Emilia Pardo Bazán el mundo moderno; reformula su obra crítica la impugnación del tradicionalismo schlegeliano; manifiesta, en definitiva, la autora una posición retrógrada o nostálgica del Antiguo Régimen? Solventes análisis del hispanismo contemporáneo señalan la existencia de notables ambigüedades (v. gr. tradicionalismo, elitismo) en la representación de la modernidad en la obra literaria de Pardo Bazán²². Existen, de todos modos, influyentes corrientes estéticas del XIX (v. gr. prerrafaelismo) en las que no es difícil detectar también un soterrado malestar ante los avances secularizadores ocurridos en Occidente. Idénticos rechazos hacia la cultura de masas condicionan ciertas posiciones elitistas del modernismo (Hartman 1980: 231; Izenberg 2002: 3; Vargish and Mook 1999: 14-75). Existen asimismo críticas al parlamentarismo liberal asumidas no sólo por la escritora gallega sino por una nómina abundante de escritores vinculados al regeneracionismo español durante las primeras décadas del XX²³. Emilia Pardo Bazán pudo asumir, dentro de los debidos límites, algunos prejuicios modernistas sobre la cultura contemporánea. Hubo también pronunciamientos críticos de la autora no muy consecuentes con las premisas secularizadoras de la modernidad liberal. Tales vaivenes reflejan no tanto las contradicciones ideológicas de la escritora cuanto las complejas coordenadas estéticas de la modernidad al hispánico modo. Ciertos pronunciamientos públicos contrarios al parlamentarismo liberal (Pardo Bazán 2010: 305-339) manifiestan no tanto una impugnación tradicionalista de la modernidad cuanto la evidente frustración por la deriva oligárquica apreciable en la vida política española a principios del XX. Es factible constatar retrocesos puntuales o incluso sorprendentes oscilaciones dialécticas entre la reivindicación de proyectos renovadores (v.gr. defensa de la autonomía del genio creador, rechazo de la tendencia docente) y la simultánea expresión de algunos valores artísticos opuestos en su formulación a los principios consagrados por la modernidad literaria (v. gr. fascinación prerrafaelista hacia ciertas prácticas culturales del Antiguo Régimen). La literatura finisecular española escrita durante 1895-1905 transmite parcialmente evocaciones nostálgicas de ciertos valores estéticos medievales (Litvak 1980: 183-192). Pardo Bazán participa de esta percepción en la medida en que le permite disociarse del mercantilismo consagrado por la emergente cultura de masas. La perspectiva general mantenida en el conjunto de su obra crítica, en cualquiera de los casos, presenta un carácter marcadamente moderno.

²² Para una lectura no moderna sobre la obra literaria de Pardo Bazán, véanse (Davies 1984: 609-619); (Hemingway 1983: 183; 1989: 241-250) y (Kirkpatrick 1999: 117-139; 2003: 85-127). Para una lectura moderna, véanse (Freire 2004: 19-31); (González Herrán 1998b: 141-148); (Mayoral 1997: 211-222); (Pereira Muro 2006: 153-177); (Valis 2002: 124-127) y (Sánchez-Llama 2005: 439-463).

²³ Para un análisis de las ambivalencias mantenidas por el regeneracionismo finisecular, véanse (Litvak 1990: 61-73); (Storm 2001: 202-203) y (Juliá Díaz 1998: 159-174).

La reivindicación de la tolerancia del franciscanismo medieval o los inequívocos elogios a los principios del libre examen promovidos en la Universidad de Lovaina manifiestan una posición moderna en cuya entusiasta articulación se trasciende la impugnación de la modernidad defendida por el tradicionalismo schlegeliano. No es, en consecuencia, gratuito que la reseña sobre la obra de Pardo Bazán incluida en la enciclopedia, *A Library of the World's Best Literature Ancient and Modern* (1897) celebre precisamente sus textos críticos por haber superado prejuicios tradicionalistas mediante la adopción de criterios modernos:

Aside from the worth of her contribution to the literature of modern Europe, Emilia Pardo Bazán's merits distinction as being a Spanish woman who has demonstrated to her countrymen, in the face of national tradition, the most significant fact uncovered this century –the power of women to learn, to understand, and to create" ("Emilia Pardo Bazán" 1896: 11027).

