IGLESIA, PRENSA Y SOCIEDAD EN ESPAÑA (1868-1904)

Solange Hibbs-Lissorgues

ALICANTE
1 9 9 5

SOLANGE HIBBS-LISSORGUES es Profesora titular de Lengua y Literatura Españolas en la Universidad de Toulouse-le-Mirail. Se ha especializado en la historia de la Iglesia Española del siglo XIX (Tesis doctoral: *Traditionalisme et "esprit nouveau" dans l'Eglise catholique espagnole à travers la presse catalane de 1868 à 1900)*. Ha publicado varios artículos sobre prensa católica e Iglesia Española en *Anales de Literatura Española* (Universidad de Alicante), *Ínsula* y ha colaborado en volúmenes colectivos sobre novela, literatura popular, Iglesia y mentalidades.

Las fluctuaciones que, durante la segunda mitad del siglo XIX, determinaron las relaciones entre la Iglesia y el Estado estuvieron presididas por fuertes resistencias de la institución eclesiástica: resistencia ideológica de una Iglesia que se sentía perpetuamente amenazada en sus privilegios materiales y en el control que ejercía sobre las conciencias. Pero la crisis religiosa española se expresó también a través de los conflictos que desgarraron a los mismos católicos.

El presente libro intenta profundizar las hondas repercusiones que implicó el fraccionamiento político e ideológico de los católicos españoles y analiza cuestiones tan importantes como las relaciones de los católicos con los poderes constituidos, la aceptación de ciertas fórmulas del liberalismo político, la intervención de la Iglesia en la filiación política de sus fieles así como el protagonismo de las asociaciones y de la prensa católicas en asuntos de política religiosa...

Otro capítulo imprescindible para el estudio de la historia eclesiástica de 1868 a 1905 que se analiza en este trabajo es el protagonismo de la prensa católica. Aunque en su mayor parte ésta actuó como instrumento de impregnación de la opinión pública, se produjeron tímidos intentos para ajustarse a las exigencias de la moderna comunicación social: diversificación de la prensa católica, preocupaciones con respecto a la necesidad de adquirir una configuración y un funcionamiento más "empresariales", los medios de control directo e indirecto de la Iglesia sobre dicha prensa...

IGLESIA, PRENSA
Y SOCIEDAD EN ESPAÑA
(1868-1904)

Director de la Colección
Emilio La Parra López

Colección **"ENSAYO E INVESTIGACIÓN"**
© Solange Hibbs-Lissorgues
e Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert»

I.S.B.N.: 84-7784-170-5
Dep. Legal: A-673-1995

Imprime Gráficas Antar, S.L., Capricornio, 1 - 03006 - ALICANTE

Solange HIBBS-LISSORGUES

IGLESIA, PRENSA Y SOCIEDAD EN ESPAÑA

(1868-1904)

Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert»
Y Diputación de Alicante

Alicante
1 9 9 5

A Yvan y Adrien.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....13

PARTE PRIMERA
IGLESIA Y PRENSA CATÓLICA DURANTE EL SEXENIO.....19

Capítulo 1. Génesis del *Syllabus* y sus repercusiones en España 21
1. 1. Enjuiciamiento de los Congresos de Malinas en la prensa católica española 24
1. 2. El *Syllabus*: lecturas e interpretaciones 31
Notas 37

Capítulo 2. El Concilio Vaticano I: su importancia en el contexto político-religioso español 41
2. 1. Reacciones de la prensa católica española ante los preparativos del Concilio Vaticano I 42
2. 2. Las polémicas entre *La Convicción* (1870-1873) y el *Diario de Barcelona*. Un precedente de los ulteriores enfrentamientos sobre la *tesis* y la *hipótesis* 47
Notas 53

Capítulo 3. La Iglesia católica frente a la revolución de 1868 59
Notas 69

Capítulo 4. Militantismo de la prensa católica durante el Sexenio 71
4. 1. La prensa, una "nueva arma de combate" para la Iglesia 71
4. 2. Florecimiento y diversidad de la prensa católica 73
4. 3. Renovación del ultramontanismo y romanismo 76
4. 4. Exaltación y santificación del "Papa rey" 83

4. 5. Protagonismo de la *Revista Popular* (1871-1928) dentro de la publicística católica del Sexenio. Elaboración y difusión del integrismo en Cataluña 89
Notas 105

PARTE SEGUNDA
LA PRENSA CATÓLICA Y LAS GRANDES POLÉMICAS POLÍTICO-RELIGIOSAS DE LA RESTAURACIÓN (1875-1888) 115

Capítulo 1. Enfrentamientos y divisiones de los católicos en el momento de la Restauración (1875-1881) 117
1. 1. Protagonismo de la prensa católica en los conflictos político-religiosos de la Restauración 117
1. 2. Carlistas, integristas y católicos moderados 120
1. 3. Reticente aceptación de la Constitución canovista de 1876 124
1. 4. Primeras manifestaciones del integrismo español 126
1. 5. La *tesis* y la *hipótesis* 130
1. 6. El Pontificado de León XIII 133
Notas 137

Capítulo 2. Conflictividad de la prensa católica y fracaso de los intentos conciliadores promovidos por el Papa y el episcopado español (1881-1885) 143
2. 1. La constitución de la Unión Católica 143
2. 2. Práctica posibilista y reivindicación de la *hipótesis* 146
2. 3. Neutralización de la Unión Católica por el episcopado español 149
2. 4. La publicación del diario *La Unión* (1882), portavoz de los católicos pidalinos 154
2. 5. Adhesión de la prensa católica catalana a la Unión Católica: el *Diario de Barcelona* y *La Veu de Montserrat* (1878-1891) 155
2. 6. Reacciones de la prensa integrista ante la Unión Católica. Las campañas "anti-mestizas" y el protagonismo de la prensa íntegra satírica 163
Notas 175

Capítulo 3. Las grandes campañas de movilización religiosa de 1881 y 1882. Recuperación por parte de la prensa intransigente de las romerías y peregrinaciones 183
3. 1. La peregrinación a Roma de 1881 183
3. 2. Reacciones de la prensa católica ante la decisión del Vaticano....189
3. 3. Advertencias episcopales contra el laicismo 192
3. 4. Reafirmación de la línea de conducta intransigente por parte de las publicaciones integristas....195
Notas 201

Capítulo 4. La *Cum Multa* (1882). Recomendaciones de León XIII a los periodistas católicos ante los excesos de la prensa 205
4. 1. Lecturas e interpretaciones de la encíclica *Cum Multa* 207
4. 2. La Unión Católica: las razones de un fracaso 215
Notas 219

Capítulo 5. Definitiva incorporación de Pidal y de la Unión Católica en el sistema político de la Restauración 223
5. 1. Auge y politización de la prensa católica de 1884 a 1888. Aparición de nuevas revistas que tuvieron un destacado protagonismo en los conflictos internos del catolicismo....223
5. 2. *La Dinastía*, el *Diario de Barcelona* y *El Criterio Católico*: primeras puntualizaciones acerca de la táctica transaccionista de Cánovas....237
5. 3. Una nueva polémica sobre la *tesis* y la *hipótesis* enfrenta las publicaciones integristas y católico-moderadas 241
5. 4. Presencia muy controvertida de Pidal en el gobierno de Cánovas. Nuevos enfrentamientos en la prensa católica....242
5. 5. León XIII y el Obispo de Périgueux: los conflictos de la prensa católica francesa y sus repercusiones en España....252
Notas 257

Capítulo 6. La publicación de *El liberalismo es pecado* (1884): un nuevo impulso para la prensa integrista 261

6. 1. Publicación de *El liberalismo es pecado* y primeras reacciones 263
6. 2. Contenido doctrinal de la obra de Sardá y Salvany 266
6. 3. Primeras refutaciones del folleto de Sardá y Salvany 272
6. 4. La manifestación de la prensa integrista: un nuevo ejemplo de la recuperación política de manifestaciones religiosas 274
6. 5. Un artículo polémico de *El Siglo Futuro* 277
6. 6. El documento del Cardenal Pitra: una reprobación implícita de la política de *hipótesis* de León XIII 279
6. 7. La publicación de *El proceso del integrismo* del canónigo Pazos: nueva refutación del libro de Sardá 281
Notas 285

Capítulo 7. La encíclica *Inmortale Dei* (1885) y los fallos de la Santa Congregación del Índice: dos intervenciones del Vaticano para acabar con los enfrentamientos entre los católicos 289
7. 1. Los fallos de la Sagrada Congregación: recrudecimiento de hostilidades en la prensa católica.....292
7. 2. El segundo fallo de la Santa Congregación: un intento de pacificación 295
7. 3. El Jubileo sacerdotal de León XIII 303
7. 4. *Dogma y Razón* (1887-1889) y el *Diario de Cataluña* (1888-1891): dos nuevas publicaciones para el integrismo catalán.....303
7. 5. *La Unión Católica* (1887-1898): un nuevo periódico pidalino en el estadio de la prensa.....309
Notas 313

PARTE TERCERA
TRAS LA RUPTURA, SE IMPONE LA PALABRA DE LEÓN XIII (1888-1899).....317

Capítulo 1. La ruptura entre carlistas e integristas 319
1. 1. Divergencias doctrinales y conflictos personales 319

1. 2. "El pensamiento del Duque de Madrid": un artículo de Luis María de Llauder que confirma las nuevas orientaciones del partido carlista 322
1. 3. Los artículos de Emilia Pardo Bazán en *La Fe*: un pretexto para la confrontación definitiva 324
1. 4. Primeros pasos hacia una escisión definitiva: la «Representación» de Ramón Nocedal a D. Carlos 327
1. 5. La campaña de *El Tradicionalista* (1886-1893) de Pamplona. Primeras excomuniones de publicaciones nocedalistas.....329
1. 6. La manifestación de la prensa intransigente 331
1. 7. Nuevas reafirmaciones de intransigencia política y religiosa 332
1. 8. La constitución del partido integrista 334
1. 9. *El Criterio Católico* se retira de la palestra periodística. Enjuiciamiento por Eduardo Llanas de la escisión de carlistas e integristas 335
1. 10. Agotamiento de la prensa integrista 338
Notas 341

Capítulo 2. La encíclica *Libertas* (1888) y los congresos católicos españoles: dos pasos importantes hacia la unión de los católicos 345
2. 1. La encíclica *Libertas*: otra iniciativa de León XIII para lograr la pacificación religiosa 345
2. 2. La celebración de los congresos católicos.....347
Notas 351

PARTE CUARTA
IGLESIA Y PRENSA DE 1868 A 1904 353

Capítulo 1. Concepción de la prensa y tácticas preconizadas 359
1. 1. La prensa "hija del liberalismo", es un peligroso instrumento 359
1. 2. La prensa, un mal necesario 362
Notas 365

Capítulo 2. La "cruzada de la buena prensa": combatir, neutralizar y cristianizar 367

2. 1. Combatir al enemigo 367
2. 2. Cristianizar la prensa 370
2. 3. Asociacionismo católico y centros de propaganda del bien: un esfuerzo por parte de la Iglesia para controlar material e ideológicamente la difusión del impreso 375
2. 4. Hacia una mayor profesionalización de la prensa: sacerdotes periodistas y curas corresponsales 386
Notas 395

Capítulo 3. La Iglesia y su prensa: razones de una impotencia 403
3. 1. Un clero acomplejado y ausente 403
3. 2. Una minoría lectora 407
3. 3. Periódicos mendigos 409
Notas 419

Capítulo 4. La Asamblea de la Buena Prensa en 1904: un balance negativo.....425
4. 1. Preparativos y primeras polémicas 425
4. 2. El gran rotativo católico ¿un sueño inalcanzable? 427
Notas 429

CONCLUSIÓN.....431
BIBLIOGRAFÍA 435
ÍNDICE ONOMÁSTICO 453

INTRODUCCIÓN

La historia política y religiosa de la España de la segunda mitad del siglo XIX fue marcada por los conflictos y disputas que desgarraron a los católicos españoles. La llamada cuestión religiosa fue una de las que más trascendencia tuvo en el contexto histórico español de aquel período. Considerada desde una perspectiva histórica más amplia, la crisis religiosa española del siglo XIX no se expresó sólo a través de la actuación concreta de la Iglesia como institución y de las reacciones del aparato eclesial identificado con las tradicionales estructuras del poder. También implicó el fraccionamiento político e ideológico de los católicos españoles. Durante el período estudiado, surgen múltiples expresiones de la conciencia religiosa, a veces de signo muy diverso. Al inmovilismo intransigente y a la cerrazón cultural de determinados sectores del catolicismo, se superpusieron esfuerzos renovadores y conciliadores por parte de algunos miembros del clero y del laicado para quienes la praxis histórica y la fe no eran incompatibles.

Estas divergencias tuvieron graves consecuencias para la convivencia de los españoles y repercutieron de manera desfavorable en el desarrollo de los acontecimientos políticos de España. Los efectos polémicos se hicieron sentir en las relaciones del gobierno español con el Vaticano y entorpecieron la aplicación de las prescripciones más conciliadoras de pontífices como León XIII. Cuestiones como las relaciones de los católicos con los poderes constituidos, la aceptación de ciertas fórmulas del liberalismo político, la intervención de la Iglesia en la filiación política de sus fieles así como el protagonismo de las asociaciones y de la prensa católicas en asuntos de política religiosa fueron cuestiones candentes que envenenaron el catolicismo hispano de la segunda mitad del siglo.

Estas controversias internas tuvieron hondas repercusiones dentro de la misma Iglesia. Si bien es verdad que durante el sexenio revolucionario la táctica predominantemente beligerante de la Iglesia y el ultramontanismo de Pío IX propiciaron cierta cohesión estratégica e ideológica de las fuerzas católicas, a partir de la Restauración, determinados sectores del catolicismo, alentados por la política pacificadora de León XIII, preconizaron un acercamiento hacia el liberalismo más conservador. Es-

tos católicos, que no querían permanecer ajenos a las realidades sociales y políticas de su tiempo y que defendían un proyecto de reconquista de la sociedad civil mediante un cristianismo conciliador y humanista no llegaron a constituir una fuerza política organizada.

Nos podemos preguntar por qué, en contraposición a lo que ocurría en otros países europeos, los sucesivos intentos para fraguar la unidad de las fuerzas católicas se saldaron con un fracaso.

Aunque las declaraciones explícitas de León XIII sobre la accidentalidad de las formas políticas habían abierto una nueva vía para las relaciones de la Iglesia con el Estado liberal, el catolicismo hispano no logró la unión de los católicos en la defensa de los intereses religiosos. Indudablemente las resistencias y la oposición del sector católico más íntegro y reaccionario explican en gran parte la tardía y dolorosa emergencia de un partido de católicos como primer paso hacia la democracia cristiana. La ausencia de un catolicismo liberal comparable al de Bélgica o Alemania también puede explicarse por el hecho de que el catolicismo hispano había sido integrado en el sistema político y social de la Restauración y, por lo tanto, el Estado liberal no representaba la grave amenaza que los sectores más intransigentes se complacían en denunciar.

