

NAZARIN O EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD INDIVIDUAL EN 1895

Claire-Nicolle Robin

Universidad del Franco Condado (Francia)

Los problemas que podemos plantearnos sobre *Nazarín* y los modos de enfocar esta novela son numerosos. Sin embargo, querríamos privilegiar uno solo, lo cual permitiría arrojar una nueva luz sobre ella. En efecto nos ha parecido muy aclaratorio situar *Nazarín* en un marco más amplio, dentro de una problemática que aparece en aquella época en Europa y en particular en ciertos países en vías de desarrollo, sometidos antiguamente a un régimen colonial.

Siguiendo el concepto enunciado antes, el problema fundamental planteado en *Nazarín* y en *Halma* nos parece ser el de la libertad individual. Naturalmente, esta afirmación que puede parecer perentoria no elimina el resto de los problemas, las otras preocupaciones, las demás lecturas de la novela, pero se nos antoja ser la que más coherencia da al conjunto de las dos novelas, que son complementarias y plantean el mismo problema en los dos polos de la sociedad: «la clase baja» difícil de definir social y sociológicamente, y la aristocracia que posee, según todas las apariencias, cuantos medios proporciona la libertad.

Para intentar comprender *Nazarín*, conviene leer muy atenta y prudentemente los primeros capítulos donde el autor, fingiendo estar presente con un amigo periodista y *repórter*, nos presenta el marco donde surge la singular persona de Nazarín. Es un marco digno de la gran tradición picaresca, donde no faltan ni rufianes, ni gitanos, ni mendigos —los cuales constituyen en la novela un mundo organizado, recuerdo del *Beggar's Oper* pero también realidad cotidiana—, ni las prostitutas, verdadera corte de los milagros en la mejor tradición literaria si no fuera el reflejo de una realidad tangible.

Realidad tangible que encuentra su expresión en la situación geográfica de este marco: Madrid, el Sur, allí donde se encuentra siempre el Rastro de Madrid, es decir, el vertedero de la gran ciudad, es decir una zona fronteriza de

Madrid, a caballo entre Madrid y el no-Madrid, entre la ciudad y la no-ciudad: frontera en que pueden encontrarse todas las clases sociales pero donde sólo viven los que no forman parte de la gran ciudad, los que no integran la burguesía, la sociedad estructurada. Hay en el último capítulo de la primera parte una indicación geográfica que toma todo su significado simbólico; en efecto, el narrador escribe: «Volvimos paso a paso hacia el Madrid alto, hacia nuestro Madrid...»¹. El marco donde se sitúa la pensión de Nazarín es el Rastro, que se encuentra en la parte baja de una calle empinada. Física y metafóricamente este lugar aparece propiamente como el vertedero de la ciudad.

Este mundo picaresco, esta corte de los milagros de que hemos hablado no presentan sin embargo una fisonomía unívoca que se podría fácilmente considerar como un mero recuerdo literario. Este mundo está constituido por clases muy precisas: ya sean los gitanos o los vendedores de miel, o los mendigos, todos tienen un carácter común: viven, tal vez malamente, pero viven de su trabajo, sin depender de amo ni patrón. Son *autónomos*, aunque socialmente marcados por su pobreza, de la que, por otra parte, ninguno de ellos se queja. Por lo menos, el autor no los presenta así, bien al contrario, parece tender a mostrar las «luchas de clases» entre estos diferentes grupos². Si consideramos los otros grupos sociales con los que topa Nazarín a lo largo de su peregrinación, nos damos cuenta de que se trata siempre de grupos sociales pobres aunque independientes, que, en realidad, proceden de una época anterior, antes del desarrollo de la sociedad burguesa capitalista la cual, al contrario, va creando grupos importantes pero sometidos a un orden, a una estructura y a una dirección.

Pobreza, relativa libertad para disponer de su tiempo, del fruto de su esfuerzo, mundo cruel y a veces bueno, y mundo de violencia, de violencia social como autoafirmación o como compensación de sus propias frustraciones: así, el incendio de la pensión de familia donde vive Nazarín llevado a cabo por Andara, quien, igual que una Euménide, se regocija viendo cómo el fuego devora las pruebas de su falta, vengándola de la sociedad. La violencia es, pues, una respuesta individual dentro de una sociedad organizada, codificada, donde el individuo ha de medirse con el común rasero.