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Eva (2007): *Emilia Pardo Bazán. La luz en la batalla. Biografía*, Barcelona, Lumen.
- Álvarez Junco, José (2001): *Mater Dolorosa. La idea de España en el Siglo XIX*, Madrid, Taurus.
- Andrés, Juan [1782-1799] (1997): *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura*, Jesús García Gabaldón et al. (eds.), vol. 1, Madrid, Verbum.
- Araujo Costa, Luis (1925): "Prólogo", en *Cuadros religiosos*, Emilia Pardo Bazán, Madrid, Pueyo, 1925, pp. 9-19.
- Aullón de Haro, Pedro (2002): "Juan Andrés: historiografía, enciclopedia y comparatismo: la creación de la Historia de la Literatura Universal y Comparada", en Pedro Aullón de Haro, Jesús García Gabaldón y Santiago Navarro Pastor (eds.): *Juan Andrés y la teoría comparatista*, Valencia, Biblioteca Valenciana, pp. 13-26.
- Balseiro, José A (1933): "Emilia Pardo Bazán", *Novelistas españoles modernos*, New York, The MacMillan Company, pp. 262-327.
- Barreiro Fernández, Xosé R. (2005): "A Ideoloxía política de Emilia Pardo Bazán. Unha aproximación ao tema", *La Tribuna*, 3, 2005, pp. 39-69.
- Bauman, Zygmunt [1997][(2007): "Arte, muerte y postmodernidad", en Zygmunt Bauman et al. (eds.): *Arte, ¿líquido?*, traducción de Francisco Ochoa de Michelena (trad.), Madrid, Sequitur, pp. 11-24.
- _____ [2003] (2006): *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Jesús Alborés (trad.), México, Siglo XXI.

- Baker, Edward (1991): *Materiales para escribir Madrid. Literatura y espacio urbano de Moratín a Galdós*, Madrid, Siglo XXI.
- Barja, César (1925): "Emilia Pardo Bazán", *Libros y autores modernos*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, pp. 549-576.
- Blanco García, Francisco [1891] (1903): *La literatura española en el siglo XIX*, vol. 2, Madrid, Sáenz de Jubera.
- Bonilla y San Martín (1903): *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, Madrid, Imprenta de Asilo de Huérfanos.
- Bravo-Villasante, Carmen (1962): *Vida y obra de Pardo Bazán*, Madrid, *Revista de Occidente*.
- Brown, Donald Fowler (1957): *The Catholic Naturalism of Pardo Bazán*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- Brüggemann, Werner (1964): "Friedrich Schlegel y su concepción de la literatura española como quintaesencia del arte romántico", P. Cano Baena (trad.), *Filología Moderna*, 4.15-16, pp. 241-264.
- Canalejas y Casas, Francisco de Paula (1861): *Del estado de la filosofía en las naciones latinas*, Madrid, Imprenta de Manuel Galiano.
- Cardwell, Richard A (2010): "Introduction to Spanish Romanticism", en Stephen Prickett y Simon Haines (eds.): *European Romanticism. A Reader*, London, Continuum, pp. 57-59.
- Cassirer, Ernst [1926] (1961): *The Individual and the Cosmos*, Mario Donandi (trad.), Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Castro, Américo [IV-1921] (1924): "Algunos aspectos del siglo XVIII (Introducción metódica)", *Lengua, enseñanza y literatura (esbozos)*, Madrid, Victoriano Suárez, pp. 281-334.
- Clemèssy, Nelly (1981): *Emilia Pardo Bazán como novelista (de la teoría a la práctica)*, Irene Gamba (trad.), 2 vols., Madrid, Fundación Universitaria Española.
- Correa Calderón, Evaristo (1952): "La Pardo Bazán en su época", en Evaristo Correa Calderón y F.J. Sánchez Cantón (eds.): *El centenario de Doña Emilia Pardo Bazán*, Madrid, Universidad Complutense, pp. 7-56.
- Cruz, Manuel de la (1924): *Estudios literarios*, Madrid, Calleja.
- Danvila y Collado, Manuel (1890): *Reinado de Carlos III*, vol. 2, Madrid, El Progreso Editorial.
- Davies, Catherine (1984): "Rosalía de Castro's Later Poetry and Anti-Regionalism in Spain", *The Modern Language Review*, 79.3, 1984, pp. 609-619.
- Drury, Shadia D. (2008): *Aquinas and Modernity. The Lost Promise of Natural Law*, Lanham, Rowman and Littlefield.