La valoración de las actitudes y opciones político-doctrinales de estos católicos moderados sólo puede hacerse dentro de una perspectiva evolutiva. Entre los católicos que defendían la *hipótesis* es decir una política religiosa adaptada a los hechos consumados, había posturas más o menos avanzadas. Para analizar la complejidad de la *hipótesis*, cabe tener en cuenta los acontecimientos que se producían dentro de la Iglesia y sus relaciones con la política española. De este modo pueden comprenderse actitudes contrastadas como la de los ultramontanos de Alejandro Pidal que, a principios de la Restauración, se opusieron al gobierno canovista pero que acabarían integrándose en las filas del partido conservador. En cuanto a los católicos agrupados en torno a los eclesiásticos catalanes, Idelfonso Gatell, Eduardo Vilarrasa, Eduardo Llanas y Torras i Bages, su búsqueda de un catolicismo conciliador no suponía una renuncia de la *tesis* sino una alternativa al radicalismo religioso del sector más íntegro.

Estos católicos no consideraban que la práctica de la fe y el acontecer histórico fuesen incompatibles. También se adhirieron a la *hipótesis* personalidades relevantes del catolicismo español como Juan Mañé y Flaquer, partidario de la mayor implicación de los católicos en la vida civil y política y observador atento de las experiencias del catolicismo liberal europeo. El análisis de la trayectoria socio-política

de estos distintos grupos que compartían criterios bastante próximos en materia de convivencia con la sociedad de su época, constituye un elemento imprescindible para comprender mejor las distintas fuerzas sociales sobre las que se asentaba el catolicismo hispano de la segunda mitad del siglo. Por otra parte, el estudio de los distintos matices de la *tesis* y la *hipótesis* aclara la complejidad de las cuestiones fundamentales que dividían a los españoles: el problema de la separación entre lo político y lo religioso, la incompatibilidad entre la fe y la civilización moderna, la oposición entre el enjuiciamiento de la dinámica histórica y la aceptación de un catolicismo dogmático y universal por definición.

Otra dificultad que surge a la hora de analizar las fuerzas en presencia es la valoración de lo que se ha llamado catolicismo íntegro o integrismo. En este aspecto los valiosísimos y recientes estudios de investigadores como Begoña Urigüen y los eclesiásticos Joan Bonet i Baltá y Casimir Martí constituyen una aportación fundamental. El estudio de Urigüen sobre la derecha española y el neo-catolicismo esclarece la convergencia ideológica y táctica de carlistas y de la derecha más reaccionaria del partido moderado, los neo-católicos, durante el Sexenio. El gran mérito de este estudio es indudablemente la identificación socio-política de los distintos sectores del catolicismo intransigente que se manifestaron en el escenario político y religioso de este período. En cuanto al trabajo de Bonet i Baltá y Casimir Martí sobre integrismo en Cataluña, permite una mejor comprensión de la implicación ideológica del clero y del episcopado en general, y más específicamente catalanes, en las luchas político-teológicas de la Restauración. Ambos trabajos demuestran que el integrismo no era solamente un modo de ser católico impulsado por acontecimientos claves como el *Syllabus* y el Concilio Vaticano I. Evidencian la necesidad de tener en cuenta la configuración intelectual, social y política de los hombres que representaron este catolicismo íntegro para una valoración histórica coherente de lo que significó el integrismo en la historia religiosa española.

En nuestro estudio, no pretendemos hacer una aportación del todo original con respecto a las dos obras mencionadas anteriormente. Han constituido una referencia valiosa a la hora de determinar más precisamente las alianzas estratégicas del neo-catolicismo con el carlismo y la cristalización posterior de la corriente neo-católica en el integrismo. Sin embargo, nos ha parecido importante profundizar las consecuencias que tuvo el absolutismo doctrinal del sector más intransigente sobre la vivencia religiosa y la espiritualidad de los católicos de finales del siglo XIX. ¿Cuáles eran las condiciones políticas y religiosas que favorecían la persistencia de un radicalismo religioso capaz de mudar la intolerancia en un valor básico de la vida intelectual?

Un estudio minucioso de la prensa católica durante el período considerado permite precisar que, si bien el neo-catolicismo y, posteriormente, el integrismo respondían a tácticas políticas concretas, sus raíces y prolongaciones representaron una ideología que impregnó profundamente la actuación histórica de la Iglesia. En las discusiones sobre la *tesis* y la *hipótesis*, no eran sólo problemas de procedimiento o de conducta político-religiosa los que dividían a los católicos. También son reveladoras estas disputas de las concepciones divergentes de la misión apostólica de la Iglesia en la sociedad de su tiempo.

En su condena del integrismo, el sector católico más tolerante y moderado también denunciaba una religión violenta, una violencia del dogma que ponían en peligro la espiritualidad de la Iglesia. El integrismo que consideraba la política como un medio y no un fin era más que una mera fuerza o agrupación política. Los principios religiosos del integrismo llegaron a tener bastante peso político como para favorecer la creación de un auténtico contrapoder dentro y fuera de la Iglesia.

Otro capítulo imprescindible, en el estudio de la historia eclesiástica de 1868 a 1905, es el protagonismo de la prensa católica. Esta prensa era a la vez el reflejo de los antagonismos ideológicos y el elemento amplificador de los conflictos. El análisis de la publicística católica del Sexenio y de la Restauración demuestra hasta qué punto la tremenda confusión de criterios a la hora de definir con precisión la herejía liberal era mantenida y favorecida por la mayoría de las publicaciones. Esta confusión de ideas así como la violencia de las acusaciones mutuas afectaron hasta el lenguaje. En la prensa de la época, términos como *neo-católico, íntegro, católico rancio, mestizos* y *transaccionistas* tenían muchas veces una carga subjetiva y despreciativa y resultan difíciles de interpretar ya que no designaban siempre una realidad socio-política precisa. La aclaración de estas apelaciones, que cambiaban conforme se producían acontecimientos políticos y religiosos claves para la Iglesia, así como la identificación de los grupos sociales y políticos a los que se referían, justifican el enfoque cronológico de la primera parte de este trabajo. Pero también nos ha parecido que las interpretaciones lingüísticas así como las tergiversaciones y la manipulación de los documentos eclesiásticos y pontificios en los momentos álgidos de la crisis religiosa justificaban que se analizara la utilización de la prensa como instrumento de difusión de las ideologías y de movilización de los católicos.

El estudio de la prensa católica en el período que nos interesa suscita varios interrogantes. ¿Era la prensa un instrumento al servicio del catolicismo? ¿Hasta qué punto se había convertido en un instrumento de conquista del poder por determinados grupos de presión? ¿Cuáles eran la imagen y el concepto que tenían la Iglesia y los católicos de lo que denominaban el "cuarto poder"? Si la prensa era el reflejo de

los antagonismos ideológicos del catolicismo español, también evidenciaba las distintas concepciones que coexistían en materia de periodismo. La moderna libertad de prensa inspiraba una desconfianza visceral a la Iglesia cuyos anatemas y advertencias llenaron folletos, opúsculos y publicaciones hasta bien entrado el siglo XX. Esta actitud puede parecer una inconsecuencia ya que los católicos, y más precisamente los que se mostraban más críticos e intransigentes con la sociedad liberal, usaron y hasta abusaron de una libertad tan condenada.

En esta actitud fundamentalmente ambigua coexistían líneas de conducta y orientaciones contradictorias: por una parte se trataba de analizar y condenar y, por otra, de desarrollar y favorecer la "buena prensa". La indefinición del concepto de "buena prensa", que fue utilizado hasta la tercera Asamblea de la Buena Prensa para designar las publicaciones católicas, refleja esta ambigüedad. Este vaivén entre estrategias y tácticas aparentemente contradictorias refleja las incertidumbres y el miedo de una institución eclesial consciente de no ejercer un control omnímodo sobre las "almas y conciencias" de sus fieles y nostálgica de sus pasadas prerrogativas. El comportamiento alarmista y defensivo de la Iglesia en materia de prensa así como sus reiterados intentos de neutralización y "cristianización" de este importante medio de la comunicación social es objeto de un análisis más profundizado en la última parte de nuestro estudio.

Aunque, en su mayor parte, la prensa católica actuó como instrumento de impregnación de la opinión pública, también se dieron tímidos ensayos para superar el desfase entre las exigencias de la moderna comunicación social y un discurso fundamentalmente inmovilista. Intentaremos poner de relieve los intentos más originales de diversificación de la prensa católica, sus iniciativas para la captación de nuevos públicos y sus preocupaciones con respecto a la necesidad de adquirir una configuración y un funcionamiento más "empresariales".

La integración de la prensa católica dentro de una plataforma logística formada por las asociaciones y apostolados y respaldada por los seminarios que actuaban como centros de movilización de los católicos, la actuación de distintos grupos de poder religioso y político mediante la prensa, los medios de control directo e indirecto de la Iglesia sobre dicha prensa son cuestiones para las que esperamos hacer alguna aportación positiva.

También queremos señalar las insuficiencias de nuestro trabajo en cuanto al estudio económico de la prensa católica. Este estudio, así como un censo exhaustivo y una tipología de las publicaciones de la segunda mitad del siglo XIX, merecen de por sí un trabajo más extenso que no hemos podido incluir en el presente libro por razones de tiempo y espacio.

No queremos terminar estas consideraciones preliminares sin precisar que presente trabajo es una síntesis a la par que una ampliación de nuestra tesis doctc *Traditionalisme et "esprit nouveau" dans l'Eglise catholique espagnole à traver: presse catholique catalane de 1868 à 1900* que defendimos en la Universidad Toulouse II en el año 1984.

Para llevar a cabo estas investigaciones, hemos consultado las colecciones, m chas veces dispersas, de las publicaciones católicas más representativas de la segu da mitad del siglo XIX. El mayor fondo de esta prensa se encuentra en la Bibliote Nacional y la Hemeroteca Nacional de Madrid. También hemos manejado las cole ciones de la Hemeroteca de Barcelona y los archivos y bibliotecas del Arzobispac y del Seminario de Barcelona y de la Facultad de Teología de Cataluña a cuyo pe sonal quiero manifestar mi agradecimiento por su amabilidad.

La consulta del riquísimo fondo sobre historia de la Iglesia en Cataluña que encuentra en el Seminario de Historia Eclesiástica de la Biblioteca Episcopal de Ba celona ha sido particularmente útil y fructífera. En este sentido quisiéramos expres nuestro agradecimiento a Mosén Bonet i Baltá, director de este fondo document que nos ha facilitado el acceso a una documentación valiosísima y a veces inédita

PARTE PRIMERA

IGLESIA Y PRENSA CATÓLICA DURANTE EL SEXENIO

Capítulo 1. Génesis del *Syllabus* y sus repercusiones en España

A partir de la década de 1850, el catolicismo adoptó una postura cada vez más defensiva y de hostilidad hacia el liberalismo. Esta reacción iba en aumento a medida que se deterioraban las relaciones entre Pío IX y el gobierno italiano. Otros acontecimientos vinculados con el Pontificado de Pío IX fortalecieron este radicalismo. La cuestión romana, el *Syllabus de Errores* (1864) y el Concilio Vaticano I (1870) impulsaron la ortodoxia ultramontana del Pontífice.

Desde 1848, la cuestión romana, proceso por el cual la Iglesia iba perdiendo su poder temporal, hizo del todo imposible la reconciliación entre el liberalismo político y el catolicismo ultramontano (Campomar Fornieles, 1984, p. 18). Ante una situación que suponía la pérdida de su poder temporal, el Vaticano había declarado que la única actitud posible era mantenerse en una total intransigencia ante los hechos consumados. En un contexto políticamente difícil para el Vaticano, ser católico suponía una adhesión incondicional a Roma, la defensa absoluta de la superioridad del poder espiritual sobre el civil y del magistero infalible del Pontífice.

Si la cuestión romana reforzó la vinculación de los católicos más fervientes a Roma también tuvo consecuencias importantes desde el punto de vista doctrinal (Aubert, 1974, p. 21).

En diciembre de 1864, después de la firma del Convenio del 15 de septiembre establecido entre Víctor Manuel y Napoléon III por el que se encargaba a Italia el cuidado de respetar los territorios que quedaban al Pontificado, Pío IX dio a conocer su encíclica *Quanta Cura*. Este documento que condenaba terminantemente el racionalismo, el liberalismo y el socialismo era acompañado por el *Syllabus de Errores*.

El *Syllabus* era un compendio sistemático de todos los errores de la sociedad liberal moderna, heredera de la Revolución de 1789. En esta larga lista de 80 errores, se censuraban la tolerancia religiosa así como la libertad de ciencias y de cátedra haciendo prácticamente imposible toda reconciliación entre la Iglesia y los sectores católicos más aperturistas. Tanto la encíclica como el *Syllabus* tuvieron hondas repercusiones en el modo de ser católico de los españoles. Se difundieron en un momento en que la situación religiosa estaba dividida entre los que creían posible la reconciliación entre el catolicismo y las libertades modernas y el sector más intransigente que defendía a ultranza sus dogmas político-religiosos.

El *Syllabus*, que llegó a tener fuerza de dogma para los católicos "íntegros", asentaba la postura defensiva y beligerante del Vaticano y constituyó el núcleo a partir del cual se elaboró el integrismo español y europeo. Primero el *Syllabus*, y luego

la preparación del Concilio Vaticano I, habían propiciado un ambiente favorable para la posterior difusión de las tesis tradicionalistas. A este respecto conviene aclarar el contenido político-religioso del tradicionalismo al que nos referimos.

La política religiosa defendida por Pío IX aparecía no sólo como una reacción frente a un contexto político preciso, sino también como una "renovación" de signo reaccionario de la ideología de los tradicionalistas de principios de siglo. El término tradicionalismo para designar dicha corriente ideológica reaccionaria ha de comprenderse abarcando el pensamiento y las actitudes opuestas al constitucionalismo liberal y a los nuevos valores de una burguesía emergente. Basada en la teología y filosofía escolástica, esta corriente recogía los tópicos de doctrinarios del absolutismo francés como el Abate Barruel, Bossuet y otros. Este absolutismo, capaz de mudar la intolerancia en un valor básico de la vida intelectual, se convirtió en uno de los fundamentos esenciales del neo-catolicismo y, sobre todo, del integrismo a partir de 1875.