Pobreza, pero irreductible individualidad que no se aviene con las normas sociales, relativa libertad, criterios individuales: estos términos permiten aprehender el mundo dentro del cual el autor nos presenta a Nazarín, mundo de marginados o de inadaptados al mundo moderno, mundo de frustrados o de gente que sigue viviendo en un sistema antiguo que perdura al lado de estructuras modernas. Mundo de pobreza en el que, por consiguiente, reina la superstición, sobreviviendo mentalidades arcaicas llenas de religiosidad, pero donde encontramos también reacciones viscerales ante los problemas fundamentales. Tal es el mundo donde vive Nazarín, al que, razones que el lector puede imaginar, le han conducido. Pero el problema que surge es éste: ¿Habrà alguna relación de funcionalidad entre este marco y Nazarín?

Palmario es que Nazarín no es un *producto* de este ambiente, pero es allí donde él se halla a adonde ha ido a parar falto de otra solución. Pues no es

oriundo de Madrid sino que viene de la Mancha, célebre por el personaje de Don Quijote.

El personaje de Nazarín es complejo a títulos diversos. El autor no podía, sin chocar a un público que, sin ser ferviente, seguía siendo visceralmente católico, presentar a un falso sacerdote, a un impostor, lo cual, además, ofrecía poco o ningún interés novelesco. En segundo lugar y principalmente quizás, porque, como lo escribe Pérez Galdós en *Halma*, se trataba de un hombre «en cuyo cerebro se habían reunido con una extraordinaria densidad los corpúsculos malsanos que flotaban, por así decir, en la atmósfera intelectual de nuestra época»³. Nazarín es, pues, la encarnación de un problema de esa época, un problema cuyos elementos no son todos religiosos.

¿Quién es Nazarín? Recalcaremos dos rasgos, sin olvidarnos de los demás, que parecen, en rigor de verdad, derivarse de aquellos.

Su punto de partida es la conciencia, *su* conciencia.

Su concepción del mundo, de la sociedad, se funda en conceptos no históricos sino morales, procedentes de una moral absoluta que nada quiere con las medias tintas.

Sin embargo, antes de seguir adelante en este estudio, tenemos que detenernos ante otro problema: ¿por qué le da Galdós a Nazarín aspecto semítico?, ¿por qué desde el principio lo llaman los personajes el «cura árabe»?

Razones objetivas no faltan: España ha permanecido durante ocho siglos bajo la dominación árabe, incluso si, al final de dicha dominación, sólo se trataba del Reino de Granada, lo cual justificaría la existencia frecuente en España del tipo semita, sobre todo en las provincias del Sur.

Luego podemos preguntarnos si el autor, por razones precisas que luego se verán, no sintió la necesidad de encarnar este «problema» en un personaje poco representativo de la sociedad española del siglo XIX, o por lo menos en un tipo que ya no era representativo de esa sociedad urbana.

También resulta imposible olvidar que la sangre semita ha alimentado en gran parte la inspiración mística del XVI, es decir que los grandes místicos del siglo XVI —Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz— llevaban sangre judía en sus venas y pertenecían a aquellas familias que se habían convertido al cristianismo, como la del mismo Cervantes⁴. De modo que puede darse a este término de *semítico* la connotación de algo oriental con una disposición al misticismo.

Claro es que no se pueden excluir otras hipótesis explicativas. Sugerimos otras dos: una, dentro de la obra de Galdós en relación con *Misericordia* (1897), novela en que parece esbozarse un como mundo ecuménico proletario por estar reunidos pobres de los distintos monoteísmos, sin que sepa a ciencia cierta el lector de qué religión se trata, si de la hebráica o de la musulmana.

Otra hipótesis más externa y directamente relacionada con lo que vamos a tratar seguidamente: el hacer de Nazarín un descendiente directo de las razas semíticas instaladas antiguamente en la península, permite quizás al autor disociar a su personaje de la sociedad española contemporánea, que éste no ad-

mite⁵, para establecer un como parentesco con los países menos desarrollados, algunas de cuyas ideas y manifestaciones históricas no se hallan lejos de ideas y actos de Nazarín.

Podemos ahora abordar el problema planteado anteriormente: ¿cuál es la relación que el autor establece entre el personaje de Nazarín y la sociedad descrita anteriormente?

