

«Sueños nocturnos» y retropías en el tradicionalismo español

«Night dreams» and retropias in Spanish traditionalism

Solange Hibbs-Lissorgues

Université de Toulouse, Francia

solange.hibbs@wanadoo.fr

<https://orcid.org/0000-0003-4633-4826>

Recibido: 08/02/2021

Aceptado: 03/06/2021

Cómo citar este artículo: HIBBS-LISSORGUES, Solange (2021). «Sueños nocturnos» y retropías en el tradicionalismo español. *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, (23), pp. 139-159, <https://doi.org/10.14198/PASADO2021.23.06>

Resumen

El presente trabajo estudia las 'retopías' y utopías de inspiración retrospectiva en el tradicionalismo español del siglo XIX y principios del XX. Para ello, se tiene en cuenta la diversidad de registros que caracteriza el fenómeno utópico. A lo largo del periodo mencionado, reacción y acción convergieron en el pensamiento contrarrevolucionario y alimentaron distintas modalidades de resistencia. Frente al utopismo revolucionario, se elaboraron relatos de la retropía en los que el pasado pervivía como legado material y espiritual, con una proyección posible. Estos relatos se sustentaron en una mitología reaccionaria que justificaba la violencia purificadora en defensa de la religión. La beligerancia contra el liberalismo y la creciente secularización de la sociedad constituyó la seña de identidad del carlismo y del tradicionalismo cuya actuación resultó paradójica: buscar una vuelta al pasado, pero con voluntad de influir en la vida política. Todo ello, mediante una lucha por el poder en la Iglesia y una «recatolización» de la sociedad civil.

Palabras clave: Retropía; Tradicionalismo; Neocatolicismo; Siglos XIX y XX; Imperio; Mitología reaccionaria; Recatolización; Cruzada.

©2021 Solange Hibbs-Lissorgues



Este trabajo está sujeto a la licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons (CC BY 4.0).

Abstract

This paper studies the retropias and utopias of retrospective inspiration in the Spanish traditionalism of the 19th and early 20th centuries. For this purpose, it takes into account the diversity of registers that characterizes the utopian phenomenon. During that period, reaction and action converged in counterrevolutionary thinking and fueled different forms of resistance. Faced with revolutionary utopianism, discourses of retropia were elaborated in which the past survived as both material and spiritual legacy, with some possible projection. Those discourses were founded on a reactionary mythology that justified purifying violence in defense of religion. Belligerence against liberalism and the increasing secularization of society became the hallmarks of Carlism and Traditionalism whose strategy was paradoxical: on the one hand, seeking a return to the past, on the other, willing to influence politics. All this through struggle for power within the Church and through the «recatolization» of society.

Keywords: Retropia; Traditionalism; Neo-Catholicism; 19th and 20th centuries; Empire; Reactionary Mythology; Recatolization; Crusade.

*«Tout est futur, même le passé, lequel est un
passé futur et (...) un passé à venir ou un
avenir déjà advenu» (Jankélévitch, 1977: 34)*

La reflexión que se pretende impulsar en esta contribución sólo encuentra sentido en un análisis profundo de lo que encierra el propio concepto de *utopía* y todo su campo semántico. En su exhaustiva introducción al estudio colectivo sobre el universo utópico en la España liberal, *Utopías, quimeras y desencantos*, Manuel Suárez Cortina ha destacado la diversidad de registros desde la que podemos acercarnos al fenómeno utópico que aparece como un mito especulativo o como un imaginario que representa los ideales sociales de una época, de un grupo (Suárez Cortina, 2008: 11-12). Cabe preguntarse si puede haber contenido utópico en grados diversos ya que los procesos utópicos se engarzaron en un contexto político, social y cultural determinado. En distintos momentos de la historia, el pensamiento utópico, asociado a fenómenos sociales a los que trataba de orientar y señalar objetivos, ha podido convertirse en un sistema con tremenda capacidad de seducción. Las sociedades son históricas y todas han vivido guiadas e inspiradas por un conjunto de creencias e ideas metahistóricas (Paz, 1991: 19-20). A veces estas creencias se proyectaban en estructuradas utopías capaces de mover a multitudes, en fuerzas capaces de suscitar reacciones o expectativas.

Nos parecen especialmente esclarecedoras las perspectivas conceptuales propuestas por sociólogos como Karl Mannheim y filósofos como Vladimir Jankélévitch y Ernst Bloch. Todos coinciden en que la utopía no es un concepto

unívoco y que tiene muchos registros ubicados contextualmente. Por ello conviene establecer nuevas relaciones críticas, no lineales y más complejas entre pasado, presente y futuro, y superar las categorías antinómicas entre progreso/reacción, pasadismo/progresismo. La utopía no se concibe como un sistema sino como fragmentos, deseos presentes en una infinidad de objetos y experiencias. Interviene en todas las esferas del quehacer humano y es fundamentalmente antropológica ya que «presente en la historia del hombre, impregna su cultura, se presenta en o contra modelos o proyecciones sociales (...)» (Suárez Cortina, 2008: 12). Los registros por los que discurre requieren matizaciones, ya que si las utopías suponen un proyecto de futuro con componente de progreso y perfectibilidad, las retropias y utopías de inspiración retrospectiva no impidieron la proyección de ideas y la propuesta de alternativas (Millán, 2008: 255). El pasado del pasadista es un ideal por venir y el objeto de la nostalgia pertenece al mundo normativo del futuro. En este caso nos referimos a la idealización nostálgica de un pasado remoto y caduco, a un proceso de construcción de la memoria en la que confluyen mitos y símbolos.

De hecho, las distintas formas de resistencia al presente que conlleva la utopía se sitúan entre dos polos extremos y no exclusivos: la proyección en un más allá, en una alteridad radical por construir, una utopía en sentido positivo que entraña un imaginario social legítimamente opuesto al estado existente. Pero también se encarna en una idealización nostálgica de un pasado que existió y que genera el cuestionamiento del presente. Esta mirada nostálgica funciona como una utopía al revés, a veces como una contrautopía o retropias, y favorece la reconstrucción de un mundo cohesionado y la producción de relatos históricos alimentados por mitos y un pasado arquetípico.

En un mundo que considera como inacabado y en una vida que es superación de lo existente, Ernst Bloch evoca ciertos efectos de expectativa. Pueden nacer de la oscuridad del momento presente y de la falta de plenitud. Todo ello empuja hacia la anticipación del futuro en los sueños diurnos o favorece los sueños nocturnos que expresan una forma de nostalgia del pasado (Gimbernat, 1983: 58-59). Esta utopía nostálgica, retrogresiva, puede llegar a ser una forma de repliegue deletéreo y de añoranza de un pasado que se convierte entonces en un modelo para pensar el futuro y soportar el presente (Jankélévitch, 2011). Si la conciencia utópica significa de manera genérica el estar en desacuerdo con el estado de la realidad, sólo existe una aparente y antitética relación entre pensamiento utópico y mentalidad conservadora o reaccionaria.