- Eagleton, Terry [1990] (1995): *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford, Blackwell.
- _____ (2000): *The Idea of Culture*, Oxford, Blackwell.
- Eichner, Hans (1956): "Friedrich Schlegel's Theory of Romantic Poetry", *PMLA*, pp. 1018-1041.
- "Emilia Pardo Bazán" (1897): Charles Dudley Warner 8ed.): en *A Library of the World's Best Literature Ancient and Modern*, vol. 28, New York, The International Society, pp. 11025-11041.
- Faus, Pilar (2003): *Emilia Pardo Bazán. Su época, su vida, su obra*, vol. 1., [A Coruña], Fundación Pedro Barrié de la Maza.
- Ferrer del Río, Antonio (1869): "Necrología. Isaac Núñez de Arenas", *Boletín-Revista de la Universidad de Madrid* 1.8, 25 de abril, pp. 405-418.
- Flitter, Derek (1992): *Spanish Romantic Literary Theory and Criticism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (2006): *Spanish Romanticism and the Uses of History. Ideology and the Historical Imagination*, Oxford, Legenda.
- Freire, Ana María (1999): "Los libros de viajes de Emilia Pardo Bazán: el hallazgo del género en la obra periodística", en Salvador García Castañeda (ed.): *Literatura de viajes. El Viejo Mundo y el Nuevo*, Madrid, Castalia, pp. 203-212.
- _____ (2003): "La obra periodística de Emilia Pardo Bazán", en Ana María Freire López (ed.): *Estudios sobre la obra de Emilia Pardo Bazán. Actas de las Jornadas Conmemorativas de los 150 años de su nacimiento*, A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, pp. 115-132.
- _____ (2004): "Emilia Pardo Bazán. Periodismo y literatura en la prensa. Estado de la cuestión", en José Manuel González Herrán, Cristina Patiño Eirín y Ermitas Penas Varela (eds.): *Emilia Pardo Bazán. Estado de la cuestión*, A Coruña, Casa-Museo Emilia Pardo Bazán, pp. 19-31.
- Fusi, Juan Pablo (2000): *España. La evolución de la identidad nacional*, Madrid, Temas de Hoy.
- García Al-Deguer, Juan [ca. 1900]: "Explicación", en *Teoría e historia de las bellas artes*, A.G. Schlegel, Juan García Al-Deguer (trad.), Madrid, La España Editorial, pp. 5-10.
- Giddens, Anthony [1990] (1999): *Consecuencias de la modernidad*, traducción de Ana Lizón Ramón, Madrid, Alianza.
- Giles, Mary E. (2001): "Emilia Pardo Bazán (1851-1921)", en *Catholic Women Writers. A Bio-Bibliographical Sourcebook*, ed. de Mary R. Reichardt, Westport, Greenwood Press, pp. 295-300.
- González-Arias, Francisca: (1992), *Portrait of a Woman as Artists. Emilia Pardo Bazán and the Modern Novel in France and Spain*, New York, Garland.