Los grupos sociales en los que evoluciona Nazarín se caracterizan por su arcaísmo económico, arcaísmo que sobrevive en las afueras de la gran ciudad y sobre todo en la no-ciudad, es decir en el campo circundante. Arcaísmo de los medios de producción, arcaísmo de la producción: ganados poco numerosos pastando en una vegetación pobre, pluricultivos de regadío en los pocos lugares donde la tierra puede regarse. Arcaísmo también de los medios de comunicación, pues a pesar de no salir Nazarín de un radio de cincuenta kilómetros al Oeste de Madrid, la gente espera con ansiedad la lenta venida de socorros cuando la epidemia de viruelas. Arcaísmo económico y social que supone un arcaísmo de las mentalidades: Nazarín en sus discusiones con Andara y Beatriz desmonta fácilmente sus razonamientos erróneos sobre el mundo y les muestra la nimiedad de sus supersticiones. El mundo arcaico de las afueras de la gran ciudad y del campo no se halla integrado a la sociedad, sólo coexiste con ella y la confrontación al principio del libro entre Nazarín y los dos «visitantes» tiene como finalidad recalcar el muro infranqueable que existe entre estos mundos, entre la manera de concebir el mundo de un lado y del otro.

Teniendo en cuenta lo dicho, se entiende mejor la «huida» de Nazarín, su deseo de salir de la gran ciudad, al principio del capítulo primero de la tercera parte: todas las palabras tienden a mostrar en Nazarín el rechazo del mundo moderno —expresado ya en los primeros capítulos⁶—, que viene aquí caracterizado por el rechazo expreso de la «capital populosa», de «sus casas apiñadas unas contra otras» y de «la agitación de sus habitantes que desde la mañana corren desasosegados a su trabajo cotidiano». Salir de la capital es gozar «al fin de la libertad»⁷ lejos de la colmena. Rechazo de la ciudad, nuevo descubrimiento de la Naturaleza como manifestación de la creación divina⁸, rechazo de «la civilización» en nombre de la Naturaleza «lejos de las ciudades opulentas y corrompidas»⁹, rechazo también, pues, de las estructuras que informan esas ciudades, que constituyen esas ciudades: por ejemplo, rechazo de la justicia de los hombres, de sus leyes, de sus hombres, por no existir nada común entre éstos y él: «¿Qué tenía él que ver con un juez que prestaba oídos a las infames denuncias de unos canallas sin conciencia»¹⁰? Su justificación es su conciencia y Dios que ve esta conciencia. Nazarín se pone «al margen de la ley», elige «su» libertad y sus medios: huir de la gran ciudad e irse por los caminos. Al sedentarismo del mundo moderno contraponen el nomadismo —de ahí que el autor le dé ciertos rasgos árabes— nomadismo que en el mundo moderno lleva un nombre muy preciso y cargado de connotaciones negativas: vagabundeo.

Así cualesquiera que sean las intenciones profundas de Nazarín y la visión que tenga él de sus actos, éstos son interpretados en función de esta misma sociedad que él rechaza: Nazarín rebelde al cuerpo al que pertenece —la Iglesia «pues rebelión era»¹¹— se transforma en vagabundo.

Abordamos aquí un problema fundamental de la novela. La lucha contra el vagabundeo fue una de las principales luchas del siglo XIX: el individuo existe, es, pero en medio y gracias a un cuerpo social que lo define. La gran noción de libertad, que parecen la idea clave del siglo XIX supone, precisamente por la promulgación de leyes que garanticen la libertad de todos, la negación de la libertad individual, una de cuyas características de más relevancia consiste en la libre disposición de sí mismo, en el tiempo, en el espacio, la no dependencia a un cuerpo determinado. Los censos del siglo XIX, la lucha por la vacunación obligatoria, el derecho de voto que lleva implícitamente la residencia en una ciudad o en un pueblo, —es decir ser sedentario—, son las armas decisivas contra el vagabundeo. La industrialización con la racionalización del espacio es también otra. Sin olvidar las fuerzas de policía, lo que explica la presencia necesaria de la Guardia Civil así como el papel desempeñado por el Alcalde burlón, y al mismo tiempo compasivo, frente al sacerdote. Ello explica también el desinterés profundo de Nazarín por la política: «Nazarín respondió que no sabía nada de comercio ni de negocios»¹². Pero esto resulta aún más evidente en el diálogo entre Nazarín y el amo de la Coreja, Pedro Belmonte.