En su conocido ensayo *Ideología y utopía* (1929), Mannheim argumenta que cada forma de conciencia utópica remite a determinados grupos sociales y que estas distintas figuras de la utopía corresponden a diferentes maneras

de organizar la estructura temporal de esta conciencia. Al referirse a la utopía conservadora, evoca una conciencia temporal en la que se verifica la presencia virtual de un pasado que modela constantemente el presente. Esta contrautopía representa una modalidad retrospectiva de la utopía y nace del rechazo a tolerar los cambios posibles. Se trata de favorecer un pasado que se quiere salvar más que acelerar las potencialidades que conlleva el presente. La mentalidad conservadora, desprovista de dimensión utópica por definición, sólo adquiere un carácter utópico en la oposición o lucha que la enfrenta a la utopía racional negadora. Para Mannheim, la mentalidad conservadora y, por ende reaccionaria, produce sus propias ideas utópicas apoyándose en una tradición histórica que conviene preservar a toda costa frente a las abstracciones de la razón liberal.

La justificación del *statu quo* surge reactivamente al proyecto revolucionario francés a principios del siglo XIX y tiene especial resonancia en España donde, a lo largo del siglo y al hilo de los distintos episodios revolucionarios, reacción y acción convergen en el pensamiento contrarrevolucionario y alimentan distintas modalidades de resistencia tanto políticas como religiosas.

La beligerancia contra la ilustración y el liberalismo fue la seña de identidad del tradicionalismo cuya apelación fue asumida por corrientes políticas y religiosas que evolucionaron a lo largo del siglo como el neocatolicismo y el integrista. Frente al utopismo revolucionario, se elaboraron los relatos de la retropía en los que el pasado pervive como herencia material y espiritual, como reconstrucción de un mundo cohesionado, ordenado con una proyección posible. La rememoración de lo inmanente y permanente, sustrato de una historia religiosa y nacional guiada por la providencia, así como la reverberación del anhelo nostálgico de lo valioso, son los principales ingredientes de esta reconstrucción de la historia.

El pasado idealizado y referente modélico constituye, en estos relatos políticamente contestatarios, un importante vector de opinión. La crítica del presente, la exaltación del pasado y la promesa de la regeneración de España a través de sus valores tradicionales se funden en una retórica política cuya finalidad es suscitar resistencias y también adhesión a determinadas formas de reconquista y regeneración católicas (Ricoeur citado por Cano Ballesta, 1994: XXI). Nos interesaremos por algunos de estos relatos que se organizan en base a un importante vivero argumentativo en el que la idealización del pasado, los mitos y la conciencia mesiánica fueron operativos en distintos momentos de la historia.

Premisas conceptuales y contextuales

La cuestión religiosa, que fue uno de los elementos de mayor importancia en la vida política española del siglo XIX, arroja un amplio registro de factores ideológicos, institucionales y humanos que confrontaron modos opuestos de abordar la modernidad. El acercamiento a las relaciones entre religión, liberalismo, patria y nación, así como a las diferentes corrientes del catolicismo español, requiere algunas puntualizaciones conceptuales y contextuales.

En un marco histórico en el que España era la patria del catolicismo, el rechazo a la revolución liberal tuvo especial vigencia en el catolicismo intransigente y el tradicionalismo. Sus doctrinarios pueden incluirse en una amplia constelación de escritores que, dentro de una pura tradición escolástica, participaron del ambiente de intransigente polémica contra las ideas liberales. Nos referimos a autores como Fernando de Ceballos, el padre Alvarado (más conocido como el Filósofo Rancio) o Rafael de Vélez, defensores de la contrarrevolución y cuyas doctrinas alimentaron el neocatolicismo y el integrista.

La defensa del pasado católico se asentaba en la tradición religiosa y en los héroes del tradicionalismo igualmente religioso: Recaredo, Pelayo, los Reyes Católicos y el imaginario de este catolicismo intransigente y profundamente antiliberal que entroncaban con la tradición histórica y en la identidad entre españolidad y catolicidad (Súarez Cortina, 2014: 93). El tradicionalismo católico y la cruzada antiliberal tuvieron uno de sus máximos exponentes en Donoso Cortés (1808-1853) y más precisamente en su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), en el que preconizaba la intolerancia «para salvar el mundo del caos». En la continuidad del pensamiento tradicionalista más radical, Donoso afirma que la tradición es un legado divino que se transmite de generación en generación y que pone de manifiesto la Providencia de Dios sobre el pueblo y los individuos. Lo que es importante, añade, es acabar con el liberalismo y frenar la revolución:

«El liberalismo y el parlamentarismo producen en todas partes los mismos efectos: ese sistema ha venido al mundo para castigo del mundo; él acabará con todo, con el patriotismo, con la inteligencia, con la moralidad, con la honra. Es el mal, el mal puro, el mal esencial y sustancial. Eso es el parlamentarismo y el liberalismo. Una de dos: o hay que dé al traste con ese sistema, o ese sistema dará al traste con la nación española» (Donoso Cortés, 1931: 192).

Vemos en este caso cómo reacción y acción convergen en una ideología reaccionaria que se nutre a la vez de un inmovilismo anclado en el pasado, un pasado mitificado y sacralizado y una retórica de la beligerancia. La unidad religiosa es el fundamento de España, pero en este caso la referencia a la nación por parte de Donoso está claramente en sintonía con el concepto de patria cuya preservación

supone una cruzada antiliberal. Esta incitación a una movilización defensiva se inserta en la reivindicación del imperio cristiano forjado por siglos de luchas contra la herejía y el gran imperio anticristiano¹. El ideario donosiano fue una referencia para el sector neocatólico que, dentro del moderantismo, había evolucionado hacia posturas religiosas y políticas más radicales. También lo fue para el integrismo. Varios factores explican este desvío hacia el neocatolicismo.

A partir de la década de 1850, y a pesar del Concordato de 1851, que había supuesto un intento de apaciguamiento por parte del Estado, el catolicismo adoptó una postura fundamentalmente defensiva y de hostilidad hacia el liberalismo. El pontificado de Pío IX entrañaba una actitud de total rechazo hacia las corrientes más avanzadas del pensamiento filosófico y científico, así como una renovación de signo ultramontano que alentó el sector más intransigente y tradicionalista del catolicismo español. Esta espiritualidad de signo ultramontano estaba centrada en la defensa de un catolicismo universal cuyo centro neurálgico era Roma y propiciaba una exaltación de la figura de un pontífice «soldado y pastor», jefe de la nueva cruzada antiliberal. El pensamiento contrarrevolucionario, que había cristalizado en las primeras décadas del siglo y que manejaba los mitos y la retórica tradicionalista, constituyó una referencia perenne para los sectores más reactivos del catolicismo español.