Como lo explicitó el conocido apologista y eclesiástico integrista Félix Sardá y Salvany, el comportamiento de los neo-católicos que reivindicaban un catolicismo "íntegro" no era nuevo. Lo nuevo era el impulso que el Pontificado de Pío IX había dado a esta forma de radicalismo religioso:

> Non nova, sed nove. No cosas nuevas sino de un modo nuevo. En menos palabras: lo viejo a la moderno. (*Revista Popular*, 2 de marzo de 1872, p. 117)

Por otra parte, dentro de esta renovación de signo ultramontano, los neo-católicos e integristas recogieron los fundamentos teóricos del pensamiento de Donoso y llevaron hasta sus últimas consecuencias una política "íntegramente" católica. La participación de Donoso Cortés en el largo proceso de gestación del *Syllabus* alentó al catolicismo intransigente en su radicalismo político-religioso (Urigüen, 1986, p. 56). Para el sector neo e integrista, el antiliberalismo del Pontífice confirmaba la argumentación contrarrevolucionaria de Donoso. El endurecimiento de las posturas doctrinales del neo-catolicismo que se acentuó después del reconocimiento del Reino de Italia en 1865 había sido favorecido por el antiliberalismo de Pío IX. El *Syllabus* fue la bandera que esgrimieron los neo-católicos en su defensa de un catolicismo incontaminado e intransigente. Durante el Sexenio revolucionario, carlistas y neo-católicos agrupados en la Comunión Católica Monárquica reivindicaron la denominación de tradicionalistas y se erigieron en los únicos defensores de la verdad católica y de la Iglesia.

El *Syllabus* tuvo importantes repercusiones políticas pero mucho más grave fue su impacto intelectual. La fórmula "católico, apostólico y romano" definía el código

de conducta espiritual obligatorio de todo católico que no quería ser tachado de transaccionismo con el liberalismo. Mientras que para el sector católico más intransigente el *Syllabus* fijaba definitivamente la condena del liberalismo, otros sectores católicos propusieron una lectura más aperturista de este documento. Las múltiples ambigüedades que surgían en el momento de dar una definición precisa de la herejía liberal y las polémicas que suscitó el *Syllabus* en la prensa católica en general, reflejan hasta que punto sus lecturas e interpretaciones desbordaron el alcance objetivo de las condenas de Pío IX[1].

Prueba de ello, fueron los graves enfrentamientos que, desde la prensa católica española y con una violencia que excluía todo tipo de compromiso, dividieron a los católicos y llevaron la Iglesia a una situación de cisma. Envalentonados por el apoyo espiritual de Pío IX al catolicismo ultramontano, tanto los neo-católicos como los carlistas y, más adelante, los integristas, emprendieron desde sus respectivas publicaciones campañas inquisitoriales contra los católicos acomodaticios[2].

Un ejemplo de este hostigamiento fue la enconada polémica que se entabló entre la prensa carlista y el moderado *Diario de Barcelona* (1854-1901), cuyo director, Juan Mañé y Flaquer, había enjuiciado positivamente el catolicismo liberal europeo y los Congresos de Malinas (1863 y 1864).

Desde las columnas del diario carlista *La Convicción* (1868-1873), Luis María de Llauder denunció el "oportunismo" de los "mestizos" o católicos conciliadores. Este polémica, que se agravó después de la Restauración, tenía sus precedentes en los primeros enfrentamientos que desde los años 1860 se produjeron entre la *Revista Católica* (1852-1872), el *Diario de Barcelona* y la revista neo-católica *La Razón Católica* (1856-1860).

Por otra parte, el *Syllabus* no hizo más que agudizar el comportamiento belicista de los neo-católicos que, desde publicaciones como *El Pensamiento Español* (1860-1873), se habían lanzado a denunciar las nuevas corrientes filosóficas. En 1865, el *Ideal de la Humanidad* (1860) de Sanz del Río fue incluido en el Índice Romano de libros prohibidos. A lo largo del Sexenio, los neo-católicos lograron desprestigiar a los profesores heterodoxos que fueron expulsados de sus cátedras universitarias. José María Quadrado, opuesto a las purgas emprendidas por los católicos intransigentes, fue acusado de catolicismo liberal y se vio obligado a cerrar su periódico La *Unidad Católica* (1869) en 1873.

Esta actitud de total rechazo hacia las corrientes más avanzadas del pensamiento filosófico y científico fue la tónica intelectual que imperó en el catolicismo español de la segunda mitad del siglo XIX y que llevó a afirmaciones tan contun-

dentes como la del escritor y periodista integrista Sardá y Salvany cuando afirmaba, en 1884, que el integrismo era "la única filosofía cristiana" y que contra los enemigos lo que se necesitaba era "guerra sin cuartel" (Sardá y Salvany, 1884, p. 86).

1. 1. Enjuiciamiento de los Congresos de Malinas en la prensa católica española

El *Syllabus* respondía a dos realidades históricas precisas: la afirmación de una corriente católica liberal en Francia y en Bélgica y los intentos renovadores de intelectuales católicos que, como Doellinger en Alemania, querían independizarse del poder dogmático de Roma. Los representantes del catolicismo liberal se expresaron en los Congresos de Malinas (Bélgica) de 1863 y posteriormente de 1864 y 1867. Dichos Congresos se organizaron con la voluntad de promover el apostolado cristiano y la "renovación católica" de la sociedad moderna, utilizando "todos los recursos que se perdían por falta de una justa explotación" (*Revista Católica*, 1864, T. XXIII, p. 144).

En ellos se expresaron los católicos representantes de la Escuela de Malinas. No pueden disociarse estas primeras manifestaciones de lo que se ha llamado el catolicismo liberal del contexto político y religioso de determinados países europeos como Bélgica y Francia donde los católicos eran partidarios de un diálogo con la sociedad y las instituciones modernas.

Esta corriente católica surgió en la Europa católica de los años 20 y más particularmente en Bélgica, donde se agruparon, en torno a Mgr. Mean, arzobispo de Malinas, los católicos de la Escuela de Malinas. Estos católicos deseaban la independencia de la Iglesia y no descartaban la posibilidad de una constitución basada en las modernas libertades. Las libertades modernas no suponían para estos católicos unionistas la emancipación del individuo con respecto a la autoridad de la religión y de la Iglesia. La experiencia belga significaba principalmente el respecto de la constitución liberal y la utilización del sistema parlamentario para la defensa de los intereses religiosos (Mayeur, 1980, pp. 27-28).

En 1863, los católicos partidarios de la *hipótesis* preconizaban la aceptación de las libertades modernas como una táctica que no ponía en tela de juicio el ideal cristiano (o *tesis*). Para estos católicos, se trataba de rechazar una postura esencialmente dogmática y, como se había comentado con respecto al Congreso de Malinas de 1863:

> El Congreso no se atribuye autoridad alguna fuera de su jurisdicción; no pretende dogmatizar ni imponer sus opiniones a nadie, ni legislar; más distante todavía está de entrometerse en los negocios de los gobiernos y de pronunciarse sobre las cuestiones políticas. Constituido de miembros divergentes bajo todos los puntos de vista, que no sean el religioso, le es preciso encerrarse escrupulosamente en su esfera propia [...]. ¿Qué hace pues? generaliza ideas, indica medios, abre horizontes, emite votos, y sin traspasar

> los límites de su poder traza una vía dilatadísima y anchurosa por la que todas las nobles iniciativas pueden marchar de frente y obrar de acuerdo. (*Revista Católica*, 1864, T. XXIII, p. 143)

En un célebre discurso titulado *L'Église libre dans l'État libre*, pronunciado los 20 y 21 de agosto de 1863 en el Congreso de Malinas, Montalembert había definido claramente el contenido de la *hipótesis*. Afirmaba que la Iglesia sólo podía beneficiarse con un gobierno, fuera cual fuese, que garantizara la libertad general de los ciudadanos y que la Iglesia no tenía más remedio que colocarse en el terreno del derecho común. Condenando la tradicional alianza entre el antiguo régimen y la Iglesia, preconizaba la utilización de la nueva solidaridad entre la libertad y el catolicismo (Aubert, p. 277).

Para Montalembert, como para muchos católicos que compartían sus ideas, la *hipótesis*, sin dejar de respetar los principios definidos por la *tesis*, permitía atenuar su rigor y adoptar una postura de compromiso realista:

> [...] Tampoco profeso una teoría absoluta, sino una doctrina práctica, sacada de la instrucción que dan los acontecimientos, no pretendiendo jamás transformar en cuestión de ortodoxia una cuestión de práctica conducta. En una palabra, yo no quiero pasar por doctor, sino por soldado, por soldado de vanguardia, obligado a explorar el terreno sobre el que ha de combatir. (Ortíz Urruella, 1869, p. 100)

Todavía no se habían publicado la encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus*, y la primera reacción de *La Civiltà Cattolica*, principal órgano de difusión de los jesuitas en Roma, no fue desfavorable al discurso de Montalembert[3]. En un artículo publicado en 1863, titulado "El Congreso de Malinas y la libertad moderna", la revista jesuita especificaba que "la tesis era la condena absoluta de las falsas libertades modernas", pero que en algunos casos de fuerza mayor, "los católicos podían verse en la obligación de sujetarse, a pesar suyo, a esas esclavizadoras libertades" (Sardá, 1875, p. 9).

El problema de la coexistencia de la Iglesia con las modernas libertades era tanto más de actualidad cuanto que, desde 1862, se sabía que Roma consideraba seriamente una condena del liberalismo. La intervención de Montalembert había suscitado numerosas reacciones por parte de los ultramontanos franceses y de los neo-católicos españoles que, en publicaciones como *El Pensamiento Español* (1860-1873), estigmatizaban

> las doctrinas liberales mas o menos avanzadas [...] sostenidas en *Le Correspondant* y muchos otros escritos publicados dentro o fuera de Francia [...] que se separaban de "la doctrina tradicional de la escuela católica". (*El Pensamiento Español,* 7 de febrero de 1864, p. 2)

Un intento de comprensión de los Congresos de Malinas por los católicos moderados españoles

Cabe subrayar el interés y la adhesión que habían suscitado las manifestaciones del catolicismo liberal europeo y los Congresos de Malinas en un grupo de católicos españoles moderados que se expresaban desde revistas como la *Revista Católica* y el *Diario de Barcelona.*

Dentro de esta línea aperturista se sitúa la corriente representada por el *Diario de Barcelona* y su director Juan Mañé y Flaquer. En 1854, bajo su dirección y con la colaboración de personalidades del catolicismo conservador tan relevantes como Manuel Durán i Bas, Josep Coll i Vehí y Estanislau Reynals i Rabassa, el *Diario* era el principal órgano de difusión de la doctrina conservadora en Cataluña (Bonet, Martí, 1990, p. 10)[4].

A lo largo de su andadura periodística, el *Diario de Barcelona* siempre marcó sus distancias con respecto al carlismo y al neo-catolicismo acaudillado por Cándido Nocedal. Este diario, así como las intervenciones de Juan Mañé y Flaquer en los momentos político-religiosos más delicados, desempeñó un papel importante en la difusión de un catolicismo militante moderado, abierto a las corrientes de su época.

Juan Mañé y Flaquer, que había asistido a los Congresos de Malinas de 1863 y 1864, no ocultaba su simpatía por el grupo católico-liberal francés encabezado por Montalembert[5]. Los repetidos fracasos de insurrección carlista y el estado de descomposición de las fuerzas carlistas en la década de 1860 no eran ajenos a la voluntad por parte de un sector católico moderado de buscar una vía política intermedia (Bonet, Martí, 1990, p. 17).

En las numerosas y agrias polémicas que enfrentaron el *Diario* con la prensa carlista e integrista, se planteó la cuestión que iba a dividir a los católicos hasta finales de siglo: la *hipótesis*, es decir la convivencia entre la Iglesia y el liberalismo más moderado para la defensa de sus intereses, y la *tesis* o la aplicación íntegra de la doctrina católica. La *tesis* y la *hipótesis* se convirtirían en la gran polémica que iba a dar origen al cisma de la Restauración.

Dentro de este catolicismo moderado, se situaba un grupo de eclesiásticos catalanes herederos del cristianismo conciliador y humanista de Balmes y de la Escuela Apologética Catalana. Representantes de esta escuela como Joaquín Roca y Cornet, Francisco Ferrer y Subirana habían explicitado, en los años 1840, su actitud positiva con respecto a los esfuerzos renovadores de los católicos franceses y su convencimiento de que la única postura del catolicismo español ante las nuevas doctrinas liberales tendría que ser "una especie de transacción para ponerse al frente del movimiento social que iba verificándose lentamente" (Alsina Roca, 1985, p. 154).

Pese a que su actuación política fuera muy escasa, la Escuela Apologética Catalana fue precursora de un grupo de católicos catalanes, compuestos por eclesiásticos y laicos cuya orientación doctrinal era esencialmente conciliadora. Las actuaciones de este grupo como las de otras figuras representativas de un catolicismo más abierto y ajeno a las luchas de partido, como el balear José María Quadrado, no desembocaron en un catolicismo liberal comparable al que se había fraguado en Francia y en Bélgica. Pero el proyecto de reconquista de la sociedad civil mediante un catolicismo conciliador compartido por eclesiásticos y laicos de sensibilidades políticas distintas iba a preparar el terreno para el posterior y tardío arraigo de la democracia cristiana.

En su obra *L'integrisme a Catalunya* (1990), Mosén Bonet i Baltá y Casimir Martí mencionan la filiación doctrinal de este grupo de eclesiásticos catalanes que tanto interés y simpatía demostraron por las orientaciones fijadas en los Congresos de Malinas. Señalan a este respecto la importante aportación de algunos miembros de la jerarquía catalana, como el obispo Antoni Palau, iniciador de una tendencia tolerante que iba a encontrar muchos adeptos en el clero[6]. Entre ellos se encontraban sacerdotes como Eduardo María Vilarrasa, Idelfonso Gatell que en su publicación la *Revista Católica* (1852-1868) enjuiciaron positivamente los Congresos de Malinas. Ambos eclesiásticos impulsaron la *Revista Eclesiástica* y formaron parte, más adelante, de la redacción de *La Ilustración Católica* y de *El Criterio Católico* (1884-1888).

La *Revista Católica*, que se mantuvo hasta el Sexenio en una línea extremadamente moderada, publicó detalladas reseñas de los Congresos de Malinas a los que habían asistido Idelfonso Gatell y Eduardo Vilarrasa[7]. Puede resultar interesante ahondar en las posturas mantenidas por ambos eclesiásticos en esta publicación ya que prefigura la orientación político-religiosa del catolicismo tolerante catalán finisecular[8].