Nazarín rechaza la política, la considera como algo superado, incapaz de ofrecernos el paraíso terrenal. Se podrían comentar todos los términos de ese discurso, términos que colocan frente a frente dos conceptos: el bienestar material y la felicidad, siendo el primero incapaz de asegurar la segunda y siendo al contrario causa de paro, hambre, etc... Más aún, Nazarín rehúsa «los artificios de la Historia»¹³, es decir, la tradición que intenta racionalizar el curso de los acontecimientos y explicar las evoluciones.

Hay, pues, en Nazarín una extraña coherencia en las ideas, coherencia que permite un estudio profundo del problema del vagabundeo y su significación histórica e individual. No podemos silenciar un reciente estudio sobre el particular: *Le Vagabond et la Machine* de Jean-Claude Beaune¹⁴. Nazarín, en rebelión abierta contra la Iglesia y la sociedad, es rebelde en nombre de su conciencia, única referencia, es decir en nombre de su libertad individual que para él no depende más que de Dios como él mismo lo afirma: «Persisto... en mi verdad, si, como lo creo, la llevo en mi propio espíritu, y la luz de Dios es mi conciencia»¹⁵.

Nazarín vagabundo rebelde, es decir voluntariamente vagabundo en nombre del rechazo de las normas existentes. Notemos la importancia literaria que ello tendrá más tarde, en los casos de Blaise Cendrars o Henry Miller; pero en estos casos, el vagabundeo se sublima en literatura, sin olvidar el gran precedente de don Quijote, que rompe con su época y se echa a vagabundear por los caminos en un momento en que, por cierto, la intervención y el control de la sociedad sobre el individuo eran mucho menor¹⁶. Pero el vagabundeo de Nazarín, con ser realmente una simple aspiración a la libertad, a deshacerse de las ligaduras propias del mundo moderno, toma una nueva dimensión por tratarse de un sacerdote que posee, siéndolo, una palabra, un Verbo que puede justificarlo social e individual e incluso históricamente. Su alegría de la libertad se justifica por su propósito de «ejercer la caridad», de ayudar a «sus pobres»¹⁷,

de librarles de la «misantropía» devolviéndoles la esperanza¹⁸, pues «se acerca la época en que el presente absorberá toda la vida y en que los hombres no guardarán del pasado más que las verdades eternas adquiridas por la revelación»¹⁹. Idea que vuelve a aparecer y a desarrollarse en el diálogo con Belmonte, en el capítulo séptimo de la tercera parte: «La situación del mundo es tal, continuó Nazarín, excitándose, que se necesita ser ciego para no ver los signos precursores de una Edad de Oro de la religión»²⁰. Ahora sí que tocamos el punto fundamental al tiempo que aparece la necesidad funcional en la novela del personaje de Belmonte: era éste el único personaje que podía hacer hablar a Nazarín, que podía hacerle expresar, para el lector, la idea matriz de todos sus actos: el anuncio de una Edad de Oro para aliviar a «la humanidad doliente»²¹, así como la afirmación que «los que poseen la fe, ese don del Cielo, deben conducir a los que están privados de ella»²². En realidad, lo que Nazarín expresa aquí es una teoría mesiánica que como todos mesianismos y milenarismos —estamos en 1895 y estas ideas venían agitando a las sociedades— se fundan en conceptos arcaicos por oposición a las normas modernas, siendo en rigor de verdad estremecimientos desesperados en busca de dos dimensiones del hombre: la felicidad y la libertad.

Claro es que la obra de Nazarín acaba mal, pero estamos en España, donde coexisten, gracias a un desarrollo desigual de la Península, espacios mentales y geográficos donde pueden producirse tales fenómenos, frente a espacios estructurados, que acaban adueñándose de la situación. Es inútil, pues, buscar para explicar esos fenómenos, las influencias de ciertos autores extranjeros, León Tolstoi en el caso presente: el problema depende de las condiciones económicas y sociales que rigen el destino del país. Se comprende por ende la coherencia lógica en la presentación inicial del personaje de Nazarín en los márgenes del mundo moderno, rechazado por éste que a su vez es rechazado por aquél.