Esta corriente de carácter antirrevolucionario, que defendía una concepción tradicional de la naturaleza católica de la patria, se expresó a través del neocatolicismo y el integrismo, que convergieron de manera táctica con el carlismo a mediados del siglo. Es de notar en este aspecto que en el pasado los carlistas «habían transferido parte de sus efectivos al moderantismo, en especial durante la Década Moderada y que también atrajeron a figuras que durante largos períodos habían estado en el bando opuesto al carlismo como Aparisi y Guijarro, Navarro Villoslada, Ortiz de Zárate, Nocedal, personajes que pasaron incluso a ocupar posiciones influyentes en el carlismo y a definir su actuación y su doctrina» (Millán, 2008: 256). Nos parece importante subrayar que estos católicos, a la hora de clasificarse, se designaban con el término de *neos*, *ultramontanos* e *íntegros*, refiriéndose de este modo a un catolicismo intransigente que recogía el absolutismo religioso y doctrinario de principios de siglo. Ya se ha comentado cómo el grupo neocatólico proveniente de ala más reaccionaria del partido moderado se había incorporado al carlismo con el que formó la Comunión Católica-Monárquica durante el Sexenio. Por estos años es cuando este grupo de católicos adopta la denominación de «tradicionalistas» y

1. Es la idea defendida por Donoso Cortés en su Carta al Excmo. Sr. Cardenal Fornari de 19 de junio de 1852 (Donoso Cortés, 1931: 182).

afirma su filiación ideológica con Donoso Cortés. Una filiación que había sido reivindicada por Cándido Nocedal como representante del grupo neocatólico en las Constituyentes de 1854 y que, desde su nombramiento como director de la prensa carlista, había adquirido una notable preponderancia en el partido. Su evolución hacia posturas cada vez más intransigentes culminó en 1876 cuando, ya abandonada toda esperanza de que Don Carlos ocupara el trono, afirmaba que la doctrina integrista se definía por la pureza de la verdad católica y la inflexibilidad de principios (Hibbs, 1995: 121).

Aunque un sector del carlismo que rechazaba el rigorismo y la intransigencia política nocedalistas salió del partido y se adhirió a la política de *hipótesis* de León XIII, la resistencia del partido carlista a entrar en el juego político legal y su progresiva marginación, le abocaron a practicar una ortodoxia integral capitaneada por el neocatolicismo. Este radicalismo religioso, que iba a provocar la exacerbación de los conflictos entre católicos durante la Restauración, venía impulsado por la corriente más ultramontana de la Comunción tradicionalista y por otros sectores intransigentes del catolicismo cuya trayectoria no se confundía forzosamente con la del partido carlista (Hibbs, 1995: 128). No es nuestro propósito profundizar en los conflictos y las tensiones que desgarraron a los católicos españoles. Con todo resultaba imprescindible esclarecer los distintos ámbitos en los que se manifestaron el catolicismo intransigente, la defensa cerrada de la unidad católica y la producción de relatos que pretendían transmitir valores permanentes, elaborando una mitificación de la España católica caracterizada por su grandeza imperial y su cruzada contra la herejía.

Mitología reaccionaria y sacralización de la España católica

El recorrido por la abundante literatura católica de la época, y más precisamente por los textos y documentos del carlismo, del neocatolicismo y del integrista, ofrece múltiples ejemplos de estos relatos en los que se fraguaban los grandes ideales del tradicionalismo español, entretejiéndose conceptos nostálgicos del pasado como imperio, raza, patria, Dios y fe.

La mayoría de los escritos carlistas durante el periodo de 1868 a 1876 son exaltados llamamientos al respeto de la tradición española, como lo reflejan las palabras de Julio Nombela (1836-1858), escritor y periodista carlista que reivindica la fe religiosa, el respeto a la tradición, la fidelidad al pasado:

«Sin tradición no hay patria y los hombres sin patria viven en el mundo condenados al suplicio del Judío Errante (...) Pues bien; si respetable y querida la tradición de un individuo, ¿qué no será la tradición de un pueblo, que constituye a todos los compatriotas en una familia, que les hace partícipes de sus

glorias, que divide con ellos sus desdichas, y que dándoles una historia alcanza para ellos admiración y respeto del mundo entero?» (Nombela, 1870: 7).

En su exhaustivo estudio sobre *La ideología carlista (1868-1876)*, Vicente Garmendia ha subrayado la influencia de los escritos tradicionalistas europeos, y franceses en particular, en la prensa y los escritos carlistas².

La única verdadera actitud patriótica es beber en las fuentes de la tradición rechazando las influencias extranjeras perjudiciales introducidas por el liberalismo. Ante la desnaturalización impuesta por el liberalismo, hay que «españolizar» de nuevo «las instituciones y las costumbres que de puro extranjerizadas apenas los mismos españoles las reconocen» (cit. por Garmendia, oc., 1984: 320).

Afirmaciones de esta índole nos recuerdan la presencia de otro mito reaccionario, la de una conspiración extranjera, promovida por los enemigos de España, celosos de su grandeza y propiciada por las doctrinas liberales. Los carlistas denuncian los orígenes extranjeros del liberalismo, cuya introducción en España se vio facilitada por Carlos III, que «pactó una alianza culpable con los detestables filósofos y enciclopedistas franceses» (Garmendia, oc., 1984: 313). Esta «despañolización» es un proceso que había empezado mucho antes. El mito de una conspiración universal en contra de la católica España resurge a lo largo de la historia favorecido por el pensamiento reaccionario de los absolutistas de finales del siglo XVIII y los acontecimientos de la guerra de independencia en 1808. Apologistas neocatólicos como José Antonio Ortíz Uruella estigmatizan la libertad de cultos, fruto de una conspiración promovida por los enemigos de fuera contra la católica España:

«Quien no ve aquí una intriga política, una conspiración contra la paz, el orden y la prosperidad de los países católicos debe estar miserablemente ciego. (...) Es cierto que la mayor parte de las naciones europeas miran de reojo a la España por su unidad religiosa, pero no es eso por desprecio (...), no que es al contrario, por envidia, por celos, porque la dice su instinto que, aunque ellas aparezcan por ahora florecientes, llevan en su seno el germen de la anarquía y de la destrucción en la pluralidad de cultos (...). ¿Por qué ha de hacer la España este sacrificio de la honra, de la dignidad, de sosiego y de bienestar? De honra y de dignidad, porque todas las glorias de España

2. «Aprovechando que a principios de su campaña el pretendiente se encuentra en París, se imprimen en la capital bastantes folletos. Sus autores viven y escriben en París, donde frecuentan los medios tradicionalistas y leen las obras de Veuillot, Gaume, Ségur. Es el caso de Aparisi Guijarro, de Valentín Gómez, de Mon y Velasco, de Gabino Tejado, de Esparza Iturralde y de Navarro Villoslada», Garmendia, oc., 1984: 327. También resulta de provechosa consulta la obra de José María Alsina Roca (1985).

están tan estrechamente unidas al catolicismo, que es imposible separarlas» (Uruella, 1869: 22-23).

El orgullo de un pasado glorioso y su persistencia en el presente es lo que debe permanecer inalterable y esta sacralización de lo español es una vuelta al castizo espíritu de los grandes siglos imperiales. Una de las misiones de los carlistas, pues, es devolver su grandeza a España y el combate carlista es el de la España auténtica contra la España cosmopolita. En la medida en que los males que aquejan España provienen de su ruptura con el pasado, se aboga por la vuelta a un pasado mítico y el ideal de la armonía recobrada.