- González Herrán, José Manuel (1989): "Zola y Pardo Bazán. De *Les romanciers naturalistes* a *La cuestión palpitante*", *Letras Peninsulares*, 2.1, pp. 31-43.
- _____ (1998a): "Emilia Pardo Bazán ante el 98 (1896-1905)", en Leonardo Romero Tobar (ed.): *El camino hacia el 98 (los escritores de la Restauración y la crisis del fin de siglo)*, Madrid, Visor, pp. 139-153.
- _____ (1998b): "Idealismo, positivismo, espiritualismo en la obra de Emilia Pardo Bazán", en Yvan Lissorges y Gonzalo Sobejano (eds.): *Pensamiento y literatura en España en el siglo XIX: idealismo, positivismo, espiritualismo*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, pp. 141-148.
- Hartman, Geoffrey H. (1980): *Criticism in the Wilderness. The Study of Literature Today*, New Haven, Yale University Press.
- Hemingway, Maurice (1983): *Emilia Pardo Bazán. The Making of a Novelist*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (1989): "Pardo Bazán and the Rival Claims of Religion and Art", *Bulletin of Hispanic Studies*, 66.3, 1989, pp. 241-250.
- Henn, David (1999): "Looking for Scapegoats. Pardo Bazán and the War of 1898", en Anthony Clarke (ed.): *A Further Range. Studies in Modern Spanish Literature from Galdós to Unamuno*, Exeter, University of Exeter Press, pp. 44-60.
- Henshall, Nicholas (1992): *The Myth of Absolutism: Change and Continuity in Early Modern European Monarchy*, London, Longman.
- Herrero, Javier (1971): *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo.
- Hilton, Ronald (1952): "Emilia Pardo Bazán and Italy", *Italica* 29.1, pp. 43-48.
- Hilton, Ronald (1954): "Doña Emilia Pardo Bazán, Neo-Catholicism and Christian Socialism", *The Americas*, II.1, pp. 3-18.
- Hobsbawm, Eric [1997] (2002): *Sobre la historia*, traducción de Jordi Beltrán y Josefina Ruiz, Barcelona, Crítica.
- Izenberg, Gerald N. (2002): *Modernism and Masculinity. Mann, Wedekind, Kandinski through World War I*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Jameson, Fredric (2002): *A Singular Modernity. Essay on the Ontology of the Present*, London, Verso.
- Juliá Díaz, Santos (1998): "Retóricas de muerte y resurrección: los intelectuales en la crisis de conciencia nacional", en Santos Juliá Díaz (ed.): *Debates en torno al 98: Estado, sociedad y política*, Madrid, Comunidad, pp. 159-174.
- Juretschke, Hans (1973): "Federico Schlegel. Una interpretación a la luz de la edición crítica de sus obras, con especial consideración de sus relaciones hispánicas", *Filología Moderna*, 13.48, pp. 191-304.

- Kirkpatrick, Susan (1999): "Gender and Modernist Discourse: Emilia Pardo Bazán's *Dulce Dueño*", en Anthony Geist and José B. Monleón (eds.): *Modernism and Its Margins: Reinscribing Cultural Modernity from Spain and Latin America*, pp. 117-139.
- _____ (2003): *Mujer, modernismo y vanguardia en España (1898-1931)*, Jacqueline Cruz (trad.), Madrid, Cátedra.
- Lange, Víctor (1955): "Friedrich Schlegel's Literary Criticism," *Comparative Literature*, 74, pp. 289-305.
- Latorre Ceresuela, Yolanda (1996): "La Quimera, de Emilia Pardo Bazán, una muestra de la "novela de artista" en España", *Ínsula* 595-596, julio-agosto, pp. 3-4.
- Litvak, Lily (1980): *Transformación industrial y literatura en España (1895-1905)*. Madrid, Taurus.
- _____ (1990): *España 1900. Modernismo, anarquismo y fin de siglo*. Barcelona, Anthropos.
- Löwy, Michael and Robert Sayre [1992] (2001): *Romanticism Against the Tide of Modernity*, traducción de Catherine Porter, Durham, Duke University Press.
- Mayoral, Marina (1997): "La Quimera o la crueldad del artista", en José Manuel González Herrán (ed.): *Estudios sobre Emilia Pardo Bazán: In Memoriam Maurice Hemingway*, Santiago de Compostela, Universidad, pp. 211-222.
- Menéndez Pelayo, Marcelino [1882-1891] (1985): *Historia de las ideas estéticas en España*, México D.F, Porrúa.
- _____ [1885] (1956): "Doña Emilia Pardo Bazán", *Estudios sobre la prosa del siglo XIX*, ed. de José Vila Selma, Madrid, CSIC, pp. 99-109.
- Michaud, Stéphane (1997): "La mujer", traducción de Mauro Armiño, en François Furet (ed.): *El hombre romántico*, Madrid, Alianza, pp. 107-142.
- Newman, John Henry (1845): *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. London, James Toovey.
- Ordóñez, Elizabeth (2004): "Mapping Modernity: The *Fin de Siècle* Travels of Emilia Pardo Bazán", *Hispanic Research Journal*, 5.1, pp. 15-25.
- Ortega y Gasset, José [1929] (1981): *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Ortega Munilla, José (1892): *Viajes de un cronista*. Madrid, Manuel F. Lasanta.
- Ossorio y Bernard, Manuel (1903): *Ensayo de un catálogo de periodistas españoles del siglo XIX*, Madrid, Imprenta y Litografía de J. Palacios.
- Pardo Bazán, Emilia [1882] (1904): *San Francisco de Asís (siglo XIII)*, París, Garnier.
- _____ (1888): *Mi romería*, Madrid, Administración.
- _____ (1889a): *Por Francia y por Alemania (crónicas de la Exposición)*, Madrid, La España Editorial.
- _____ (1889b): *Los pedagogos del Renacimiento*, Madrid, Fortanet.