¿Problema español? Desde luego, pero también problema mundial, tercermundista y latinoamericano sobre todo. Porque imposible es no establecer relaciones entre el intento de Nazarín y lo que ocurre en aquel tiempo en el Brasil con las sublevaciones campesinas a raíz de la proclamación de la República en 1888. En efecto el remedio propuesto por uno y otro movimiento para redimir los pecados así como para solucionar el problema social es el mismo: «El remedio al malestar social y a la lucha cada día más violenta entre pobres y ricos, ¿cuál es? La pobreza, la renuncia a todos los bienes materiales»²³, añadiendo a esto el anuncio de una nueva Edad de Oro que representa la finalidad de estos movimientos. Interesante es el cotejo con acontecimientos contemporáneos, porque podemos intuir de este modo los caminos de la creación galdosiana, y los críticos contemporáneos lo vieron con perfecta clarividencia²⁴. Por otra parte, permite interpretar la novela dentro del conjunto de la obra de Galdós, a la par que dentro de su tiempo, evitando interpretaciones parciales o unilaterales. En este sentido, la obra reciente de Mario Vargas Llosa *La guerra del fin del mundo*²⁵, novela histórica que intenta abarcar el conjunto de estos movimientos mesiánicos brasileños de finales del XIX, ofrece muchos puntos comunes con la obra Galdosiana.

El mesianismo es un problema particular de las clases subdesarrolladas, integradas en el mundo moderno y resistiéndose al mismo tiempo a esa integración. En realidad no se trata más que de un aspecto del problema inicial, el de la libertad individual. ¿Cómo viven ese problema las demás clases sociales que, menos indefensas, parecen más capaces de expresarse? Este es el problema que plantea *Halma*, novela que cierra los destinos de Nazarín y de la Condesa de Halma.

A primera vista ningún punto de contacto entre esos dos seres, el uno árabe de la Mancha, el otro descendiente de toda la nobleza europea, el uno pobre como Job, el otro bastante acaudalado y que pertenece a la flor y nata de la aristocracia. Sin embargo los dos tienen rasgos comunes: una imaginación febril y ávida de grandes espacios espirituales, un algo irreductible que les permite afrontar la sociedad sin miedo —la condesa se casa contra todo y contra todos— incluso el vagabundeo; el delirio místico de su esposo alemán —lo cual prueba que es un problema europeo— la lleva a Oriente y el regreso de la condesa a España es una Odisea, y sus andanzas y su periplo, abandonada a la incertidumbre de los elementos y de los hombres, no dejan de recordar las aventuras de Ulises. Desde cierto punto de vista, el segundo capítulo de *Halma* se halla en la mejor tradición de la novela griega con un acento humorístico que anuncia la orientación general de la novela y su conclusión. Después del periplo geográfico sucede el periplo espiritual, que le lleva a desear fundar «su» asilo de beneficencia, regulado por leyes creadas por sí misma. Lo que existe no le interesa, busca una nueva fórmula, más elástica, que no la obligue a plegarse a reglas que falsearían su proyecto. El encuentro con Nazarín es pues lógico: es el encuentro de dos individualidades en lucha contra su medio, sienten la misma reprobación para con la sociedad, van buscando la misma paz que procedería de una perfecta unidad y cohesión entre lo interior y lo exterior, entre lo que piensan y lo que hacen. Y el camino es el mismo, incluso cuando los procedimientos cambian. Igual que Nazarín ve en el reparto de los bienes, en la no posesión el remedio contra la miseria, Halma ve la supervivencia de su comunidad en el trabajo comunitario de la tierra y en su revalorización. El trabajo posee pues, en la visión utópica de su comunidad, una importancia capital: el trabajo físico es un medio de cuidar el alma, pero es también un retorno a los valores primigenios, la naturaleza, y consecuentemente Dios, y por ahí volvemos a hallar el mito de la Edad de Oro que defendía Nazarín. Y procediendo con el mismo desfase histórico, el porvenir reside, para la condesa, en el trabajo de la tierra²⁶. La meta de la condesa es crear una comunidad, de estilo nuevo, basado en el trabajo de sus miembros y que viviría en autarquía casi completa, guardando no obstante, ciertas conquistas del mundo moderno como la medicina. La pobreza con cierta abundancia sencilla es la regla, pobreza en la medida en que nada es de nadie. Pero esta comunidad, independiente, que quiere seguir siéndolo, sin someterse a las leyes existentes, choca muy pronto con todas las instancias del poder social: todos reivindican la dirección del establecimiento en nombre de la ley, de la ciencia o de la religión, y amenazan con apelar a una autoridad suprema para despojar a la condesa del gobierno de su «ínsula». Pues Halma es mujer y a pesar de sus altos ideales