La prudente defensa de las experiencias católicas belga y francesa por parte de Vilarrasa dejaba traslucir su admiración por los esfuerzos renovadores de los católicos europeos. Para este eclesiástico, como para Idelfonso Gatell, el obispo de Orléans, Monseñor Dupanloup, así como los católicos franceses Falloux y De Broglie, eran católicos sinceros que enfocaban las libertades modernas como un medio más para la defensa de la Iglesia. Aceptar el régimen de libertades civiles no suponía que estos católicos dejaran de ser sumisos a Dios y a la doctrina católica. En un momento en que, en algunas naciones católicas, la legislación vigente era contraria a los intereses de la Iglesia, los católicos debían estar presentes en todos los terrenos. Al recordar que los católicos congregados en el Congreso de Malinas querían utilizar para la reconquista cristiana de la sociedad "todos los recursos que se pierden por falta de una justa explotación", Vilarrasa definía lo que iba a ser la línea de conducta de

otras personalidades eclesiásticas catalanas como Bonaventura Ribas, Eduardo Llanas, Jaime Collell, Gaietà Barraquer y Torras i Bages. Estos católicos, que deseaban intervenir en la vida pública de Cataluña sin supeditarse a los planteamientos dogmáticos del carlismo y del integrismo, compartían un criterio de tolerancia con respecto al liberalismo político. Desde sus respectivas publicaciones, se convirtieron en ardientes defensores de las directivas conciliadoras de León XIII.

Al condenar implícitamente la conducta de los católicos intransigentes "que [querían] ser más católicos que el Papa", Vilarrasa y Gatell dejaban bien claro que la Iglesia no podía permanecer alejada de las circunstancias históricas y políticas, ni ajena a la evolución de las modernas instituciones. En un intento para eximir las manifestaciones de Malinas de las acusaciones del sector neo-católico que afirmaba que Pío IX las había condenado por ser inficcionadas de liberalismo, Vilarrasa asentaba claramente la misión de reconquista religiosa de la Iglesia:

> Puesto que si era laudable que en una edad de guerra los cristianos tomaran la calidad de guerreros para defender la fe y se llamaran cruzados, ¿por qué ha de serlo menos que en época de discusión los católicos se constituyan en asamblea para vencer con las armas de la razón y de la palabra al falso egotismo? La Iglesia, que bendijo la voz inspirada del monje que clamaba "¡A las armas, que Dios lo quiere!" ¿cómo no bendecería la voz no menos elocuente del obispo que dirigiéndose a las eminencias de la cristiandad les dice: "A la prensa, a la tribuna, al foro y por todas partes que Dios lo manda?" (*Revista Católica*, 1864, T. XXIII, p. 450)[9]

En su intento por definir el alcance de una libertad que tuviese en cuenta las exigencias modernas sin perjudicar la doctrina católica, la *Revista Católica* planteaba el problema neurálgico con el que se enfrentaban los católicos de la época: ¿cómo podían practicar su fe disociándola de sus opciones políticas? Las orientaciones doctrinales a las que se adscriben Vilarrasa y Gatell son las que, algunos años más tarde, propondría León XIII al preconizar la concordia de todos los católicos y su intervención en la vida pública. El concepto de libertad así como las nociones de progreso y perfectibilidad del hombre constituyen el nudo gordiano de las polémicas surgidas en la prensa católica moderada y neo-católica de aquellos años. Al comentar las afirmaciones de Montalembert de "Una Iglesia libre en un Estado libre", Vilarrasa precisa este concepto de libertad. No se trata de la libertad en su sentido filosófico entendido como la emancipación del hombre con respecto a la autoridad moral y doctrinal de la Iglesia. La libertad de la que disponen los católicos es la posibilidad de utilizar las nuevas instituciones civiles para la defensa de su fe. La libertad de la Iglesia consiste en que, independientemente de cualquier forma de gobierno, puede ejercer su magisterio para la recristianización de la sociedad. En algunos casos tenía que adaptarse a determinadas situaciones políticas que podían resultar úti-

les para la defensa de sus intereses. No era la libertad reivindicada por algunos católicos como Montalembert, Dupanloup u otros la que era criticable, sino la utilización que se hacía de ella:

> Nosotros que nos gloriamos de no pertenecer a ningún partido, nos creemos autorizados para decir que el Papa dista mucho de condenar a lo que se ha apellidado escuela católico-liberal. Sin declarar por esto que estamos conformes con sus ideas políticas, no podemos menos de consignar aquí que los discípulos de esta escuela han prestado cuando menos a la religión el servicio de haber manifestado que bajo la Religión caben todas las formas políticas, como caben todas las naciones. Los individuos de esa escuela no han fallado a su puesto de honor en las actuales circunstancias. ¿Quién ha defendido con más tesón y energía los derechos de la Iglesia que el Obispo de Orleans? (*Revista Católica*, 1864, T. X, pp. 121-123)

La afirmación de la independencia del magisterio de la Iglesia con respecto a todo partido político refleja una crítica implícita de aquellos católicos que pretenden monopolizar la defensa de la religión. Ni el indiferentismo religioso ni el partidismo político podían favorecer la reconquista social de la Iglesia. Para Vilarrasa, de igual modo que lo hace Juan Mañé y Flaquer en el *Diario de Barcelona*, conviene distanciarse de todo extremismo político-religioso e incitar a los católicos a asociarse independientemente de sus opciones políticas:

> El Congreso de Malinas tiene por objeto reunir los hombres en el atrio del templo para conducirles en él y para hacer que deban reunirse lo más poco *que sea posible en el ejército*. Mucho necesita la España impregnarse de este espíritu de actividad que se revela en el Congreso de Malinas si ha de salir de esta especie de parálisis o marasmo a que la han condenado las pasiones de todo género. (*Revista Católica*, 1864, T. XXIII, p. 525)

Los católicos moderados iban a esgrimir los mismos argumentos durante la Restauración con el problema del reconocimiento de la monarquía alfonsina por Pío IX. Mientras que para el neo-catolicismo ya plenamente identificado con la línea integrista de Cándido Nocedal, este reconocimiento se justificaba con el argumento del *mal menor*, para el sector conciliador era una confirmación de que podían separarse "una cuestión de doctrina y de derecho, y otra cuestión de conducta y de hecho: la tesis y la hipótesis" (Morgades, 1875, p. 30).

Condena del catolicismo liberal en la prensa neo-católica: *El Pensamiento Español* (1860-1873) y *La Razón Católica* (1856-1860)

Aunque en un principio los Congresos de Malinas fueron bastante bien acogidos por la mayoría de los católicos, la prensa neo-católica no dejó de estigmatizar al grupo católico-liberal.

Dos publicaciones neo-católicas prestaron especial atención a las manifestaciones del catolicismo liberal europeo. La primera, *El Pensamiento Español*, princi-

pal representante del neo-catolicismo en la prensa, dedicó una serie de artículos, en el año 1864, a precisar el contenido de la *tesis* y de la *hipótesis* y a comentar los Congresos de Malinas[10]. Fundado por Francisco Navarro Villoslada, este diario contaba con la colaboración de Gabino Tejado y Cándido Nocedal, que llegarían a ser prohombres del integrismo durante la Restauración. Tuvo un destacado protagonismo en las principales campañas emprendidas por el grupo neo-católico para hacer efectivo su ideario.

En su enjuiciamiento de las manifestaciones de Malinas y de las iniciativas del grupo francés encabezado por Lacordaire, Ozanam, Maret, Montalembert y Lammenais, Muñiz de Tejada expresa el radicalismo religioso propio del neo-catolicismo. En la defensa de la religión no hay solución intermedia: todo lo que no sea una defensa a ultranza de la *tesis* va en contra de los intereses de la Iglesia:

> Puede decirse a primera vista [...] que los unos creen que la sociedad puede caminar hacia Dios por la senda que la Revolución ha trazado, mientras los otros piensan que esta senda conduce al abismo, que el Cristianismo se debilita en ella y que esto ha de ser en breve la ruina de la libertad y de la sociedad. (*El Pensamiento Español*, 4 de febrero de 1864, p. 2)

También se traslucen en estas críticas los conceptos básicos de la ideología neo-católica: la afirmación de un catolicismo autoritario y la refutación de toda noción de progreso y perfectibilidad. Para el neo-catolicismo, el progreso, lo que se llaman libertades modernas, son incompatibles con el catolicismo que constituye una verdad inmutable y ajena a cualquier contingencia histórica. De ahí se desprende otro concepto básico del neo-catolicismo que será llevado hasta sus últimas consecuencias político-religiosas por los futuros integristas: la irreconciliabilidad de la verdad y del error. Este principio es el que justifica que, en una nación como España, cuya grandeza histórica radica en su unidad religiosa, los católicos deban sostener "teórica y prácticamente" la intolerancia de la *tesis*. La *tesis* supone la total sumisión a la Iglesia, única poseedora de la verdad así como, en el plano político, la subordinación del Estado al orden espiritual.

Los mismos principios se enuncian en *La Razón Católica*, publicación neo-católica dirigida por el Padre Salgado y en la que Manuel Ortí y Lara incide en las mismas condenas contra el catolicismo liberal. Para Ortí y Lara, "la inmutabilidad de la verdad católica" que desafía "todo linaje de sucesos" implica la negación de la práxis histórica y excluye toda posibilidad de compromiso de la Iglesia con las instituciones y libertades heredadas del liberalismo.

Los ataques más virulentos y que más significación política tienen son los que dirige Gabino Tejado, desde las columnas de *El Pensamiento Español*, contra Montalembert y su afirmación de una "Iglesia libre en un Estado libre".

A pesar de su cautelosa defensa de la *hipótesis* en naciones como Bélgica y Francia en las que "la libertad católica padece mermas y escarnios", Gabino Tejado rechaza rotundamente la política de entendimiento de los católicos franceses con los gobiernos liberales. De ninguna manera el hecho consumado de aceptación de una situación políticamente inevitable legitima la transacción con el liberalismo:

> Lo que no se puede jamás, cabalmente, porque no se debe, es decir ni hacer nada de donde resulte ni aparezca que se juzga lo malo convertido en bueno por la sola razón de ser un *mal consumado*. (*El Pensamiento Español*, 16 de mayo de 1864, p. 2)

Reflejan estas palabras la distinción que harán constantemente los neos entre el estado de hecho y de derecho para justificar su extremismo religioso. El catolicismo es un estado de derecho que implica que los católicos "deben de sostener teórica y prácticamente la intolerancia de la tesis".

Dos acontecimientos iban a agravar el delicado problema de la aplicación de los principios cristianos en materia de política religiosa: el *Syllabus de Errores*, de 1864, y el reconocimiento por Isabel II del Reino de Italia en 1865.

1. 2. El *Syllabus*: lecturas e interpretaciones

Prudente valoración del *Syllabus* en la prensa católica moderada

En el mes de enero de 1865, el texto de la Encíclica y el *Syllabus* habían sido publicados en la mayoría de la prensa católica española. Ambos documentos habían sido difundidos por el episcopado español en los boletines eclesiásticos sin haber obtenido el placet gubernamental. Ante lo que interpretó como un atentado contra el regalismo español, el Gobierno remitió los documentos al Consejo de Estado. La mayoría del Consejo opinó que debía interponerse un veto a algunas proposiciones del *Syllabus* y declarar que los obispos que no habían aguardado el pase regio[11] para la publicación de los documentos habían incurrido en las penas prescritas por la ley. Por fin se solucionaron las últimas dificultades y se concedió el pase mediante el decreto del 6 de marzo de 1865 del Ministro de Justicia, Arrázola.

La indignación que provocó este acontecimiento entre los católicos se expresó unánimamente en la prensa católica y varios miembros del episcopado, como el Arzobispo de Valladolid, publicaron una circular para protestar en contra de los que "se manifiestan partidarios de una afectada legalidad para impugnar la Encíclica e impedir su publicación" (*Revista Católica*, 1865, T. XXVI, p. 159)[12].

Los neo-católicos aprovecharon este incidente para protestar en contra de lo que consideraban una intervención inadmisible del Gobierno en las prerrogativas del Vaticano para comunicarse con los fieles y difundir su magisterio. A partir de aquel

momento, los neos, envalentonados por el *Syllabus* en su intransigencia doctrinal, re doblaron sus ataques contra las libertades modernas y orquestaron virulentas campa ñas desde su prensa con motivo de la cuestión universitaria y de los catedráticos "he terodoxos".

De 1864 a 1870, las discusiones y polémicas suscitadas por el *Syllabus* se cen traron en su significación dogmática. Para el sector más intransigente en el que se in cluían los neo-católicos y los carlistas, el *Syllabus de Errores* había fijado definiti vamente la condena del liberalismo. En cuanto a los católicos moderados, intentaron atenuar su alcance doctrinal.

Todas estas discusiones prepararon el terreno para otro hecho de gran trascen dencia política y religiosa: el Concilio Vaticano I de 1870 (Campomar Fornieles 1984, p. 22).

En el momento de la publicación del *Syllabus,* conscientes del apoyo que po día suponer para el sector neo-católico en su radicalismo religioso, los católicos moderados y conservadores que se expresaban por medio de publicaciones como el *Diario de Barcelona* y la *Revista Católica*, intentaron atenuar el alcance político de los documentos pontíficios.

En aquel sector del catolicismo moderado predominaba la interpretación según la cual la doctrina del *Syllabus* no hacía más que resumir puntos importantes de la enseñanza de Pío IX en los años anteriores a su Pontificado:

> Aquel documento que insertamos en otro lugar [...] es un resumen de los principios fundamentales de la fe y de la moral del catolicismo. Nada de nuevo se establece ni define en las sagradas páginas que tenemos el gusto de presentar a la [...] meditación de nuestros amigos. En vista de la confusión de ideas que reina en el mundo de las inteligencias y de la prevaricación lamentable de los sentimientos, la Santa Sede, que es el supremo criterio de la Iglesia, ha querido ostentar su integridad doctrinal y la inmovilidad de su justicia. (*Revista Católica*, 1865, T. XXVI, pp. 155-160)

Quedan fielmente expresados con estos términos lo que representa el magisterio de la Iglesia y cual ha de ser su comportamiento en materia de política religiosa: el *Syllabus* no es más que un conjunto de orientaciones que los fieles deben acatar porque son definitorias de una doctrina, pero la Iglesia no ha fijado una vez para siempre reglas de conducta con respecto a las instituciones liberales y a los poderes constituidos. Estos criterios de interpretación de los textos y documentos pontíficos serán los que prevalezcan entre muchos representantes del clero y del episcopado que se opondrán, hasta finales del siglo, al excesivo celo doctrinal del neo-catolicismo y del integrismo.

Fue el caso de eclesiásticos como Eduardo Llanas, desde la revista *El Criterio Católico* (1884-1888), Josep Morgades, Eduardo Vilarrasa e Idelfonso Gatell, por só-

lo citar a algunos, que emprendieron desde la prensa católica campañas de oposición contra las publicaciones integristas acusadas de desvirtuar el contenido doctrinal de documentos pontificios y episcopales. Desde otra perspectiva, más política y estratégica, los católicos pidalinos de la Unión Católica iban a ostentar la misma postura durante la Restauración.