Por lo tanto, hay que emprender una obra de regeneración, como lo afirma uno de los representantes conspicuos del carlismo, Luis María de Llauder, periodista y político, mediante la metáfora de un cuerpo enfermo que sólo se curará con la intervención del viejo doctor símbolo de la Tradición (LLauder, 1869: 37). Abundan las metáforas relacionadas con la enfermedad, la podredumbre y la contaminación en la abundante producción de textos carlistas, neocatólicos e integristas. El conocido apologista y eclesiástico integrista Félix Sardá y Salvany, al referirse a la degeneración del ser nacional propiciada por los católicos «afeminados» y posibilistas, desarrolla el tema de la pureza moral y religiosa, que era una de las características comunes de los diferentes mitos que predominan en el primer tradicionalismo español (Garmendia, 1984: 297). Cortar por lo sano es lo que predica Sardá y Salvany al definir lo que representa «la gran tesis española» y condenar la práctica y la propaganda liberales:

«¿Será eficaz medicina para nuestros males lo mismo que se reconoce como eficazísima causa de ellos? Muy lejos de creer que el actual estado de Liberalismo crónico de que la Nación adolece justifique el que también nosotros, hasta hoy libres de la infección, adoptemos procedimientos y máximas liberales, entiendo que eso mismo nos obliga a acentuarnos mucho más en inverso sentido. Ciertas tolerancias podíamos a fe permitirnoslas y tenerlas con el enemigo, allá en nuestros buenos tiempos, cuando era tan pura la atmósfera y andaban tan sanos los temperamentos, que era raro padecer tal enfermedad. Hoy, esparcido por todas partes el letal contagio, son de más urgente necesidad, no sólo los remedios, sí que los preservativos» (Sardá, 1886: 498)³

Se trata de un desorden orgánico que justifica la violencia purificadora que, más adelante en la historia, los fascistas españoles legitimarán para «acabar con las miserias del presente» (Cano Ballesta, 1994: 22). Precisamente una de las tesis más repetidas por el pensamiento tradicionalista y por el integristismo fue la identificación del «ser» de España con la defensa del catolicismo y el

3. Para un estudio detenido de la retórica intransigente neocatólica e integrista para la defensa de la pureza de la fe, véase el estudio de S. Hibbs (1995: 195-199).

mito de una raza que supo imponerse a lo largo de su historia a las herejías extranjerizantes (Moliner Prada, 2000: 104).

La salvación de España está en su pasado, un pasado heroico en el que, en nombre de la fe, se exaltan los valores viriles de fuerza, firmeza y voluntad de lucha. Garmendia evoca en su recorrido por la ideología del carlismo esta afirmación de la pureza carlista y la nostalgia de un mundo considerado moral, pacífico, digno del reino de Utopía. Una visión que ofrece una imagen idílica del pasado foral y de las provincias vascas y que justifica la misión salvadora de los carlistas: «Defender los más altos intereses de esta tierra excepcional, evidenciar sus honradas costumbres, referir sus gloriosas tradiciones» (Garmendia, 1984: 375). Frente a la corrupción extranjera que supone la penetración de las ideas liberales, se propone una visión idealizada de los fueros, que son una emanación del pueblo, de sus costumbres ancestrales, «fruto de una experiencia milenaria y no el resultado de cualquier elaboración jurídica (Garmendia, 1984: 386)⁴.

El Cuartel Real, diario oficial del Estado carlista, no deja de recalcar que la política liberal es enemiga de la religión católica y del régimen foral, que es una garantía para la paz frente al caos, los conflictos producidos por el liberalismo⁵. Es un caos que provoca la quiebra de la unidad de cultos y que es el origen de la decadencia de las costumbres. En el contexto político de beligerancia del Sexenio, y más precisamente durante la segunda guerra carlista, las autoridades carlistas afirman que están poniendo en práctica los más puros ideales del tradicionalismo. Están convencidas de estar haciendo historia y de colaborar al alumbramiento de una nueva España (Montero, 1999: 101).

Precisamente la evocación de la grandeza imperial se entreteteje con la de una Edad dorada que la revolución y el liberalismo comprometieron. La Reconquista y la Guerra de Independencia, referencias ejemplares en el relato de una España gloriosa y pueblo de héroes, justifican otras empresas de reconquista y de restauración de la grandeza pasada. Los jefes carlistas recuerdan que hay que salvar lo que queda del Imperio español, entre otras cosas, las últimas colonias españolas (Garmendia, 1984: 322). Este nuevo aliento épico se materializa mediante la creación de «una liga nacional por la salvaguardia

4. Vicente Garmendia subraya que la defensa de los fueros se inserta perfectamente dentro de la lucha de los carlistas contra el sistema socio-económico que quiere instaurar la nueva burguesía del País Vasco: «Si el dinamismo caracteriza a la burguesía liberal, el mundo carlista será más bien el del estatismo o de la lentitud. Para los carlistas, todo sucede como si se quisiera inmovilizar el tiempo y fijar el espacio» (1984: 458).

5. *El Cuartel Real, Periódico bisemanal, Dios, Patria y Rey*, era el diario oficial del Estado carlista. Se publicó de 1873 hasta 1876. Para un estudio detenido de este diario y de la prensa carlista de 1872 a 1876, remitimos al estudio de Montero (1999: 126-130).

del territorio» para materializar las nuevas miras imperialistas⁶. Toda esta exaltada retórica que, en tono épico, celebra el catolicismo, la raza y el imperio vuelve a encontrarse más adelante en los escritos del poeta bilbaíno Ramón de Basterra (1888-1928), otro vate de la grandeza pasada de España y cuyo héroe Vírulo, «obsesionado por el ímpetu de la acción y fascinado por la creación de grandiosos ensueños», recoge todos los tópicos del futuro fascismo español (Cano Ballesta, 1994: 35-36).

La restauración del pasado glorioso siempre evocado con nostalgia por los carlistas y neocatólicos y el sector integrista implica una moral de la acción, un mesianismo salvador cuya capacidad utópica se apoya en una retórica de guerra, simplificadora y con fuerte carga emotiva. La España fuerte, armoniosa e incontaminada que es la España imperial de los Reyes Católicos adquiere una dimensión utópica que se alimenta con el recuerdo, la emoción y el sentido de pertenencia. Se trata de una utopía imperial que, dado el peso de la nostalgia, busca su centro más en el pasado glorioso que en el presente o futuro (Cano Ballesta, 1994: 53).

Conciencia mesiánica, misión providencial y «recatolización»

En 1882, Luis María de Llauder declaraba que «la misión salvadora que la Providencia ha impuesto a esta gran Comunion que por maravillosa manera existe en nuestra patria, tiene el doble objetivo de salvar los intereses más sagrados en los momentos en que la Revolución cree llegado el momento de destruirlos» (*El Correo Catalán*, 9 de marzo de 1882: 7).