la tachan de falta de capacidad intelectual. Es entonces cuando interviene Nazarín, salvador de la libertad de su protectora, salvador de su libertad también, devolviéndole a Halma el mismo favor que ésta le hiciera antes. Ciertas frases del capítulo séptimo de la quinta parte dan fe de ello: Halma invita irónicamente a Nazarín a que le dé «las llaves de esta organización desorganizada y libre», contestando a Nazarín que le decía: «Vd. es ahora la esclava de la sociedad. Emancipándose de ella cambiará su forma de libertad»²⁷. El conjunto del capítulo muestra a las claras esta defensa de la libertad contra la intrusión de los poderes establecidos, la Iglesia, el Estado²⁸; cada frase traduce la búsqueda y un anhelo de encontrar un camino personal sin interferencias del poder anterior. Halma es mujer, la solución de la libertad para su comunidad será pues incluirla en un sistema familiar, es decir casarse. ¿Limitación de la libertad personal? Tal vez, pero la mujer no tiene ningún derecho sola —Tristana era ya ejemplo de ello—. Por otra parte, el sacerdote Nazarín conoce lo bastante a su gente como para darse cuenta de la parte de imaginación compensadora que entra en el misticismo de Halma. Y del mismo modo que por medio del sentido común había exorcizado los «demonios» de Beatriz en *Nazarín*²⁹, desmistifica el misticismo de la condesa. Sobre un caso particular, cuando todos se equivocan a la hora de la solución, por codicia, por ambición o sólo encuentran soluciones de sustitución para compensar frustraciones reales, recobra Nazarín su verdadera dimensión, ya que él mismo no está implicado en el problema, igual que Don Quijote, el otro vagabundo del ideal que no delira más que cuando se trata de su propio problema. Lección de cordura además, «lo humano» ni desdice ni contradice es lo divino, y tal vez lo haya entendido Nazarín gracias al contacto con gente distinta de la que solía frecuentar en sus primeras experiencias. Por haber adelantado en la comprensión de los engranajes ineluctables de la sociedad, por abarcarlos por fin en su totalidad, es él quien en nombre de la libertad individual da la solución. Lo mismo que había revelado a don Manuel Flórez —otro sacerdote— la vacuidad de su existencia de «cura simpático», así revelará Halma a sí misma, humillando «su vanidad de santa imaginativa y de mística visionaria»³⁰, arrancándola de las concepciones «rutinarias» del misticismo que se burla de «nuestros nervios y de nuestra sangre»³¹. Como un faro, Nazarín ilumina pero no ve, él sabe alumbrar, después del *Via Crucis* que representó su enfermedad y su encarcelamiento, cuando comprende hasta qué punto la sociedad —buena o mala, poco importa— es una realidad ineludible.

Media aparentemente gran distancia entre *Nazarín* y *Halma*. Pero no hay más que el espacio del tiempo que Nazarín pasa en la cárcel, la duración del proceso, tiempo de reflexión para él y los otros, tiempo hecho de abandonos y de retornos a los conceptos del punto de partida. En realidad, el autor, al final de *Halma* sitúa voluntariamente el problema en otro plano, luego de mostrar el por qué de ciertas actitudes —el mesianismo, el misticismo como compensación de Halma—, sus peligros. Y el peligro esencial de estas dos actitudes es la negación de la realidad primera que condiciona al hombre —la sociedad—. Lo cual no significa en absoluto que se opone a la búsqueda de la libertad individual: señala sencillamente los escollos de ciertos caminos después

de mostrar el por qué y tal vez lo que entraña de legítimo. Pero esta libertad individual ha de encontrar su propia vía en medio del dédalo moderno sin echar mano de soluciones antiguas: la libertad está por descubrir mirando hacia el porvenir que no hacia el pasado. No puede en ningún caso fundarse sobre un pacto agresivo frente a la sociedad: *dentro* pero *contra* la sociedad, por lo menos, contra la intrusión creciente de sus diferentes organismos. ¿No será éste un mensaje de extraordinaria modernidad, que respeta la doble determinación social e individual del hombre?