Las consideraciones contenidas en la *Revista Católica* después de la publicación del *Syllabus*, reflejan la preocupación de muchos católicos que temían el maximalismo religioso del sector íntegro. Vuelve a afirmar dicha publicación que en un contexto revolucionario que afecta a toda Europa y amenaza la soberanía del Vaticano, los católicos deben unirse en un frente común para la defensa de los intereses religiosos. La condena más oficial del liberalismo contenida en el *Syllabus* venía impuesta por las circunstancias y no justificaba que partido político alguno pudiese atribuirse el monopolio de la defensa religiosa:

> El Soberano Pontífice habla a la Iglesia entera; como custodio universal de la fe que es una; no ataca ni las leyes ni las instituciones de nuestro país, no se ocupa de las opiniones libres que pueden dividir a los hombres [...]. No ha querido nombrar ni ensalzar a nadie y nadie busca en sus palabras satisfacción personal sino consejos y avisos solemnes y nuevos de que cada cual debe aprovecharse. (*Revista Católica*, 1865, T. XXVI, p. 314)

El mismo rechazo ante el triunfalismo dogmático ostentado por los católicos íntegros se expresaba desde las páginas del *Diario de Barcelona*. Este distanciamiento ante extremismos considerados peligrosos para el catolicismo iba a ser constante. Las advertencias de Juan Mañé y Flaquer con respecto a las interpretaciones excesivas de textos pontificios preludian las críticas y condenas que dirigiría a partir de 1870 al neo-catolicismo nocedalista. El comentario del *Syllabus* expuesto en el *Diario* refleja la postura del grupo moderado representado por Mañé y Flaquer, convencido de que, sin faltar a los principios anti-liberales del *Syllabus* y sin traicionar las anteriores orientaciones doctrinales de Pío IX, se podía aceptar un acercamiento hacia el liberalismo más conservador:

> Gran ruido ha movido la Encíclica y el *Syllabus* que la acompaña, y en verdad no sabemos por qué, cuando no contiene el último nada nuevo. Unos la toman como ariete para derribar las instituciones civiles vigentes y combatir las ideas liberales dominantes; otros la atacan fuertemente como si fuese un decreto de los Ministros de la Corona responsables. [...] Aquellos derivan consecuencias que distan mucho, si nuestro pobre entendimiento no nos engaña, de ser lógicos [...]. No aplicamos las proposiciones condenadas [...]. No las extendemos a lo que no las ha extendido el Papa [...]. Defendamos el progreso moderno y el catolicismo; defendamos la libertad sin dar pretexto para decir que el liberalismo es contrario a las ideas religiosas [...]. Busquemos a las declaraciones hechas por la Santa Sede explicaciones conciliables con la libertad y las instituciones modernas. Para ello no hay que hacer otra cosa que suponer lo que aquellas no

dicen y no hacen objeto de la polémica periodística las cosas santas. (*Diario de Barcelona*, 5 de marzo de 1865, p. 2343)

Muy significativa de esta voluntad moderada fue la intervención de la *Razón Católica* cuando se desencadenó la polémica suscitada en la prensa católica, española y europea, por la publicación del conocido folleto de Mgr. Dupanloup, *La Convención del 15 de septiembre y la Encíclica del 8 de diciembre* (1865)[13].

En este controvertido opúsculo, el obispo de Orléans intentaba suavizar el impacto dogmático del *Syllabus* que había conmovido al sector católico más aperturista. Volvía a situar en su contexto algunas proposiciones más polémicas del documento y hacía una diferencia entre lo relativo y lo absoluto.

Para muchos católicos moderados en España y en otros países, la actitud mitigada del Papa, que no había desautorizado el folleto de Dupanloup, era una confirmación de la interpretación relativa que cabía dar al *Syllabus*. La *Revista Católica* publicó entonces un comentario acerca de la contestación del obispo de Orléans a la prensa ultramontana francesa que le había acusado "de atenuar, suavizar y transfigurar la Encíclica del 8 de diciembre".

A pesar de los intentos por parte de ciertas publicaciones católicas para contrarrestar las implicaciones políticas que podían tener el *Syllabus* y de las advertencias del episcopado español sobre su "contenido puramente doctrinal", los neo-católicos reforzaron su línea de conducta intransigente.

Campaña inquisitorial de la prensa neo-católica contra los catedráticos e intelectuales heterodoxos

Envalentonados por el apoyo espiritual que suponía el *Syllabus*, los neo-católicos se lanzaron a una persecución inquisitorial contra intelectuales y catedráticos heterodoxos. *El Pensamiento Español* de Navarro Villoslada junto con otras publicaciones carlistas fueron responsables del desprestigio de algunos catedráticos como Emilio Castelar y Julián Sanz del Río, que fueron desposeídos de su cátedra. No es nuestro propósito ahondar una cuestión extensamente tratada por otros historiadores de la Iglesia como Begoña Urigüen, cuyo trabajo sobre los orígines del neo-catolicismo constituye una aportación fundamental sobre el tema.

Sin embargo, merece subrayarse la estrategia de acosamiento y descalificación emprendida contra toda corriente innovadora desde la prensa neo. Las campañas de la prensa neo-católica anunciaban las futuras manifestaciones organizadas desde publicaciones integristas durante la Restauración. La difamación de personas, la manipulación de textos y noticias eran procedimientos corrientes en la prensa intransigente y reflejaban la instrumentalización de la religión en beneficio de intereses políticos.

También revelan estas primeras campañas lo que sería una de las características del futuro integrismo: una censura radical de todo intento de renovación de la ciencia y de la filosofía católicas, un rechazo de toda tendencia que no siguiese la renovación escolástica.

En 1860, desde *La Razón Católica*, Ortí y Lara había emprendido los ataques contra los catedráticos heterodoxos. En aquellos años, se trataba de impugnar las lecciones de Emilio Castelar en el Ateneo sobre *La Civilización durante los cinco primeros siglos de la Iglesia.*

Los primeros artículos que se publicaron en *El Pensamiento Español* contra la enseñanza y los profesores heterodoxos aparecieron en 1861 y fueron escritos por Navarro Villoslada (Urigüen, 1986, p. 154). Pero fue en el año 1864 cuando se desencadenaron los ataques más virulentos contra la enseñanza universitaria. La constitución de un ministerio moderado presidido por Narváez impulsó a los neo-católicos a extremar sus exigencias en materia de enseñanza. En enero de 1864, Villoslada hacía referencia en *El Pensamiento Español* al proyecto de ley de reforma de instrucción pública que estipulaba, entre otras cosas, que:

> Los libros de texto serán sometidos a la censura eclesiástica (art. 1).
> Será destituido de su cátedra todo profesor que dentro o fuera de ella enseñe doctrina contraria a la doctrina cristiana (art. 2). (*El Pensamiento Español,* 5 de enero de 1864, p. 2)

Juntamente a la serie de artículos de Navarro Villoslada, *El Pensamiento Español* publicaba regularmente las exposiciones de los obispos y arzobispos sobre libros de texto dirigidas a la Reina así como las peticiones de padres de familia en apoyo de una reforma de la enseñanza. Dichas manifestaciones públicas se multiplicaron a lo largo de 1864 y fueron respaldadas por las intervenciones de Cándido Nocedal en las Cortes. En señal de protesta contra la política de enseñanza del gobierno, Nocecal había dimitido de su cargo de vocal en la comisión de instrucción pública, en enero del mismo año.

En octubre de 1864, Villoslada expresaba cierta satisfacción al constatar que, gracias a las campañas de la prensa neo-católica:

> nos fuimos derecho a la doctrina de los textos vivos; esto es de ciertos catedráticos a quienes designamos por sus nombres y apellidos, y cuyas impiedades, blasfemias y herejías pusimos en evidencia. (*El Pensamiento Español,* 5 de octubre de 1864, p. 2)

Esta satisfacción se justificaba por el peso político del sector neo-católico cuyas presiones repetidas desde el parlamento y la prensa habían sido decisivas en la línea de conducta del nuevo gobierno de Narváez. La Real Orden sobre Instrucción Pública del 27 de octubre recogía en parte las exigencias de los neos (Urigüen, pp. 107-108).

Durante esta batalla de los "textos vivos" (así se designaba a los profesores krausistas) se afirmó la actitud de total intransigencia con respecto a la sociedad moderna y los tímidos intentos de comprensión de otros católicos. En un artículo significativamente titulado "La religión y la libertad", un colaborador de *El Pensamiento Español* definía cual era para el neo-catolicismo el principio organizativo de la sociedad:

> En cuanto a la sociedad en sí, es no menos evidente para el católico que el conocimiento general de los dogmas revelados por Dios, inmutables como el mismo Dios, ha de ser forzosamente la base de toda verdadera civilización: encadenarla a estos principios será garantizar su perfección y progreso. Todo desarrollo en contraposición a ellos, ha de ser necesariamente absurdo, mentira, degradación y barbarie. (*El Pensamiento Español,* 11 de febrero de 1864, p. 1)

Este integrismo intelectual tenía graves consecuencias prácticas. Una de ellas era la voluntad de monopolizar la defensa de los intereses religiosos. Por considerarse los únicos y legítimos defensores del catolicismo, los neo-católicos no dudaban en recuperar ideológicamente las declaraciones e iniciativas de los católicos moderados. Durante la campaña contra los catedráticos heterodoxos, *El Pensamiento Español* publicó una carta privada del eclesiástico Vilarrasa dirigida a los redactores del diario para felicitarles por sus esfuerzos para restablecer una enseñanza católica. Vilarrasa, que afirmaba llevar el mismo combate desde el púlpito, no hacía ninguna declaración de adhesión a los principios neo-católicos.

La prensa liberal denunció con indignación la utilización por parte de *El Pensamiento Español* de documentos privados que se publicaban como una garantía de ortodoxia ya que no provenían del sector católico intransigente. Durante esta polémica, el diario neo admitió que había "llevado a su campo" de manera oportunista opiniones que no suponían, de parte de sus autores, adhesión alguna a su línea político-religiosa:

> Hacía algún tiempo que teníamos en nuestro poder la carta y trozos de sermones publicados el jueves, del respetable y docto sacerdote [...] director de la *Revista Católica* de Barcelona. No se nos ocultaba su importancia y trascendencia y era fácil de presumir la polvareda que iba a levantarse contra el digno y celoso predicador [...]. (*El Pensamiento Español,* 2 de abril de 1864, pp. 1-2)

Esta recuperación con fines ideológicos de acontecimientos que podían confirmar al neo-catolicismo en su militantismo defensivo era uno de los mecanismos clave de movilización de la prensa intransigente. Permitía reafirmar la línea de conducta de los neos: censura despiadada de cualquier corriente heterodoxa y condena destructiva de las instituciones y personas inficionadas por el liberalismo. Para llevar a cabo esta nueva "cruzada", la prensa se convirtió en un formidable medio de presión.

NOTAS

[1] El *Syllabus* fue recibido y leído de manera absoluta y muchos católicos no tuvieron en cuenta que, para la interpretación de cada una de las 80 proposiciones, había que referirse a los documentos previos de los que se sacaron. En efecto, estas proposiciones habían sido extraídas de diversos documentos pontificios anteriores. Inevitablemente, algunas de estas proposiciones, aisladas de su contexto, desconcertaron a los católicos. Fue el caso de la conocida proposición 80 que negaba la afirmación siguiente: "80. El Pontífice Romano puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y la civilización moderna". Es de notar que el mismo Pío IX había dado su visto bueno al documento de Mgr. Dupanloup, *La Convention du 15 septembre et l'Encyclique du 8 décembre* (1865) en el que el obispo de Orléans había vuelto a situar en su contexto las proposiciones más discutibles. A este respecto, ver el estudio de Roger Aubert, "Pío IX y su época", en *Historia de la Iglesia*, v. XXIV, pp. 273-283.

[2] El *Syllabus* fue el santo y seña que esgrimieron los católicos intransigentes hasta finales del siglo en sus repetidas campañas periodísticas para la defensa de una Iglesia pura e incontaminada por la herejía liberal. En *El Pensamiento Español*, dirigido por Francisco Navarro Villoslada y en el que colaboraron destacadas personalidades del neo-catolicismo y futuro integrismo como Cándido Nocedal y Gabino Tejado, las adhesiones a Pío IX y al *Syllabus* para justificar su radicalismo doctrinal eran constantes: "Ya lo sabíamos: el liberal antes que católico será ateo, enemigo de Dios, de la patria, de la propiedad, de la familia. Todo, sí, todo, antes que católico verdadero, católico con el Papa, católico con el *Syllabus*" (23 de octubre de 1871, pp. 1-2). Al definir lo que debía ser la "buena prensa", *El Siglo Futuro* (1875-1936), diario integrista, instigador de numerosas campañas durante la Restauración para desprestigiar la prensa católica moderada, reivindicaba una adhesión incondicional al *Syllabus*: "Esencialmente anti-liberal, de batalla, francamente mantenedora del *Syllabus*, cuyas 80 proposiciones son otros tantos anillos que entorpecen e impiden los movimientos de la serpiente liberal [...], he aquí los caracteres que debe tener la Buena Prensa periódica en España" (Arenillas, 1904, p. 302).

[3] *La Civiltà Cattolica* era una revista que empezó a publicarse en 1850; era el principal órgano de difusión de los jesuitas italianos. Por su orientación fue el portavoz del sector ultramontano que rodeaba a Pío IX y muchos de sus artículos doctrinales eran reproducidos en las publicaciones neo-católicas e integristas. Fue el caso de un conocido artículo sobre la *tesis* y la *hipótesis* publicado por *La Civiltà* en 1863 y reproducido in extenso y comentado en *El Pensamiento Español*. En una serie de artículos fechados en mayo de 1864, Gabino Tejado insistía sobre el magisterio doctrinal de *La Civiltà* "que autoriza nuestras propias doctrinas con la confirmación que les presta una Revista de tan eminentes calidades" y que surte al diario *El Pensamiento Español*, "con armas de buen temple con que atacar o defendernos, según la necesidad y la ocasión, en la cuotidiana lucha que estamos, con ayuda de Dios, manteniendo ya para cinco años" (16 de mayo de 1864, n° 1345). En este artículo de *La Civiltà*, titulado "El Congreso de Malinas y la libertad moderna", aparecían por primera vez los términos *tesis* y *hipótesis*. Sirvió de referencia a varios apologistas íntegros como fue el caso en 1875 para Fé-

lix Sardá y Salvany al condenar las libertades modernas en un opúsculo titulado *Cosas del día, o sea respuestas católico-católicas a algunos escrúpulos católico-liberales.*

[4] *El Diario de Barcelona,* también llamado el *Brusi* del nombre de uno de sus veteranos directores Brusi y Ferrer, era uno de los diarios más importantes de Barcelona con una tirada de 10.000 ejemplares. Católico y conservador, se destinaba a la alta burguesía, a los abogados, comerciantes e industriales catalanes. En 1860, se hace cargo de su dirección Juan Mañé y Flaquer hasta 1901. Su colaboración como escritor y periodista fue asidua en la crónica dominical, en la que expresaba la orientación política y religiosa del diario. En el año 1888, según datos proporcionados por *El Siglo Futuro*, era uno de los diarios que pagaba más derechos de timbre: 10.309 pesetas. Dotado de una estructura empresarial, con una importante sección de publicidad, se convirtió en uno de los diarios de más prestigio de la Restauración. En las actas de la primera Asamblea nacional de la Buena Prensa, celebrada en Sevilla en 1904, se menciona al *Diario* como modelo del periodismo de empresa: "[...] en esto de la división del trabajo, es en España modelo de periódicos. Siempre ha tenido una notabilísima baraja de redactores y cada uno es sobresaliente en la materia o sección a que exclusivamente se le destina [...]. Tiene el *Diario* auténticos y muy entendidos y muy discretos corresponsales en París, Roma ; en Berlín, en Viena [...] que semanalmente escriben amenas cartas, en donde la más completa información y el buen criterio tienen su asiento" (*Crónica de la Asamblea de la Buena Prensa*, t. II, sección III, p. 85). Para más datos acerca de la importancia del *Diario de Barcelona*, remitimos a las obras de Pere Voltes i Bou, *Barcelona y la seva premsa al segle XIX*, 1977, y Bonet i Baltá, *L'integrisme a Catalunya*, en la que cita el informe del obispo Urquinaona de Barcelona al nuncio Rampolla sobre el estado de la prensa catalana en 1883.