La justificación de una misión providencialista que sólo la Comunion tradicionalista tendría derecho de reclamar era constante en la prensa carlista e integrista. En 1886, desde las columnas de otra revista carlista, *La Hormiga de Oro*, Llauder reivindicaba la legitimidad histórica y política del monopolio de las fuerzas católicas por el partido tradicionalista, que era «la única fuerza colosal inquebrantable (...) el único enemigo que no se puede dominar» (Hibbs, 1995: 199). Las imágenes de guerra, que surgen constantemente en la literatura tradicionalista e integrista a partir de la Restauración, recuerdan

6. Los carlistas no se conforman sólo con salvaguardar los intereses de Cuba y su nostalgia del Imperio americano les incita a contemplar otras empresas conquistadoras: «Algunos miran hacia el continente africano. Aparisi Guijarro, que piensa en un protectorado sobre las islas de ultramar, propone la realización en las costas africanas del pensamiento de Cisneros y de Isabel la Católica. En las Cortes, el diputado Cruz Ochoa propone la reconquista de Gibraltar y una marcha triunfal sobre África. En cuanto a Sebastián Pérez Alonso, reivindica Portugal, «esa nación liliputiense que ha sido y debe ser una provincia española» (Garmendia, 1984: 322-323).

que esta corriente del catolicismo veía la situación política en términos de insurrección contra los poderes constituidos. La retórica carlista, impregnada de la tesis integrista, proponía la alternativa del «todo o nada» y el radicalismo más absoluto. Se trataba de una batalla, de una cruzada, para deslindar los campos y restablecer la pureza de una fe incontaminada:

«El sentido práctico (...) enseña que en las grandes batallas la acción se entabla entre los extremos, y que los que se quedan entre uno y otro campo tienen que abandonar el sitio si no quieren ser víctimas de las bolas que se cruzan» (Hibbs, 1995: 199).

Esta firmeza de la fe y la evocación exaltada de los valores tradicionales desembocan en la justificación de una violencia purificadora en defensa de la religión. Para Sardá y Salvany, intransigente apologista que destilaba una doctrina integrista en revistas y folletos, la cruzada es tanto más legítima cuanto que resulta consustancial a la historia de la defensa del catolicismo:

«¿No bendijo la Iglesia en la Edad media la espada de los cruzados, y en la moderna la bayoneta de los zuavos pontificios? ¿No les dio su perdón? (...) Si San Bernardo no se contentó con escribir sobre eso patéticas homilias, sino que reclutó soldados y los lanzó a las costas de Palestina, ¿qué inconveniente hay en que un partido católico se lance hoy día a la cruzada que permitan las circunstancias?» (Sardá y Salvany, 1884: 160).

Esta visión enfebrecida recoge los mitos propios del tradicionalismo, la defensa de la unidad católica por el apóstol guerrero Santiago, el ideal católico como base de la Reconquista y España como un pueblo de teólogos y soldados. Un pueblo que ha sabido conservar sus recuerdos y los míticos relatos de sus más gloriosas hazañas:

«La Religión los conserva en toda su vida, esplendor y poesía. Como en ella eternamente viviente, ingertos en su tronco inmortal préstales su jugo, su verdor, su eterna lozanía» (*Revista Popular*, 30 de septiembre de 1871: 313)⁷.

La defensa exacerbada de la fe católica y la retórica agresiva y beligerante se insertan en un contexto político-religioso de agudas tensiones. En 1876, el planteamiento constitucional de la confesionalidad del Estado con tolerancia

7. Para Sardá y Salvany la nación española está bajo la protección de Santiago Apóstol, Hijo del Trueno, al apóstol-soldado símbolo y patrón de España. Con motivo del extraordinario jubileo concedido por el Papa para celebrar el hallazgo y la canonización de las reliquias del apóstol Santiago en 1885, el eclesiástico catalán recuerda con tono exaltado que Santiago ha sido «el primer Maestro de España en la fe de Cristo, (...) el símbolo más expresivo de nuestra creyente y guerrera nacionalidad» (Sardá y Salvany, 1890: 336). La retórica agresiva y guerrera de este eclesiástico catalán se condensó en una de sus obras más polémicas, *El liberalismo es pecado* (1884).

religiosa fue contestado fuertemente por el núcleo más duro del catolicismo. Y ello en su versión de moderantismo histórico, de carlismo o, sobre todo, más tarde del integrismo (Suárez Cortina, 2014: 61). La resistencia del partido carlista a entrar en el juego político legal y su progresiva marginación lo abocaron a practicar una ortodoxia intransigente que se confundió, hasta 1888, con el integrismo (Hibbs, 1995: 128). A estas tensiones se sumaban otras divisiones propiciadas por el enfrentamiento entre integrismo y nacionalcatolicismo, que interpretaban de distinta manera las relaciones entre política y religión.

Manuel Suárez Cortina al analizar la identidad nacional y la cultura católica en el siglo XIX, argumenta que, si neocatólicos y nacionalcatólicos defendieron la unidad religiosa como elemento consustancial de España, «les separaban sin embargo, la capacidad de adaptación de los segundos que, siempre dentro del universo católico, sin embargo, fueron asimilando la tolerancia como un factor obligado para su acomodación al sistema liberal»⁸. Es precisamente el rechazo contundente del catolicismo liberal, debido a su condena del liberalismo, pero también a los intentos de una unión católica entre carlistas y liberales, así como el proyecto de la Unión católica de Pidal, los que provocaron el clima de enfrentamiento y de oposición radical a los poderes constituidos que perduró hasta finales del siglo. Evidentemente conviene recalcar que algunas confluencias antiliberales no surgieron de un tronco común a lo largo de todo el tiempo. Un sector decisivo del movimiento neocatólico provenía del moderantismo e incluso del liberalismo y apoyaba la ruptura con el antiguo régimen como fue el caso de Gabino Tejado, Antonio Aparisi y otras figuras destacadas del neocatolicismo.

La primera manifestación de fuerza de este núcleo más duro del catolicismo fue la organización de la peregrinación de 1876 a Roma. Esta peregrinación, que en un principio debía ser una romería en honor a Santa Teresa, fue reivindicada por los carlistas e integristas como una manifestación de desagravio a Pío IX y una protesta contra el Reino de Italia, reconocido por el gobierno de Cánovas (Hibbs, 1995: 129). Entre los motivos que agravaban el clima de enfrentamiento político-religioso, el principal era la reciente aprobación de la Unión Católica de Pidal por el episcopado español y el papa León XIII. La constitución de la Unión pidalina, que pretendía agrupar a todos los católicos independientemente de sus opciones políticas para la defensa de los intereses religiosos, era considerada con desconfianza por parte de los sectores más íntegros. Neos e integristas presentían que, con este intento de reorganización

8. A juicio de Manuel Suárez Cortina, la colaboración de la Unión Católica con el canovismo representó el momento de mayor afirmación del ideal nacionalcatólico (Suárez Cortina, 2014: 100-101).

de las fuerzas católicas, los llamados unionistas buscaban el debilitamiento del partido carlista, en cuyas filas no reinaba una perfecta armonía (Hibbs, 1994: 545). Desde 1881, el catolicismo intransigente había organizado llamativos actos de movilización religiosa, cuyo precedente era precisamente la primera romería en homenaje a Santa Teresa de Jesús. Estas manifestaciones tenían explícitas intenciones políticas ya que se trataba de deslindar los campos entre católicos «puros» y católicos liberales y organizar actos de repudio contra los gobiernos de la Restauración. Dispuestos a rescatar la celebración de los centenarios de la «mestizería» pidalina, neocatólicos e integristas organizaron una virulenta campaña de impregnación ideológica del público desde las páginas de la prensa más tradicionalista, como la *Revista Popular*, *El Correo Catalán* y *El Siglo Futuro*. A partir de aquel momento, se celebran «los héroes católicos y católicamente presentados con su traje propio de hijos de la fe» entre los que se destacan Santa Teresa de Jesús «acérrima enemiga de los modernos errores» y Calderón «el más cristiano (...) de nuestros ingenios cristianos» (Hibbs, 1994: 547).