No tiene pues el mensaje la menor ambigüedad, ya que procura establecer un adecuado equilibrio entre sociedad e individuo, pero una vez más la solución propuesta sólo vale para este caso determinado: no pretende el autor dar una solución universal. Si hubiéramos de buscar las bases de una solución universal, podríamos encontrarlas en estas palabras de Nazarín, hablando de la condesa: ha vuelto a encontrar «su cauce natural»³². Puédense rastrear recuerdos del naturalismo, pero mucho más una lección de buen sentido, en medio de una época trastornada por la proximidad del fin del siglo, y por otros problemas internacionales y nacionales. Pero también es una lección de humildad: fuera las palabras altisonantes, las grandes ambiciones: «Los señores de Pedralba no fundan nada; viven en su casa y hacen todo el bien que pueden»³³, le dice Nazarín al futuro esposo de la condesa. Fundar un organismo y volver a caer bajo el yugo de la sociedad es todo uno. Y para corroborar estas afirmaciones, concluye Nazarín: «Dios ha querido que yo, un pobre clérigo vagabundo, predique el sentido común a los entendimientos atrevidos, a las almas demasiado ambiciosas»³⁴.

Pero si el «happy end» no tiene ambigüedad para Halma y su primo, no resulta tan claro en el caso de Nazarín: la condesa guarda su libertad ganando la felicidad, Nazarín recobra la libertad y asume otra vez su vocación de sacerdote vagabundo, así como se definía en las líneas anteriores, sin jactancia alguna; además no deja de ser interesante recordar que las últimas palabras de la novela salen en línea recta del *Quijote*: Nazarín encamina sus pasos hacia Alcalá de Henares, donde está preso su amigo el *Sacrilego*, y donde «pensaba que sería de grande utilidad su presencia»³⁵. Permenece la ambigüedad en el personaje de Nazarín, pues, si ya no defiende teorías que se podrían considerar subversivas en su sociedad, tampoco puede renunciar o renegar de su invencible naturaleza de vagabundo, y queda así el campo abierto para otras aventuras.

Los problemas planteados en *Nazarín* y *Halma* desbordan el cuadro religioso y el cuadro meramente español, con ser tan castizos. Trátase, en realidad, de una reflexión sociológica y filosófica sobre el mundo moderno y sobre el valor y la importancia del individuo dentro de un mundo en el que éste ve restringirse su libertad en pro de normas generales, lo cual sigue siendo muy actual.

NOTAS

¹ B. PÉREZ GALDÓS, *Nazarín*, Madrid, Hernando, S. A., 1982, 9.ª edición, p. 32. Todas las citas se harán en función de esta edición.

² «Alguna despreciativa chanza hubieron de soltar (los mieleros) a los gitanos...», *Ibid.*, p. 10.

³ B. PÉREZ GALDÓS, *Halma*, Salamanca, Ediciones Almar, S. A., 1979, p. 80. Todas las citas de *Halma* se harán en función de esta edición.

⁴ Véase M. ROBERT, *Roman des Origines et Origines du Roman*, Paris, Grasset, 1972, en particular el segundo capítulo *De l'Autre Côté*.

⁵ «Solo añadido que los libros son para mí lo mismo que los adoquines de las calles o el polvo de los caminos»... «No sé más sino que a medida que avanza lo que ustedes entienden por cultura, y cunde el llamado progreso, y se aumenta la maquinaria, y se acumulan riquezas, es mayor el número de pobres y la pobreza es más negra, más triste, más displicente», pp. 23 y 25.

⁶ *Ibid.*, pp. 23 y 25.

⁷ *Ibid.*, p. 69.

⁸ *Ibid.*, p. 64.

⁹ «Sus paseos matinales, andando aquí, sentándose allá, le confirmaron plenamente en la idea de que Dios, hablando a su espíritu, le ordenaba el abandono de todo interés mundano, la adopción de la pobreza y el romper abiertamente con cuantos artificios constituyen lo que llamamos civilización»... «Vivir en la Naturaleza, lejos de las ciudades opulentas y corrompidas, ¡qué encanto!», *Ibid.*, p. 64.

¹⁰ *Ibid.*, p. 69.

¹¹ «No sin trabajo había hecho efectiva aquella rebelión pues rebelión era...», *Ibid.*, p. 69.

¹² *Ibid.*, p. 78.

¹³ «Para que la fe acabe de propagarse, en el estado actual de la sociedad, conviene que sus mantenedores renuncien a los artificios que vienen de la Historia...», *Ibid.*, p. 111.