[5] Joan Bonet i Baltá y Casimir Martí han mencionado en su estudio sobre el integrismo en Cataluña la amistad que unía a Juan Mañé y Flaquer con Montalembert así como su intercambio epistolar, muy valioso a la hora de valorar la postura de Mañé y Flaquer con respecto al catolicismo liberal europeo.

[6] Bonet i Baltá señala que Eduardo Vilarrasa reivindica la filiación con Balmes y el obispo Antonio Palau en un artículo necrológico dedicado al último: "Balmes y Palau echaron los gérmenes de la resurrección de esta escuela [...] cuyo lema no es aniquilar el siglo, sino atraerlo al santuario, llevarle a los pies de Dios, santificar con la gracia divina sus instituciones y sus conquistas ; escuela cuya bandera es la de la paz, no la del litigio, de la mansedumbre, no la de fiereza [...], escuela generosa, en cuyos escaños vemos sentados y sentarse una porción de jóvenes eclesiásticos" (1990, p. 11).

[7] Eduardo Vilarrasa menciona a los 18 españoles que asistieron al Congreso de Malinas de 1864 entre los que había el arcipreste de Jaca, Miguel Sánchez, director de *La Regeneración*, Miguel Puig, predicador de la diócesis de Barcelona, Francisco Permanyer, Juan Mañé y Flaquer, Gasset y Matteu, diputado a Cortes por Tarragona, Aparisi y Soriano, Enrique Villaroya, redactor de *La Unión* de Valencia (*Revista Católica*, 1864, T. XXIII, p. 451).

[8] Los eclesiásticos Idelfonso Gatell y Eduardo Vilarrasa fueron destacados periodistas y escritores que dirigieron varias publicaciones católicas como la *Revista Católica*, el *Boletín de la Obra de Buenas Lecturas* desde 1890. Participaron con el eclesiástico Eduardo Llanas en la revista *El Criterio Católico* (1884-1889). Son autores de varias obras de historia: *Historia de*

la revolución de setiembre, 1875, y *Historia de las persecuciones sufridas por la Iglesia*, 1876.

[9] Vilarrasa hacía referencia a la alocución consistorial del 18 de marzo de 1862 de Pío IX enjuiciada por la prensa liberal (*La Iberia*, *La Discusión*) como "un acto formal de ruptura entre la sociedad moderna y la Santa Sede". En varias ocasiones, Vilarrasa justifica las doctrinas defendidas por la escuela católico-liberal de Montalembert: "Es un hecho que existe, una escuela que acepta la consigna de un católico a quien nadie podrá tachar de poco ardiente. Esta escuela ha prestado recomendables servicios a la causa religiosa, y a ella pertenecen obispos tan celosos de los derechos de la Iglesia como Dupanloup, moralistas tan intachables como Debreyne, publicistas tan elevados como De Broglie y oradores tan elocuentes como Lacordaire [...]. ¿Y puede decirse de buena fe que las doctrinas de la que *La Patrie* llama escuela católico-liberal son reprobadas por el Sumo Pontífice? A decir verdad, nosotros no sabemos verlo. La libertad que rechaza el Papa la rechazan también y la rechazarán siempre los que pertenecen a esta escuela, como la rechaza y la rechazará siempre todo buen católico" (*Revista Católica*, 1864, T. XXIII, p. 121).

[10] En su estudio sobre *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo* (1986), Begoña Urigüen hace un exhaustivo estudio de este diario y señala el papel clave que desempeñó en la elaboración y difusión del neo-catolicismo. Puede consultarse más particularmente el capítulo titulado "El periodismo neo-católico y sus hombres", pp. 163-188. *El Pensamiento Español* fue fundado por Francisco Navarro Villoslada y en él colaboraron conocidas figuras del neo-catolicismo español: Gabino Tejado, Cándido Nocedal, Rafael Muñiz de Tejada. Dejó de publicarse en 1868. Muchos de los que habían colaborado en él pasaron a formar parte de la plantilla del diario integrista *El Siglo Futuro*, fundado por Cándido Nocedal en 1875.

[11] El *pase regio* era el derecho de la Corona, heredado del siglo XVIII, a prohibir la circulación de documentos que atentasen contra el poder real o la seguridad nacional. Para más detalles sobre el *Syllabus* en España y las reacciones políticas que suscitó, véase el estudio de Vicente Cárcel Ortí, *Historia de la Iglesia en España*, capítulo VI, pp. 164-170.

[12] La *Revista Católica*, que había insertado el texto de la Encíclica del 8 de diciembre de 1864 en su publicación del mes de enero de 1865, comentaba con indignación el procedimiento del Gobierno por haberse inmiscuido en un asunto que dependía de la función magisterial del Pontífice. También se felicitaba de "la actitud decidida en que va colocándose en esta cuestión el Episcopado [que] anima a los buenos católicos y garantiza el triunfo de los principios salvadores de la sociedad" (1865, T. XXVI, p. 159).

[13] La *Convención de septiembre* es un acuerdo concluido a finales del verano de 1864 entre Napoléon III y los representantes italianos en el que Italia se comprometía a respetar lo que quedaba de los Estados de la Iglesia. El obispo de Orléans, en el momento de la publicación del *Syllabus*, publicó conjuntamente un escrito prostestando contra la convención de septiembre, y un comentario al documento pontificio. La defensa que hacía Dupanloup de los estados pontíficios en el escrito *La Convención de septiembre* neutralizaba el impacto de su comentario al *Syllabus* contenido en *La Encíclica del 8 de diciembre*.

Capítulo 2. El Concilio Vaticano I: su importancia en el contexto político-religioso español

El Concilio Vaticano I, que venía preparándose desde 1864, provocó una enorme expectación en el mundo católico. Al principio, la idea de un Concilio había sido bastante bien acogida por los católicos de diversas tendencias. Para el sector más intransigente, no podía más que confirmar las condenas antiliberales contenidas en el *Syllabus*, mientras que los conciliadores abrigaban la esperanza de que Roma suavizaría su postura, reconciliando el catolicismo con la sociedad moderna.

El secreto de las deliberaciones en torno a los preparativos del Concilio, mantenidas ocultas incluso a miembros del episcopado, creó un ambiente de malestar y propició malentendidos. Con el objeto de que no se multiplicasen las discusiones en torno al Concilio, el Vaticano pretendía asegurar la máxima discreción con respecto a la prensa (Aubert, 1974, pp. 41-51).

Sin embargo, la publicación en la revista jesuita *La Civiltà Cattolica* de una "Correspondencia de Francia" en 1869, en la que se establecían los principios organizativos del Concilio, provocaron las primeras polémicas. Se proponía en este artículo la proclamación de la infalibilidad pontificia, y que el Concilio fuese breve para evitar los debates en torno al dogma de la infalibilidad. Aunque Roma desmintió que esa correspondencia reflejara la postura oficial del Vaticano, los católicos intransigentes vieron en su publicación por *La Civiltà* una confirmación de que el Concilio iba a ser un Concilio de "combate defensivo"[1]. Los católicos liberales, con Montalembert a su cabeza, expresaron sus temores con respecto a una nueva definición de la infalibilidad pontificia. Se temían sus implicaciones político-religiosas en un ambiente ya enconado por las polémicas entre católicos de distintas tendencias[2].

La prensa católica española no escapó de esta agitación en torno al Concilio. La situación revolucionaria de España, las manifestaciones anticlericales cada vez más frecuentes habían provocado, por parte del episcopado como de muchos católicos españoles, un sentimiento de urgencia con respecto a la necesidad de reforzar la autoridad magisterial de la Iglesia. Ya se ha señalado, en otros estudios dedicados al tema de la preparación del Concilio Vaticano I en España, la actitud prudente y "políticamente atemperada" del episcodado español en aquellas circunstancias. La adhesión del episcopado hispano a la definición de la infalibilidad venía marcada por las especiales condiciones que atravesaba la Iglesia española de aquel entonces[3].

2. 1. Reacciones de la prensa católica española ante los preparativos del Concilio Vaticano I

La enorme expectación que causó el anuncio del Concilio explica la aparición de numerosas publicaciones católicas dedicadas a cuestiones doctrinales y dogmáticas (Gómez Aparicio, 1971, pp. 112-114).

En aquel momento, surgen de las plumas de los periodistas y escritores más intransigentes una defensa apasionada de la autoridad pontificia, único dique contra la secularización, el materialismo y el liberalismo que amenazan la integridad del dogma. Otra característica notable de la prensa católica de 1869 y 1870 es la abundante información contenida en las crónicas y "correos romanos" acerca de la progresión diaria de los preparativos conciliares. Cabe mencionar también, por la resonancia que iba a tener en los enfrentamientos entre católicos íntegros y moderados, el interés por la agitación y las disputas del catolicismo liberal europeo en torno al Concilio. La atención que se prestaba desde la prensa neo-católica a la actitud anti-infalibilista de Dupanloup, Doellinger y otros se manifestaba con tanta más insistencia cuanto que se denunciaban las complicidades entre los católicos liberales franceses y españoles.

Dentro del grupo de publicaciones que proporcionaban abundante información conciliar, destacan las que surgieron durante los primeros días del Concilio. No es nuestro propósito establecer una lista exhaustiva de dichas publicaciones. Nos limitaremos a subrayar como se transparentaba en ellas el ambiente apasionado que rodeaba al Concilio y las manifestaciones de este nuevo tipo de piedad cristiana cristalizada en la persona del Pontífice.

Fue el caso de revistas como *La Iglesia*, a cargo de Juan González, que empezó a publicarse en enero de 1869[4]. Este bisemanario, que salió en Madrid durante un año, contaba con la colaboración de sacerdotes italianos que pretendían actuar como corresponsales "neutros". La revista sigue paso a paso los preparativos del Concilio y hace referencia a los obispos disidentes de Francia. No escapa del ambiente de fetichismo papal que impregna muchas publicaciones católicas del Sexenio. Se complace en exaltar la grandeza de Roma en folletines de tipo histórico así como en crónicas descriptivas de los fastos del Vaticano, reveladores del "carácter eterno y sagrado de Roma y la indisociabilidad entre la Iglesia católica y el Pontificado" (*La Iglesia*, 1869, n° 1, p. 2)[5].

Entre las otras revistas que empezaron a publicarse en los años preparativos del Concilio con el fin de apoyar a la Santa Sede, está la barcelonesa *Ecos del Amor a María* (1867-1880), dirigida por el presbítero Juan Martí y Cantó y con una tirada de 500 ejemplares. Refleja la mezcla de devoción sentimental y de militantismo religioso propios del ambiente preconciliar. Este semanario encabeza todos sus números

con protestas de sumisión y obediencia al Santo Concilio Vaticano que, bajo la forma de cartas, demuestran la adhesión filial y exaltada del pueblo español al Pontífice[6].

También es digna de citarse otra revista como *La Ciudad de Dios* (1870-1871), fundada por Francisco de Asís Aguilar, futuro obispo de Segorbe y Juan Manuel Ortí y Lara[7]. Por la calidad y abundancia de sus artículos doctrinales, esta publicación también subtitulada "Revista católico-literaria, científica y artística" constituye un testimonio valioso para profundizar las orientaciones del catolicismo más íntegro en el momento del Concilio. Varias contribuciones de Ortí y Lara apuntan hacia la *tesis* presente en otras publicaciones neo-católicas de aquel período : el Concilio es un hecho providencial y los "católicos sinceros, los verdaderos hijos de la Iglesia" sólo pueden apoyar la definición del dogma de la infalibilidad.

Entre las numerosas publicaciones que supieron aprovechar las circunstancias del Concilio Vaticano I para afirmar un catolicismo íntegro y beligerante, surgieron *El Zuavo del Papa* (1872), "Revista quincenal dedicada a la defensa de independencia de la Santa Sede", *Los Ecos del Vaticano* (1874), "Revista quincenal dedicada a Su Santidad el Papa Pío IX" (1874), ambas publicadas en Barcelona, así como *El Cristianismo*, "Revista religiosa quincenal" (1869-1871) que vio la luz en Sevilla.

Tanto *El Zuavo del Papa* como *Los Ecos del Vaticano* compartían la intransigencia doctrinal y el romanismo de la *Revista Popular* (1871), cuyo director, el eclesiástico Sardá y Salvany, era el principal colaborador de las tres.

La exaltada defensa del Pontífice así como la incondicional adhesión al dogma de la infalibilidad también impregnaban la veterana revista *La Cruz* (1852), cuyo director, León Carbonero y Sol, se había instalado en Roma desde donde enviaba una pormenorizada información referente a la reunión conciliar (Gómez Aparicio, 1971, p. 114)[8].

El Concilio Vaticano I refuerza el catolicismo combativo de la prensa neo-católica

Las polémicas e inquietudes surgidas a raíz del Concilio fueron ampliamente comentadas por la prensa neo-católica y alimentadas por obras de escritores íntegros como Antonio Ortíz Urruella, el jesuita Ángel Arcos y el mismo Sardá, cuyo radicalismo religioso tuvo mucha resonancia en las publicaciones del Sexenio.