Este proceso de recuperación se extiende a todo lo que representa lo «ran-ciamente español», la pureza de la fe, la verdad católica en toda su integridad. Como las procesiones, las romerías y otras manifestaciones colectivas, los centenarios se convirtieron en un campo de tensiones entre las diferentes formas de concebir la religión. Independientemente de su significación política, estos actos multitudinarios permitían una ocupación simbólica del espacio y una ideologización de las devociones populares, tal como lo ilustra la exaltada defensa de los festejos religiosos y populares por el integrista Sardá y Salvany:

«Luego cada fiesta callejera en honra de un santo es una fe de vida del catolicismo y un tributo que consciente o inconscientemente se le paga (...). Siga, pues, nuestro buen pueblo celebrando sus fiestas tradicionales y restableciéndolas con amor allí donde se haya borrado de las costumbres (...). El catolicismo tiene derecho a las calles y a las plazas como al recinto de las Iglesias, y nuestro pueblo no ha de dejar que se prescriba este derecho» (*Revista Popular*, 2 de septiembre de 1871: 282).

La instrumentalización de los ritos y sacramentos imponía normas de comportamiento social. Por otra parte, la constante identificación entre sociedad e Iglesia borraba los límites entre lo religioso y lo civil. La identificación entre el acto de fe y la política religiosa llegaría a ser una característica del neocatolicismo y del integrismo especialmente durante la Restauración. Los gobiernos liberales y los «mestizos» de Pidal, al querer celebrar centenarios de «héroes verdaderamente católicos», símbolos de un catolicismo «incontaminado», traicionaban la identidad de España, que era fundamentalmente católica. La

exaltación de centenarios, procesiones y romerías reflejaba la pugna por el control simbólico de manifestaciones que había que rescatar de la «mesticería» liberal. También era un medio de reactivar el imaginario colectivo mediante una narración historicista que traía el pasado al presente «como discurso lineal de continuidad proyectado hacia el futuro» (Rina Simón, 2015: 29)⁹.

Esta instrumentalización política de las manifestaciones religiosas era a la vez una afirmación del esencialismo católico de España y un acto de purificación de los elementos heterodoxos. La reinterpretación histórica e ideológica de figuras como la de Santa Teresa de Jesús o de Calderón imponía una lectura providencialista de la historia de España en la que ambos encarnaban la pureza de la auténtica fe religiosa:

«¡Calderón es nuestro! porque es la personificación más limpia y acabada de cuanto creyeron, amaron y esperaron nuestros padres, y de cuanto creemos, amamos y esperamos nosotros los católicos, sin mezcla, que somos sus únicos legítimos sucesores. La fe de España, la fe intransigente e intolerante, la fe de la Inquisición y de los Santos de nuestra tierra, palpita vigorosa y ferviente en cada verso de Calderón y con ella y a par de ella y como consecuencia necesaria de ella, el odio a la herejía y a todas sus afinidades, odio nacional y de raza que los católicos de hoy hemos de considerar como nuestro más precioso abolengo, odio popular y rasgo el más saliente de nuestro carácter (...)» (*Revista Popular*, 23 de mayo de 1883: 338).

Desde las páginas de *El Siglo Futuro* y de la *Revista Popular*, se proponía una visión providencialista de la historia de España basada en el purismo político-religioso más radical. La defensa de una fe incontaminada y la evocación de las pasadas glorias de la Reconquista y de las cruzadas se insertaban en una historia lineal, caracterizada por su continuidad y anunciadora de futuras hazañas. Las exhortaciones beligerantes del catolicismo intransigente, que evocaba la lucha abierta de los soldados de la fe de los siglos XVI y XVII como una referencia para los católicos íntegros de la Restauración, aprovecharon la polémica suscitada por la publicación del segundo tomo de la *Historia de los Heterodoxos*, de Marcelino Menéndez Pelayo, en la que hacía una entusiasta apología de la Inquisición y de la intolerancia religiosa consideradas como la única garantía contra la contaminación de herejías extranjerizantes (Hibbs, 1994: 548). Como ha señalado Marta Campomar Fornieles, el gran dilema de este historiador en sus *Heterodoxos* fue «la herejía liberal, cómo juzgarla

9. Remitimos al excelente trabajo de César Rina Simón (2015), que dedica al estudio de la importancia del valor simbólico de los rituales y de las creencias en la conformación de la sociedad y la legitimación de los poderes constituidos, especialmente para el nacionalcatolicismo que se apoyó, para su construcción, en un potente imaginario colectivo de reivindicación del sustrato cultural del pueblo.

sin darle la razón abiertamente a ningún partido político o sector religioso» (Campomar Fornieles, 1984: 73).

Era esta una versión de la historia española que otros historiadores tradicionalistas habían retomado a su cuenta. Todos estos relatos se articulan en torno a la evocación mítica de un pasado religioso glorioso y excluyente y a una legitimación religiosa de la violencia con carácter purificador. Se trata de una reelaboración de la historia en clave tradicionalista cuya finalidad era promover una nueva cruzada. A este respecto son particularmente significativas obras como la de Arcade Romano, *Apuntes de historia de España* (1887), que recuerda el pasado glorioso de la España que supo mantenerse incontaminada gracias a un sentimiento religioso y una secular cruzada, o la de Modesto Hernández Villaescusa, autor de *Recaredo y la unidad católica. Estudio histórico-crítico* (1890), vibrante defensa de un catolicismo hispánico, forjado por las glorias del Imperio y por la «purísima llama de la fe», en el que predomina un lenguaje emocional y mítico en torno a los ideales del imperio y de la patria:

«Ninguna raza ha realizado en la Historia fines más grandiosos, trascendentales, desinteresados y benéficos. Porque desde los albores de la Buena Nueva, nos constituimos en portaestandarte de la civilización cristiana, interpretando a maravilla la obra divina del Crucificado; fundimos nuestro carácter nacional al fuego de la Doctrina inmaculada y a su triunfo consagró nuestro pueblo su energía vigorosa y su indomable esfuerzo. A poner de manifiesto esta verdad tiende la presente obrita» (Hernández Villaescusa, 1890: V-VI)¹⁰.