¹⁴ J.-C. BEAUNE, *Le Vagabond et la Machine. Essai sur l'automatisme ambulatoire. Médecine, technique et société 1880-1910*, Paris, Collection Milieux, Champ Vallon, 1983. El autor, profesor de filosofía define así el problema planteado: «Sans doute le vagabondage est-il un thème mythique, aussi ancien que l'Homme lui-même et qui trouve, dans nôtre histoire, de multiples expressions. Pourtant, malgré l'ambiguïté des valeurs que maintient en particulier la tradition franciscaine, il est une époque (1880-1910) où le vagabond devient, sur le fond d'une politique rigoureuse des populations ouvrières urbaines, un enjeu passionné. Il désigne la forme ultime d'un pathologique social qui gouverne d'autres catégories d'exclus (mendiants, clochards, prostituées, chômeurs, mauvais pauvres...) et dont on prévoit alors la suppression définitive: c'est, de fait, le premier 'génocide scientifique' des temps modernes, dérisoire et banal peut-être, le vagabond devient un objet privilégié de la médecine mentale en plein développement: Charcot crée pour le qualifier, en 1888, la notion d'*Automate ambulatoire*».

¹⁵ B. PÉREZ GALDÓS, *Nazarín*, *op. cit.*, p. 111.

¹⁶ Véase J.-C. BEAUNE, *Le Vagabond et la Machine*, *op. cit.*, pp. 68-73.

¹⁷ «... los pobres, es decir, los míos» ... in *Nazarín*, *op. cit.*, p. 25.

¹⁸ *Ibid.*, p. 25.

¹⁹ *Ibid.*, p. 23.

²⁰ *Ibid.*, p. 109.

²¹ «El mundo está mal»... «la sociedad humana padece», *ibid.*, p. 110.

²² *Ibid.*, p. 110.

²³ *Ibid.*, p. 111. Véase también J.-C. BEAUNE, *Op. cit.*, p. 380: «Les structures mythiques selon les quelles s'élabore la parole prophétique s'appuient sur une vision des origines —le paradis terrestre, l'âge d'or, l'existence d'un 'saveur' qui prend valeur cosmologique. Les procédés typiques de l'utopie sont alors employés: renversement des valeurs réelles, inversión des statuts, des races, des couleurs de l'homme. La fin de ce monde est la condition de la venue de l'autre et les membres du groupe doivent préparer celle-ci, nettoyer l'espace, la société, faire le vide de l'errance pour favoriser, appeler l'émergence enfin réelle des anges exterminateurs».

²⁴ En la *Crónica Literaria de La España Moderna*, agosto de 1895, año VII, n.º LXXX, E. GÓMEZ DE BAQUERO escribía, «*Nazarín* refleja esa novísima inquietud de los espíritus, ese curioso

retorno al misticismo, que pone una melancolía, más en el ocaso de nuestro siglo, y le convierte en la antítesis del final de la centuria anterior».

²⁵ Véase *La Guerra del Fin del Mundo* de Mario Vargas Llosa, Barcelona, Plaza & Janés, 1982, 5.ª edición, p. 126.

²⁶ Interesante sería también, para analizar *Nazarín* y *Halma*, hacer un cotejo con *Peñas Arriba* que se publica en enero de 1895. Pereda, fiel a sus teorías de siempre, escribe en esta novela una *Alabanza de Aldea* y *Menosprecio de Corte*, preconizando un retorno a la tierra, a la vida patriarcal en el campo, ensalzando las labores agrícolas. Lo mismo que en sus primeras novelas, parece que Galdós responde a Pereda, mostrando una vertiente menos idealista o idealizada del tema. Por otra parte, es éste un tema que va cundiendo en la literatura de aquellos años, de modo que el debate parece tener una amplitud que se merecería un estudio detenido y detallado. Por otra parte, también es en 1895 cuando Miguel de Unamuno publica *En torno al casticismo*.

²⁷ B. PÉREZ GALDÓS, *Halma*, *op. cit.*, p. 332.

²⁸ *Ibid.*, p. 333.

²⁹ *Nazarín*, *op. cit.*, p. 88.

³⁰ *Halma*, *op. cit.*, p. 338.

³¹ *Ibid.*, p. 335.

³² *Ibid.*, p. 341.

³³ *Ibid.*, p. 341.

³⁴ *Ibid.*, p. 341.

³⁵ *Ibid.*, p. 348.