En su opúsculo *El liberalismo católico y el Concilio. Cartas al Señor Montalembert* (1869), Urruella respondía a las propuestas de los católicos liberales franceses y alemanes con respecto al Concilio. En dicho folleto, se recogen las incriminaciones de la prensa neo-católica y carlista contra el "llamado *liberalismo católico*,

nueva peste que ha aparecido en estos últimos años". En su intento para demostrar la necesidad del dogma de la infalibilidad refleja la postura del sector íntegro, cuya única bandera es el *Syllabus*, y su incondicional sumisión a las directrices señaladas por Roma.

Este absolutismo religioso iba a tener, en el catolicismo de la segunda mitad del siglo, importantes repercusiones políticas ya que neo-católicos e integristas antepondrían su fidelidad a Pío IX al respeto de las recomendaciones y advertencias episcopales que no les favorecían.

Como lo demostraba Urruella en su crítica radical del catolicismo liberal y "transaccionista", el Concilio Vaticano era un acontecimiento providencial que iba a asentar definitivamente la supremacía del magisterio pontificio:

> Roma es el Papa, el Papa es Cristo. Así lo ha entendido siempre la Iglesia que está donde está el Papa [...]. El Papa está en Roma, luego la Iglesia está en Roma. (1869, p. 30)

Para este apologista que expresa el punto de vista predominante de los neo-católicos, el Concilio no aporta nada nuevo: no hace más que ratificar las terminantes condenas de Pío IX, contenidas en el *Syllabus*. Recoge la argumentación profundamente inmovilista del catolicismo intransigente para el que no puede "menos de haber oposición abierta y declarada guerra entre el progreso y el catolicismo" (*ibid.*, p. 108). La inmutabilidad de la verdad católica, cerrada a toda práxis histórica, y la tesis donosiana de la irreconciliabilidad entre la verdad y el error legitiman una cruzada de la Iglesia contra las modernas herejías "hasta la última gota de sangre". Tales afirmaciones ostentan el tono de triunfalismo político-teológico del sector íntegro para el que el Sexenio viene a confirmar las predicciones más tremendistas de revolución social y la necesidad de un militantismo exacerbado. Para Ortíz Urruella, el "oportunismo" de los católicos liberales quedará definitivamente desacreditado con el dogma de la infalibilidad: "Las máscaras deben caer, caerán las máscaras y caerán especialmente por obra del Espíritu Santo en el próximo Concilio Vaticano" (*ibid.*, p. 175).

Idénticos acentos se encuentran en la prensa neo-católica que dedicó, desde 1869, abundante espacio al comentario de las reacciones suscitadas por el Concilio Vaticano I. La convicción reiteradamente afirmada de un desenlace positivo del Concilio en cuanto al dogma de la infalibilidad refleja el sentimiento de los neo-católicos de ser los detentadores de la verdad. La evolución de la cuestión romana, desde 1864, había sido un factor decisivo en el progresivo endurecimiento del neo-catolicismo y en su movilización política[9]. Confirmados en su línea intransigente por el *Syllabus* de 1864 y convencidos de su influencia como grupo de presión durante las campañas organizadas desde su prensa en el momento de la cuestión universitaria,

los neos afirman que sólo se sienten ligados a las directrices de Roma[10]. La revolución de 1868 resultó beneficiosa para la cohesión de neo-católicos y carlistas, cuyo militantismo beligerante era compartido por la mayoría de los católicos. En 1869, integrados en la Comunión Católico-Monárquica con los carlistas, los neo-católicos aprovecharon esta alianza táctica para organizar sus fuerzas y ejercer un verdadero magisterio desde la prensa[11].

Cierto triunfalismo se nota en los artículos dedicados al Concilio por *El Pensamiento Español* en los años 1869 y 1870. Para los neo-católicos, el Concilio es un concilio de combate que justifica la cruzada emprendida contra el liberalismo. Se maneja en las páginas del diario, la argumentación propia a la apologética tradicionalista que afirma que la defensa de la integridad de la fe está en manos de unos pocos fieles elegidos por Dios. En la reivindicación de la intolerancia como única norma de conducta para la defensa de una política "netamente católica", se produce la asimilación entre identidad nacional y catolicismo:

> El hombre unido a Dios, tal es el hombre según el cristianismo. El hombre contra Dios, tal es el hombre según el liberalismo. La libertad unida a la autoridad, dice la Iglesia de Dios, la libertad en contra la autoridad, dice la Iglesia masónica y liberal. ¿Puede haber avenencia entre dos términos contradictorios? ¿Cabe aquí la conciliación que buscan ciertas almas cándidas? [...] No, no cabe la conciliación ni la habrá mientras el sentimiento religioso no se haya borrado del corazón de los hombres. ¡Conciliación entre los nuevos sarracenos y los nuevos cruzados! [...] ¡Nunca! Primero mil veces el exterminio que la deshonra [...]. Y en esta guerra ya declarada francamente por los nuevos sarracenos invasores ¿no ha de haber una Covadonga, unas Améscuas, un San Juan de la Peña, moral por supuesto? ¿No se ha de aceptar el reto desvergonzado que se lanza a la faz de la católica España? El grito de guerra a Dios no ha de ser contestado con el de ¡guerra en pro de Dios! ¡guerra a la impiedad y al ateísmo! (*El Pensamiento Español*, 20 de enero de 1870, p. 1)

Ya está presente en consideraciones de esta índole la tesis de la pureza de la raza española que se distingue de las otras por su catolicismo y que supo mantenerse incontaminada por herejías extranjeras a lo largo de su historia.

Se encuentran los mismos sobretonos intransigentes en la revista *El Zuavo del Papa* que defiende la indisociabilidad de la nacionalidad y de la fe católica. España es católica por esencia y la "santa intolerancia" es el único medio de preservar la unidad católica. Se invocan los mártires y héroes de las gloriosas reconquistas pasadas:

> Venid sombras de nuestros antepasados, venid para purificar nuestra sangre contaminada con extrañas inoculaciones [...], venid a reengendranos, a restaurar, a restablecer nuestra gloriosa nacionalidad. (*El Zuavo del Papa*, 15 de enero de 1872, p. 3)

Por otra parte, en la medida en que piensan ser los mejores defensores de la Iglesia, Dios les ayuda. El providencialismo está presente en la valoración del Con-

cilio Vaticano I, que permitirá deslindar los campos entre los católicos transaccionistas y los íntegros:

> Grandes catástrofes han tenido lugar en este tiempo, pero ninguna capaz de impedir, ni siquiera de hacer más difícil la realización del pensamiento pontificio. Por el contrario, todas ellas en general han servido a las miras de Dios allanando el camino de Roma. (*El Pensamiento Español*, 1º de septiembre de 1869, p. 2)

Desde el planteamiento ultramontano en el que la autoridad de Roma se superpone a la autoridad civil y a la Iglesia nacional, *El Pensamiento*, como lo hacen las demás publicaciones neo-católicas, denuncia las conspiraciones urdidas por los católicos liberales franceses y alemanes a favor de una mayor independencia de los magisterios locales y los intentos de adaptación de algunos intelectuales católicos a la sociedad liberal.

Las intervenciones del abate Doellinger, los artículos de Dupanloup así como los episodios referentes a la "rebelión" del Padre Jacinto Loyson son objeto de violentas críticas que se prolongan durante meses[12].

A partir de 1870, debido al tenso contexto político-religioso del Sexenio, se extreman las condenas en contra de los católicos "anti-infalibilistas". Las polémicas suscitadas en la prensa van en aumento y, muchas veces, no escapan de ellas los propios prelados que participan, desde distintas publicaciones, de las excomuniones contra las publicaciones más moderadas. Pese a la general reserva manifestada por el episcopado español en torno al tema de la infalibilidad, algunos prelados no supieron mantenerse en una línea de moderación doctrinal. Fue el caso del futuro obispo de Urgel, Salvador Casañas, que iba a redactar, bajo la firma "K", los virulentos ataques lanzados en 1871 contra el *Diario de Barcelona* y Mañé y Flaquer en el diario carlista *La Convicción*.

En abril de 1870, los promotores de la definición de la infalibilidad consiguieron que el tema del Romano Pontífice fuera considerado prioritario en las discusiones conciliares (Martín Tejedor, 1870, p. 508). *El Pensamiento Español*, que publicaba una crónica pormenorizada de la reunión ecuménica, no desaprovechó la oportunidad de anunciar lo que ya consideraba un triunfo para el catolicismo íntegro:

> Roma ha hablado: se acabaron las cuestiones. La verdad se ha manifestado; quien no la siga, es indigno de nuestras consideraciones [...]. (*El Pensamiento Español*, 20 abril de 1870, p. 2)

La definición del dogma de la infalibilidad en julio de 1870, confirmó al neocatolicismo en su radicalismo religioso. La autoridad pontificia salía reforzada de un Concilio que "había dado el golpe de gracia a los liberales católicos" (Arcos, 1874, p. 61)[13]. Con motivo del Concilio Vaticano I, se erige, en la prensa íntegra, la into-

lerancia como norma de conducta obligatoria. Al respecto son significativas las palabras de Félix Sardá y Salvany que, desde la *Revista Popular*, incita a los laicos católicos y al clero a alistarse en las filas del absolutismo religioso:

> El Papa es el primer intolerante en el sentir de los ilustrados del día porque es el que habla más claro y el que grita más recio. Síguenle los obispos y el clero en general [...]. (*Revista Popular*, 12 de agosto de 1871, p. 257)[14]

Otras publicaciones como el diario carlista de Barcelona *La Convicción*, que sale a la palestra periodística en 1870, no desperdician la más mínima oportunidad para denunciar las complicidades existentes entre el catolicismo liberal francés y la "secta católica liberal española", y se felicitan de que el Concilio haya salvado al Vaticano de una vasta conspiración[15].

Durante el Sexenio, y con el apoyo de un Pontificado que se cierra ante toda novedad, es cuando adquiere la mayor parte de la prensa católica la orientación que perduró a lo largo de su andadura histórica: su carácter de prensa militante y partidista. Esta prensa de cariz político y dedicada a defender la política "íntegramente católica" fue impulsada por el catolicismo defensivo que se organizaba en torno a carlistas y neo-católicos. El papel que quería desempeñar la mayor parte de las publicaciones católicas desde los años 1860, y especialmente durante el Sexenio, no puede explicarse sin tener en cuenta el contexto político-religioso en que surgieron. Reflejan una manifestación más del activismo religioso de una institución fuertemente sensibilizada por la experiencia revolucionaria de 1854. Por otra parte, desde 1859, la cuestión romana polarizaba los debates y los temores de los católicos españoles. Más que simple divulgadora de noticias, la prensa se convirtió en un instrumento de captación del poder político y en guía doctrinal de las masas católicas. Las primeras polémicas provocadas en la prensa católica con el *Syllabus* y el Concilio prepararon ideológicamente la reacción que iba a desembocar en el cisma de la Restauración.

2. 2. Las polémicas entre *La Convicción* (1870-1873) y el *Diario de Barcelona*. Un precedente de los ulteriores enfrentamientos sobre la *tesis* y la *hipótesis*

Como ya se ha señalado, la definición de la infalibilidad pontificia en julio de 1870 representó un triunfo alentador para el sector católico más intransigente. El Concilio que suponía una ratificación definitiva de las condenas anteriores de Pío IX ya no dejaba sitio para aclaraciones o matizaciones doctrinales de ningún tipo[16]. Con la arrogancia propia de los que se creen ya los detentadores de la verdad, el diario carlista *La Convicción* protagonizó el primer ajuste de cuentas con la prensa católica moderada[17].

Desde el inicio de su publicación, en marzo de 1870, el diario, fundado por Luis María de Llauder, había proclamado su papel de publicación militante y batalladora[18]. Colaboraban en él destacadas personalidades del catolicismo íntegro, como Sardá y Salvany que, desde 1872, publicaba artículos con el seudónimo de El Oscurantista. Otro colaborador de mucha revelancia ideológica era Salvador Casañas, que inició las ataques contra Mañé y Flaquer (Bonet, Martí, 1990, p. 13). El mismo Casañas iba a reincidir en sus ataques contra el *Diario de Barcelona* en 1875, con motivo de una controversia sobre la *tesis* y la *hipótesis*.

Con motivo de la publicación de una obra que pretendía asentar mediante argumentos filosóficos e históricos el carácter irrebatible del dogma de la infalibilidad, *La Convicción* se enfrentó violentamente en octubre de 1871 con el *Diario de Barcelona*, exigiéndole "una adhesión incondicional, absoluta y fervorosa tanto a las decisiones proclamadas por el Sacro Concilio Vaticano, como a todas y cada una de las condenas del *Syllabus*" (anónimo, 1871, p. 7)[19].

Con la cuestión de la interpretación doctrinal del *Syllabus* surgía el problema de fondo que dividía a los católicos desde los inicios de la cuestión romana. Para el sector más intransigente, las condenas de Pío IX contra el liberalismo tenían consecuencias políticas e implicaban la restauración de la antigua supremacía de la Iglesia. Para los católicos más moderados, favorablemente impresionados por los éxitos del catolicismo liberal belga y francés que pretendía la reconquista religiosa desde las instituciones civiles vigentes, la defensa de la doctrina católica no era incompatible con las particulares circunstancias históricas y políticas de la sociedad contemporánea.

Esta voluntad de relativizar las consecuencias político-religiosas de unos principios doctrinales que aceptaban plenamente, era claramente reflejada en las palabras de Juan Mañé y Flaquer:

> En cuanto al *Syllabus,* nosotros aceptamos sin restricción alguna la interpretación auténtica del Sumo Pontífice, no la de los fariseos ni la de los incrédulos que, por sus fines de hombres de partido, están acordes en falsificar el sentido de las declaraciones pontificias. (*Ibid.*, p. 16)

Indudablemente, en este enfrentamiento, se encerraba la voluntad por parte del partido carlista de justificar, ante la opinión católica, su trayectoria política, muy criticada por el director del *Diario de Barcelona*. A lo largo del año 1871, Mañé y Flaquer no había escatimado sus críticas a lo que llamaba "la metafísica neo-carlista" y el oportunismo político de Cándido Nocedal. Además, en un momento en que la Comunión Católico-Monárquica se había lanzado a una política de atracción de católicos neutros y carlistas indecisos, la prensa íntegra quería desprestigiar a la corriente

católica moderada cuya orientación era un acercamiento al liberalismo más conservador.

La Convicción no desperdiciaba ocasión para recordar que el *Diario de Barcelona* era órgano en Cataluña de "la secta católico-liberal" y había manifestado su adhesión a los principios conciliadores de Montalembert y de los Congresos de Malinas. Ya aparecen, en las páginas del diario carlista, los insultos condenatorios y las incriminaciones personales que se repitirán en la prensa íntegra hasta finales de siglo.