Esta retórica en la que predominan los elementos dramatizadores y emocionales cristaliza en torno a los ideales del Imperio y de la patria, constituyendo una explícita incitación a la acción, como lo refleja el discurso de Santiago Estebanell y Suriñach, *La fe, origen de todas las glorias de España* (1889), pronunciado en un momento álgido de los enfrentamientos entre católicos y en el contexto de la celebración del centenario de la Revolución francesa:

«Señores: siguiendo el ejemplo de nuestros padres que lucharon sin tregua y descanso, trabajemos para extirpar la malhadada semilla que al ser ignominiosamente arrojados, dejaron caer en el suelo español los hijos de la Francia revolucionaria y atea, que con cinismo sin igual, están haciendo en estos días la apoteosis de los más execrables y repugnantes crímenes al conmemorar el Centenario de la Revolución francesa» (Estebanell y Suriñach, 1889: 14).

El ideal de reconquista y de «recatolización» era el principal objetivo del proyecto utópico del catolicismo integral y contó, en las últimas décadas del siglo,

10. Se trata de una obra que fue premiada por el Círculo Tradicionalista de Madrid en el certamen nacional conmemorativo del XIII centenario de conversión pública de Recaredo y proclamación de la Fe católica como religión del Estado.

con el respaldo cada vez más comprometido de los seculares católicos. Este movimiento católico, que puede definirse como un fenómeno aglutinador de los esfuerzos organizativos del catolicismo finisecular, fue alentado por las distintas corrientes del catolicismo español y no fue una iniciativa exclusiva de los sectores más íntegros. La movilización de las masas católicas con la intervención significativa de los seculares respondía a la vez a la voluntad de demostrar la fuerza del catolicismo en la calle, utilizando su capital simbólico para reconquistar la sociedad civil y promover un militante multiforme. Evidentemente este laicismo católico se estructuró de manera eficaz y sostenida durante el pontificado de León XIII, que había incitado a los católicos a recurrir a los cauces jurídicos, constitucionales y sociales para intensificar su labor asociativa y propagandística. La política de *hipótesis* del Papa propició «una nueva forma de poder ideológico, de influencia espíritu y moral, sustitutivo del poder temporal recién perdido» (Montero García, 1983: 78).

Por lo tanto, la reacción y defensa de los intereses católicos, que habían predominado a raíz de los acontecimientos revolucionarios de principios del XIX, alternaban con una postura ofensiva y proactiva que pretendía recuperar el terreno perdido, emprendiendo una reconquista espiritual y religiosa. Un buen ejemplo de este militante multiforme es el caso de apologistas como Félix Sardá y Salvany, escritor prolífico y uno de los publicistas católicos más conocidos del siglo XIX, cuyo manual *El apostolado secolar o Manual del propagandista católico en nuestros días* (1885) era un compendio de los deberes de los propagandistas católicos comprometidos con la reconquista religiosa de la sociedad. Estos «soldados de la fe», como los llamaba Sardá, tenían que organizarse en una «milicia», aprovechando las libertades otorgadas por la constitución de 1876.

De hecho, la labor propagandística de la Iglesia, con la presencia cada vez más activa de los seculares durante las últimas décadas del siglo XIX y en los albores del XX, tuvo una importancia crucial para la movilización de los católicos. Los seis Congresos Católicos Nacionales celebrados de 1889 a 1903, así como la organización de los Congresos Eucarísticos Internacionales organizados a principios del siglo XX, ilustraron la ferviente voluntad del catolicismo y de la Iglesia por federar la multiplicidad de esfuerzos y acciones del catolicismo secolar¹¹. No es nuestro propósito extendernos sobre los esfuerzos

11. En su estudio sobre el primer catolicismo social y la recepción de la encíclica *Rerum Novarum* en España, Feliciano Montero García (1983: 127) ha mostrado como, después de un relativo periodo de letargo después de la paz canovista, surgieron múltiples asociaciones e iniciativas católicas en la época de los Congresos católicos como respuesta al avance del proceso secularizador.

acometidos por la Iglesia y los católicos durante el pontificado de Pío X para reforzar un movimiento católico que pretendía aglutinar los esfuerzos asociativos y propagandísticos de los católicos. Nos limitaremos a citar el excelente estudio de Natalia Núñez Bargueño, que ha mostrado cómo Pío X dio un nuevo impulso al Movimiento Católico con los primeros Congresos Eucarísticos Internacionales que pretendían confirmar la función simbólica que la Iglesia todavía desempeñaba y elaborar y difundir una utopía de fraternidad cristiana universal¹². A través de las diferentes crisis que había sufrido, el catolicismo se fue organizando para hacer frente a las presiones de la modernidad y a los retos de la secularización.

Epílogo

La beligerancia contra el liberalismo constituyó la seña de identidad del carlismo y del sector tradicionalista, cuya actuación resultó paradójica: buscar una vuelta al pasado, pero con la voluntad de influir en la vida política mediante una lucha por el poder dentro de la misma Iglesia y mediante distintas formas de resistencia, como las grandes campañas de movilización religiosa y la implicación más activa de los seglares en el proyecto de «recatolización» de la sociedad española. Como ha sido subrayado por varios historiadores, existe una continuidad ideológica y discursiva entre los planteamientos de los tradicionalistas y neocatólicos del XIX y los de los doctrinarios nacionalcatólicos y tradicionalistas de las primeras décadas del XX, fervientes defensores del basamento católico de la nacionalidad. El rechazo a la heterodoxia y la imputación a la tradición liberal de ser antiespañola vertebran el discurso de las derechas más conservadoras de las primeras décadas del XX, y «nos ubica en el campo de la Cruzada, de la dualización entre una España católica y una España anticatólica» (Súarez Cortina, 2014: 119). En aquel periodo, acérrimos defensores de la tradición católica como Ramiro Ledesma Ramos, José María Pemán y Onésimo Redondo contribuyeron a la elaboración de un relato canónico del nacionalismo español que pretendía construir una identidad católica capaz de contrarrestar la republicana, propiciando la reactivación de la identidad

12. «En el periodo que va desde finales del siglo XIX y principios del XX nacerá en el seno del catolicismo una ferviente voluntad de federar la multiplicidad de esfuerzos, acciones y asociaciones del pujante catolicismo seglar» (...). Uno de los conceptos que ayudarían a dar impulso al talante «transnacionalizador» del Congreso sería la elaboración y difusión de una utopía de fraternidad cristiana universal basada tanto en la noción paulina de comunidad eucarística como en la ya citada doctrina del Cuerpo Místico. Esta utopía de fraternidad atañería no sólo a los católicos, sino también a cristianos de la Iglesia de Occidente» (Núñez Bargueño, 2018: 112-113).

católica del «pueblo» español¹³. A partir de 1933, periodo de gestación de la guerra civil, el fenómeno más decisivo fue el avance de un vasto movimiento de derechas que «se iba abriendo camino con el vigor de una ideología presentada como nueva en sus mitos, en sus eslóganes y en la pujanza de su retórica avasalladora» (Cano Ballesta, 1983: 23). La presencia del pensamiento utópico era palpable en la retórica falangista en la que el carácter pragmático de la acción estaba estrechamente vinculado con el trasfondo mítico del gran Imperio. La ilusión imperial y el tópico de la nueva era dorada de la historia española impregnaban la dialéctica ligada a la acción, constituyendo los ingredientes de una «utopía» reaccionaria y excluyente cuyas dramáticas consecuencias fueron reivindicadas con tono triunfalista en 1938 por el Magistral de Salamanca, Antonio de Castro Albarrán:

«(...) nuestro levantamiento en armas, no sólo fue conforme a las normas de la más recta conciencia, sino que fue una exigencia y un deber que nos imponían nuestro patriotismo, nuestro catolicismo, nuestra conciencia religiosa» (Castro Albarrán, 1938: 50)¹⁴.