- _____ (1889c): *Al pie de la Torre Eiffel*, Madrid, Administración.
- _____ [1890] (1976): "La mujer española", Leda Schiavo (ed.): *La mujer española y otros artículos feministas*, Madrid, Editora Nacional, pp. 25-70.
- _____ (1892a): *Los franciscanos y Colón*, Madrid, Establecimiento Tipográfico "Sucesores de Rivadeneyra".
- _____ (1892b): "Coletilla a *Mi romería*", *Polémicas y estudios literarios*, Madrid, Administración, pp. 285-301.
- _____ [1894] (1947): "La nueva cuestión palpitante", en Harry L. Kirby, Jr. (ed.): *Obras completas*, vol. 3, Madrid, Aguilar, 1947, pp. 1157-1195.
- _____ [1899] (1911): *Cuentos sacroprofanos*, Madrid, V. Prieto.
- _____ [1900]: *Cuarenta días en la Exposición*, Madrid, Compañía Iberoamericana de Publicaciones.
- _____ [1902]: *Por la Europa católica*, Madrid, Administración.
- _____ [1908]: *El Padre Luis Coloma*, Madrid, Sáenz de Jubera.
- _____ [1910] (1994): "Crónica de España (*Boy del Padre Coloma*)", en Cyrus de Coster (ed.): *Crónicas en "La Nación" de Buenos Aires (1910-1921)*, Madrid, Pliegos, 55-58.
- _____ (1915): "Tasso y la *Jerusalén libertada*. Estudio biográfico y crítico", en *La Jerusalén libertada*, Torcuato Tasso, Francisco Gómez del Palacio (trad.), vol. 1, Madrid, Librería de los Sucesores de Hernando. v-cxxiii.
- _____ (1925): *Cuadros religiosos*, Madrid, Pueyo.
- _____ (2010): *Obra crítica (1888-1908)*, Íñigo Sánchez Llama (ed.), Madrid, Cátedra.
- Patiño Eirín, Cristina (1998): *Poética de la novela en la obra crítica de Emilio Pardo Bazán*. Santiago de Compostela, Universidade.
- Pattison, Walter T (1971): *Emilia Pardo Bazán*, Boston, Twayne.
- Paz Gago, José María (2007): "Una nota sobre la ideología de Pardo Bazán. Doña Emilia, entre el carlismo integrista y el carlismo moderado", *La Tribuna*, 5, pp. 349-367.
- Pellisier, Robert E [1913] (1918): *The Neo-Classic Movement in Spain during the XVIII Century*, Stanford, Stanford University Press.
- Pereira Muro, Carmen (2006): "Mimetismo, misticismo y la cuestión de la escritura femenina en *Dulce Dueño* de Emilia Pardo Bazán", *La Tribuna*, 4, pp. 153-177.
- Pérez Gutiérrez, Francisco (1975): *El problema religioso en la generación de 1868. "La leyenda de Dios"*. Valera, Alarcón, Pereda, Pérez Galdós, "Clarín", Pardo Bazán, Madrid, Taurus.
- Pifer, John (1982): "Friedrich Schlegel's Comparative Approach To Literature", *Selecta, Journal of the PNCFL*, 3, pp. 31-36.