Bibliografía

- ALSINA ROCA, José María (1985). *El tradicionalismo filosófico en España. Su génesis en la generación romántica catalana*. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias.
- BASSET, Karine; BAUSSANT, Michèle (2018). Utopie, nostalgie: approches croisées, en *Conserveries mémorielles, Revue transdisciplinaire*, 22.
- BLOCH, Ernst (1976). *Le principe espérance*, 1. Paris: Editions Gallimard.
- CANO BALLESTA, Juan (1994). *Las estrategias de la imaginación. Utopías literarias y retórica política bajo el franquismo*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.
- CARRÉ, Louis; LAOUREUX, Sébastien (2017). Penser ensemble idéologie et utopie avec Mannheim. *Phantasia*, v. 6. DOI: 10.25518/077467136.852
- CASTRO ALBARRÁN, Antonio de (1938). *Guerra Santa. El sentido católico de la guerra española*. Burgos: Editorial Española, S.A.
- DONOSO CORTÉS, Juan (1931). *Obras escogidas de D. Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas*. Madrid: Apostolado de la Prensa.

13. Remitimos a los trabajos recientes de varios historiadores como Alfonso Botti, Feliciano Montero y Quiroga (2013), así como a las esclarecedoras contribuciones de López Villaverde (2019) y Tomasoni (2019).

14. Remitimos a las obras de Manuela Suárez Cortina y Alejandro Quiroga Fernández de Soto.

- ESTEBANELL Y SURIÑACH, Santiago (1889). *La fe, origen de todas las glorias de España*. Barcelona: Establecimiento Tipográfico de La Hormiga de Oro.
- GARMENDIA, Vicente (1984). *La ideología carlista (1868-1876). En los orígenes del nacionalismo vasco*. Zarautz: Diputación Foral de Guipúzcoa.
- GIMBERNAT, José (1983). *Ernst Bloch. Utopía y esperanza*. Madrid: Cátedra.
- HERNÁNDEZ VILLAESCUSA, Modesto (1890). *Recaredo y la unidad católica. Estudio histórico-crítico*. Barcelona: Imprenta y Librería de La Hormiga de Oro.
- HERRERO, Javier (1973). *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. Madrid: Cuadernos para el Diálogo, 1973.
- HIBBS, Solange (1994). Los centenarios de Calderón de la Barca (1881) y de Santa Teresa de Jesús (1882): un ejemplo de recuperación ideológica por el catolicismo integrista. En CERDAN, Francis (ed.). *Hommage à Robert Jammes*, II (545-552). Toulouse: Presses Universitaires du Mirail. <https://doi.org/10.4000/books.pumi.807>
- HIBBS, Solange (1995). *Iglesia, prensa y sociedad en España (1868-1904)*. Alicante: Instituto de Cultura «Juan Gil Albert».
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir (2011). *Lirréversible et la nostalgie*. París: Champs Essais, Philosophie.
- LÓPEZ VILLAVERDE, Ángel Luis (2019). La Iglesia española ante la República, *Ayer*, 113, 51-76.
- LLAUDER, Luis María, (1869). *El desenlace de la Revolución española*. Barcelona: Magriña y Subirana.
- MILLÁN, Jesús (2008). La retropía del carlismo. Referentes y márgenes ideológicos, en SUÁREZ CORTINA, Manuel (ed.). *Utopías, quimeras y desencantos. El universo utópico en la España liberal (255-281)*. Santander: Universidad de Cantabria.
- MOLINER PRADA, Antonio (2000). *Félix Sardà i Salvany y el integrismo en la Restauración*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona. Servei de Publicacions Bellaterra.
- MONTERO, Julio (1999). Prensa y propaganda en el Estado carlista (1872-1876). *Historia y Comunicación Social*, 4, 89-134.
- MONTERO GARCÍA, Feliciano (1983). *El primer catolicismo social y la «Rerum Novarum» en España (1889-1902)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez.
- NOMBELA, Julio (1870). *Dios, Patria, Rey, o España tal cual será*. Madrid: G. Estrada.
- NÚÑEZ BARGUEÑO, Natalia (2018). *Croyances, espaces et politiques dans l'Espagne du XXe siècle: les Congrès Eucharistiques internationaux*, tesis de doctorado, Sorbonne Université, bajo la dirección de Miguel Rodríguez (Université Sorbonne) y Feliciano García Montero (Universidad de Alcalá de Henares). <https://doi.org/10.4000/cccec.9044>

- ORTIZ URUELLA, Antonio (1869). *La libertad de cultos en España. Estudio filosófico-político-religioso*. Madrid: Librería Internacional de Tejado.
- PAZ, Octavio (1991). *Convergencias*. Barcelona: Seix Barral.
- QUIROGA, Alejandro (2013). *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*. Madrid: Silex.
- RAMOS VERA, Mario (2020). *La utopía conservadora*. Comillas: Universidad Pontificia Comillas Publicaciones.
- RICOEUR, Paul, (1997). *Idéologie et utopie*. París: Seuil.
- RINA SIMON, César (2015). *Los imaginarios franquistas y la religiosidad popular (1936-1949)*. Badajoz: Diputación de Badajoz, Departamento de Publicaciones. <https://doi.org/10.14198/PASADO2015.14.07>
- SARDÁ Y SALVANY, Félix (1886). *La gran Tesis española, Artículos políticos-religiosos*, Tomo V. Barcelona: Tipografía Católica.
- SARDÁ Y SALVANY, Félix (1890). ¡Santiago!, *Propaganda Católica*, Tomo VII. Barcelona: Tipografía Católica.
- SARDÁ Y SALVANY, Félix (2009). *El liberalismo es pecado*. Edición de Solange Hibbs. Lleida: El Fil d'Ariadna, Historia.
- SUÁREZ CORTINA, Manuel (2008). *Utopías, quimeras y desencantos. El universo utópico en la España liberal*. Santander: Universidad de Cantabria.
- SUÁREZ CORTINA, Manuel (2014). *Entre cirios y garrotes. Política y religión en la España contemporánea, 1808-1936*. Santander: Editorial de la Universidad de Cantabria, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-la-Mancha. <https://doi.org/10.22429/Euc2014.007>
- TOMASONI, Matteo (2019). Fascismo y catolicismo en la encrucijada. Onésimo Redondo y el anticlericalismo de la Segunda República Española. *Ayer*, 113, 105-131.