- Pirenne, Henri [1925] (1927): *Les villes du Moyen Age. Essai d'histoire économique et sociale*, Bruxelles, Maurice Lamartine.
- Porrúa, María del Carmen (1997): "Producción y recepción de Emilia Pardo Bazán en el diario *La Nación* de Buenos Aires (1880-1899)", *De la Restauración al exilio (estudios literarios)*, Sada, Ediciós do Castro, pp. 41-63.
- Portnoff, George (1932): *La literatura rusa en España*, New York, Instituto de las Españas en los Estados Unidos, 1932.
- Prickett, Stephen (1976): *Romanticism and Religion. The Tradition of Coleridge and Wordsworth in the Victorian Church*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2002): *Narrative, Religion and Science. Fragmentation versus Irony, 1700-1999*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (2009): *Modernity and the Reinvention of Tradition. Backing into the Future*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Revilla, Manuel de la y Pedro de Alcántara García, [1872] (1897): *Principios generales de literatura e Historia de la literatura española*, vol. 2, Madrid, Librería de Francisco Yravedra.
- Rodríguez Fischer, Ana (2007): "Una apasionada esteta al pie del coloso de hierro: Emilia Pardo Bazán en París, 1889", *La Tribuna*, 5, pp. 241-263.
- Saurín de la Iglesia (2004): "Modernización religiosa y cuestión social en Emilia Pardo Bazán", *La Tribuna*, 2, pp. 177-199.
- Sánchez Llama, Íñigo (2005): "El mito de la Quimera como tropo genérico de la modernidad", *Revista de Estudios Hispánicos*, 39, pp. 439-463.
- Schlegel, August Wilhem [1811] (1889): *Lectures on Dramatic Art and Literature*, John Black (trad.), London, George Bell.
- Sotelo Vázquez, Marisa (2002): "Fundamentos estéticos de la crítica literaria de Emilia Pardo Bazán", en Luis Díaz Larios et al. (eds.): *La elaboración del canon en la literatura española del siglo XIX*, Barcelona, Universidad, pp. 415-426.
- _____ (2006): "Estudio introductorio", en Marisa Sotelo Vázquez (ed.): *"Un poco de crítica". Artículos en el "ABC" de Madrid (1918-1921)*, Alicante, Universidad, pp. 9-58.
- Storm, Eric (2001): *La perspectiva del progreso. Pensamiento político en la España del cambio de siglo (1890-1914)*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Subirats, Eduardo (1981): *La Ilustración insuficiente*, Madrid, Taurus.
- Torrecilla, Jesús (1996): *La imitación colectiva. Modernidad vs. autenticidad en la literatura española*, Madrid, Gredos.
- _____ (2008): *Guerras literarias del XVIII español. La modernidad como invasión*, Salamanca, Universidad.
- Unamuno, Miguel de [1895] (2005): *En torno al casticismo*, ed. de Jean-Claude Rabaté, Madrid, Cátedra.

Valis, Noël (2002): *The Culture of Cursilería: Bad Taste, Kitsch, and Class in Modern Spain*, Durham, Duke University Press.

_____ (2010): *Sacred Realism: Religion and the Imagination in Modern Spanish Literature*. New Haven, Yale University Press.

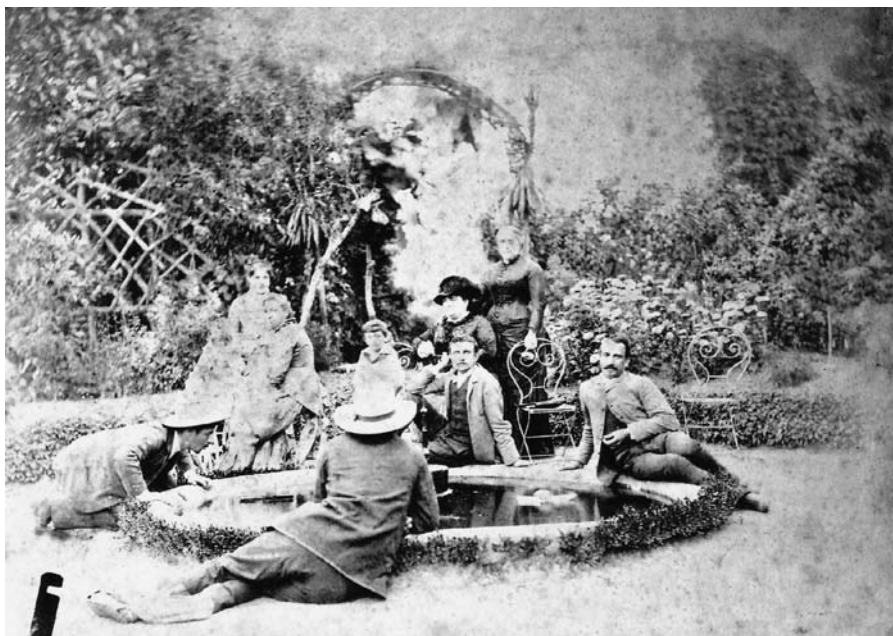
Vargish, Thomas, and Delo E. Mook (1999): *Inside Modernism. Relativity Theory, Cubism, Narrative*, New Haven, Yale University Press.

Williams, Raymond (1977): *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press.

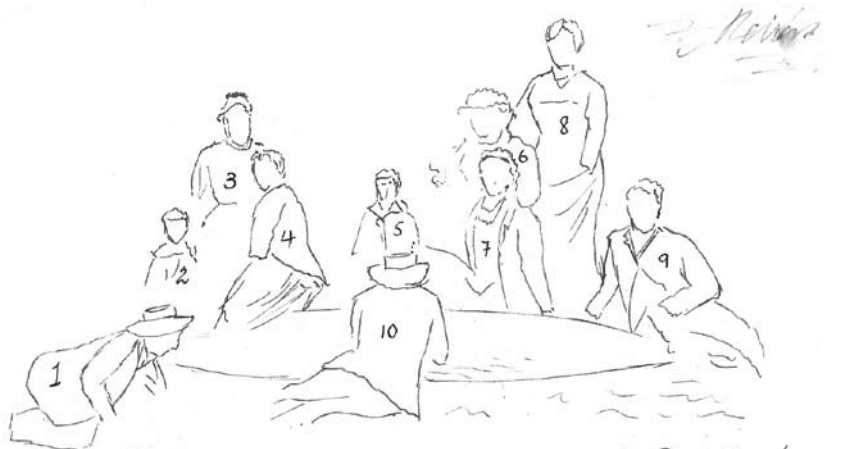
Wulf, Maurice de (1911): "Neo-Scholasticism", en Charles George Herbermann et al. (eds.): *The Catholic Encyclopedia*, vol. 10, New York, Robert Appleton, pp. 746-749.

Wulff Alonso, Fernando (2003): *Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*, Barcelona, Crítica.

Zuleta, Emilia de (1974): "Emilia Pardo Bazán", *Historia de la crítica española contemporánea*, Madrid, Gredos, pp. 81-98.



Familia Pardo Bazán e amigos. Doazón de Juan Gil Araujo, Marqués de Figueroa.



- 1.- Conde de San Román
- 2.- Blanca Quiroga Pardo-Bazán
- 3.- Niñera de Blanca
- 4.- Amalia Rúa Figueroa, Condessa de Pardo Bazán
- 5.- Jaime Quiroga Pardo-Bazán

- 6.- Emilia Pardo Bazán
- 7.- Marqués de Figueroa
- 8.- Carmen Miranda de Pedrosa
- 9.- Javier Quiroga Losada
- 10.- ?