También trata de aclarar esta publicación lo que puede parecer una conducta ambigua, o por lo menos contradictoria de los neo-católicos, es decir su utilización para fines políticos de las instituciones electorales en un contexto revolucionario. Ante los ataques de la prensa católica conservadora y moderada contra las alianzas electorales sorprendentes de los neo-católicos con los republicanos en los comicios electorales de marzo de 1871, *La Convicción* reclama el monopolio del neo-catolicismo en materia de defensa de la Iglesia[20].

Con cierta arrogancia política, propia de una publicación que se siente confirmada en su intransigencia por el Concilio Vaticano, propone al *Diario de Barcelona* lo que considera la única alternativa posible:

> Es preciso que se decidan de una vez y que digan con franqueza ya si marchan a engrosar las huestes de nuestros enemigos desembozados, decididos e implacables; ya si vienen al campo de la verdad, a auxiliarnos, con su cooperación, siempre hábil e ilustrada. (*Ibid.*, p. 6)

Esta polémica refleja la progresiva radicalización de una prensa católica que ya no disocia las cuestiones religiosas de los problemas políticos y pone de relieve la creciente intromisión del clero en disputas que tienen un evidente contenido ideológico.

Por otra parte, cabe señalar que ostenta *La Convicción*, como otras publicaciones neo-católicas del Sexenio, uno de los males que llegarán a ser crónicos en la prensa católica de las décadas siguientes: la interpretación polémica de documentos pontificios para censurar a los católicos "acomodaticios".

Muy diferente es la postura del *Diario de Barcelona* que, desde el inicio de este primer enfrentamiento con la prensa carlista, rehusa el debate doctrinal sobre el *Syllabus*. Mañé y Flaquer marca las distancias que separan el grupo católico conservador de los neo-católicos que se arrogan el monopolio de la doctrina católica. Al manifestar su voluntad de matizar las orientaciones doctrinales contenidas en los documentos pontificios, el director del *Diario* refleja las inquietudes de un amplio sector del catolicismo que, aunque es partidario de la táctica defensiva de la Iglesia duran-

te el Sexenio, no quiere identificarse con ningún extremismo político[21]. La afirmación de la *hipótesis* que implica para los católicos la defensa de los intereses de la Iglesia incluso con una monarquía constitucional como la de Amadeo de Saboya supone, por parte de Mañé y Flaquer, un rotundo rechazo del radicalismo religioso de los neo-católicos. Las valoraciones que hace, desde el diario, de la trayectoria política del neo-catolicismo, así como del protagonismo de carlistas y nocedalistas en las elecciones de 1871, representan una valiosa aportación con respecto a la conducta político-religiosa de los neo-católicos durante el Sexenio.

El *Diario de Barcelona* recuerda que, antes de convertirse en un partido, el neo-catolicismo era "el matiz más conservador del partido moderado", y que compartía con los católicos conservadores "la predicación conservadora enérgica y hábil cuyo último término era la Unión de los españoles". Al evocar la evolución del neo-catolicismo, Mañé y Flaquer toma sus distancias con lo que considera una estrategia de captación del poder político por parte de Cándido Nocedal. Con su acercamiento al carlismo, el neo-catolicismo quiere constituir una fuerza política monopolizadora de la organización religiosa:

> No fueron pues antiguos los neo-carlistas: tenían de común con ellos la idea católica como la tiene en España todo partido conservador y como tal el partido moderado, pero querían hacerla triunfar desde su punto de vista y con su propia conducta. (*Diario de Barcelona*, 27 de abril de 1871, p. 4393)[22]

Para Mañé y Flaquer, los neo-católicos, que quieren aparecer como los únicos y legítimos representantes del catolicismo, se han desacreditado al recurrir a medios políticos, tan denostados por ellos. En las elecciones de marzo de 1871, los neo-carlistas y republicanos han ido juntos.

A través de las condenas y acusaciones que se lanzan mútuamente neo-católicos y católicos tolerantes, aparecen sus profundas divergencias ideológicas. Mientras que los católicos conservadores se mantienen fieles a la monarquía aunque heredada de un gobierno revolucionario, para los neo-católicos la legitimidad del rey pasa por su sumisión a los principios tradicionales del ideario católico. Desligados de sus compromisos políticos con Isabel II, que había aceptado el reconocimiento del Reino de Italia en 1865, los neo-católicos adoptan un comportamiento de oposición sistemática a las instituciones y gobiernos liberales (Urigüen, 1986, p. 151). Durante el Sexenio, todavía confían que su integración en la Comunión Católico-Monárquica con los carlistas y su lucha en el terreno legal podrán llevar a Don Carlos al trono.

Lo que a juicio de Mañé y Flaquer era puro oportunismo político y ambición personal de Nocedal respondía a unos principios político-religiosos claros: la indiferencia ante las formas políticas con tal de que respetasen la aplicación íntegral de la

tesis. En nombre de este principio, Sardá y Salvany no dudaría en afirmar, durante la Restauración, que una república integrista como la de Ecuador era preferible a una monarquía constitucional. Desde esta perspectiva, puede explicarse la política obstruccionista que protagonizan los integristas contra el gobierno de la Restauración y de la monarquía alfonsina. Significativamente es en 1875 cuando vuelve a surgir otra violenta polémica acerca de la *tesis* y la *hipótesis* entre el *Diario de Barcelona* y la prensa íntegra.

También revela el distanciamiento de Mañé y Flaquer con respecto al excesivo celo doctrinal de *La Convicción*, una concepción de la prensa católica radicalmente opuesta. Rechaza el periodismo que pretende ser "una institución eclesiástica" y denuncia las publicaciones católicas intransigentes que se erigen en mentores de la "verdadera política" católica. El acto de fe público que reclama *La Convicción* es una muestra de ostracismo religioso injustificable para un periodista moderado como Flaquer. La instrumentalización de la prensa católica para encauzar ideológicamente a las masas católicas estaba abocada a una excesiva politización de los problemas religiosos:

> Ante todo hemos de advertir que nosotros no admitimos que haya periódicos católicos, ni casinos católicos, ni *Jockey-clubs* católicos: nos repugna que se abuse de una palabra tan respetable. Nos gusta que haya periódicos escritos por católicos y sobre todo con espíritu verdaderamente católico. (Anónimo, 1871, p. 12)

También expone Mañé y Flaquer lo que es, a sus ojos, el peor abuso de la prensa católica carlista e integrista: el monopolio de la defensa religiosa y la interpretación "según sus propios criterios" de los textos y documentos pontificios y episcopales[23]. Nadie ha dado exclusividad al partido carlista para que se erija en único representante de los principios católicos:

> No; mal que les pese a los que quieren hacer servir el catolicismo de arma de partido y pretenden que la Iglesia descienda de su elevado pedestal para participar de sus pasiones, no han logrado ni lograrán que haga declaraciones sobre las formas políticas. (*Ibid.*, p. 27)

Con estas palabras se retiraba el *Diario de Barcelona* de la polémica iniciada por *La Convicción* y expresaba su rechazo de un periodismo en el que los laicos se arrogaban una función magisterial que no les correspondía.

Una controversia de igual virulencia no tardaría en oponer ambos diarios con motivo de la desaparición del periódico *La Unidad católica* (1869-1873) dirigido por José María Quadrado. En este diario, órgano de la Asociación de Católicos, Quadrado había expresado la misma postura de conciliación y moderación que había defendido desde las páginas de *El Conciliador* con Balmes (Urigüen, 1986, p. 350). Abrigaba la esperanza de que carlistas y católicos conservadores y alfonsinos, muchos de

ellos procedentes del partido moderado bajo Isabel II, pudiesen conciliar posturas que, a su juicio, se diferenciaban en las formas más que en los principios.

Con ocasión del despido de Quadrado de la dirección de *La Unidad católica* por considerar fracasado su intento de propiciar una unidad entre las fuerzas católicas, Juan Mañé y Flaquer publicó varios artículos en los que lamentaba la retirada de Quadrado del campo de la publicística político-religiosa (Urigüen, 1986, p. 351).

Las reticencias reflejadas por la prensa católica moderada ante lo que enjuiciaba como un monopolio de la "auténtica" doctrina político-religiosa de los carlistas no tardarían en desencadenar otro grave enfrentamiento con *La Convicción*, anunciador del exacerbado antagonismo que alcanzará su punto álgido durante la Restauración.

NOTAS

[1] Este Concilio que venía preparándose desde 1865, representó un endurecimiento de la política ultramontana de Pío IX. Los términos con los que el mismo Pontífice define este Concilio son significativos: "A todos es notoria y manifiesta la horrenda tempestad que hoy conmueve a la Iglesia, no menos que los muchos y graves males que afligen también a la sociedad. Todos véis la Iglesia católica, su doctrina salvadora y su potestad veneranda y la suprema autoridad de esta sede apostólica, combatidas y holladas por acérrimos enemigos de Dios y de los hombres; y menospreciado todo lo sano y usurpados los bienes de la Iglesia y vejados en todas maneras los prelados y más ilustres varones consagrados al ministerio divino" (*La Cruz*, Bula Convocatoria al I° Concilio Vaticano de Pío IX, 1869, T. II).

[2] Recogiendo el sentimiento del sector católico liberal francés, Montalembert había publicado sus *Observations sur la controverse soulevée relativement à la définition de l'infallibilité* en el periódico *Le Français,* en noviembre de 1869. En ellas pedía que el Concilio no fuese demasiado breve para que pudiesen matizarse definiciones y afirmaba que la definición del dogma de la infalibilidad resultaría inoportuna porque haría aún más difícil la reconciliación de los católicos. Citado por José Cabanis en su estudio sobre *Lacordaire et quelques autres. Politique et religion*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 226-241.

[3] Dicho tema ha sido profundizado por J. Martin Tejedor en su estudio "Concilio Vaticano I, 1870", en *Diccionario de Historia eclesiástica*, pp. 497-515. Este autor caracteriza la actitud del episcopado español en los siguientes términos: "Esta adhesión de España al intento infalibilista es el coronamiento del romanismo nuevo que aparece en la Iglesia española tras la muerte de Fernando VII y como consecuencia de la revolución [...]. La revolución del 68 había puesto de manifiesto la necesidad de un robustecimiento de la autoridad magisterial de la Iglesia en una época especialmente necesitada de precisiones doctrinales de cara a un pueblo católico que, en definitiva, no osaría entrar en distingos ante una autoridad dogmáticamente infalible" (p. 503).

[4] *La Iglesia* fue redactada por los presbíteros Guillermo Guglielmi y Domingo Hevia. En sus advertencias, dadas a conocer al público desde los primeros números, la revista menciona sus dificultades económicas y su "porvenir incierto". No exige de los lectores el pago de las suscriciones por adelantado. Sólo se publicará durante un año.

En su *Historia del periodismo español,* T. 2, Madrid, 1871, Gómez Aparicio se refiere a esta revista y enumera otras tantas que vieron la luz en el momento de la inauguración del Concilio (véanse pp. 112-114). *La Iglesia* hace numerosas referencias a la situación de los católico-liberales franceses y subraya el carácter distinto de la disciplina de la Iglesia de Francia. En un momento en que los rasgos nacionales de las Iglesias eran mal vistos por Roma, menciona que la voluntad de independizarse con respecto al magisterio romano era una reivindicación del clero antiguo: "Verdad es que respecto a la disciplina, la Iglesia de Francia no se parece a la de otras provincias. Acaso está reservado al futuro Concilio introducir la uniformidad en la disciplina tan deseada por todos los católicos franceses y especialmente al clero joven, a quien hemos visto con más elevación de espíritu y más sumiso a los autorizados oráculos de Roma que el clero antiguo" (21 de febrero de 1869, p. 5).

[5] A título de ejemplo podemos mencionar el folletín "San Pedro y San Pablo en Roma", en el que se exalta la "Roma cristiana [...], única digna de admiración a los ojos del filósofo". Para reforzar, en los lectores, el sentimiento de lealtad hacia la Santa Sede, se describe a Roma como la autoridad y la cabeza de la Iglesia española. Se recalca el carácter heroico de los apóstoles San Pedro y San Pablo cuya resistencia a la herejía contribuyó a "subyugar a los romanos y a los bárbaros" (*La Iglesia*, 24 de enero de 1869, p. 3).

[6] Insertamos a continuación una de las cartas que refleja esta nueva corriente de devoción popular cristalizada en la persona de Pío IX. Como veremos más adelante, esta devoción fue hábilmente manejada por la prensa neo e integrista en su propaganda político-religiosa. En esta carta, dirigida al director de la revista, el católico José María González Vallaga expresa en los siguientes términos su deseo de someterse a las decisiones del Concilio: "[...] No puedo menos que tomar la pluma para decirle me asocio de todo corazón yo y mi familia toda y multitud de amigos a su gran pensamiento, que acataré y defenderé como me fuere posible, y hasta donde mis débiles fuerzas alcancen, todo lo que decretare y definiere el sacrosanto Concilio I Vaticano y como también todo cuanto proceda de él y de su Cabeza y Jefe Supremo, el inmortal Pío IX el Grande; que perderé mi pobre existencia en defensa de todo ello, y de la fe y creencias de la Religión Católica, apostólica, romana, *única verdadera*" (*Ecos del amor a María*, diciembre de 1869).

[7] Juan Manuel Ortí y Lara era catedrático de metafísica y había sido destituido de su cátedra en la Universidad de Madrid por su negativa a jurar la Constitución de 1869. Colaboró en otras revistas y diarios neo-católicos como la *Razón católica* en la que sintetizó los orígenes ideológicos del neo-catolicismo. Es autor de la larga serie de artículos sobre la secularización de la enseñanza en los que impugna las conferencias de Emilio Castelar sobre civilización cristiana en el Ateneo de Madrid, en 1858. Fue colaborador de *El Pensamiento Español* y de *El Siglo Futuro*, en el que aparecieron por primera vez las 25 cartas de un "filósofo integrista" al director de la Unión Católica y la obra *La Inquisición*, en 1877. Dirigió la revista quincenal *La Ciencia Cristiana*, publicada en Madrid de 1877 a 1896, y fue colaborador de otra revista religiosa, ciéntifica y literaria, *Soluciones Católicas*, publicada en Valencia a partir de 1893. A partir de 1901, fue director de *El Universo* (1900-1936).

[8] Para completar el recuento de las publicaciones católicas surgidas expresamente en torno al Concilio Vaticano I, pueden mencionarse las siguientes, que hemos consultado y que han sido citadas por Gómez Aparicio: *El Concilio*, "periódico político y religioso", que se publicó en Madrid de 1869 a 1870, desde el primer día de la reunión ecuménica; *El Eco de Roma*, semanario a cargo de Gabino Tejado, que apareció el 1 de febrero de 1870 y cesó el 23 de julio del mismo año; *La Iglesia católica*, "diario puramente religioso", publicado en Madrid del 16 de noviembre 1869 hasta 1870.

[9] Para la valoración de la trayectoria política y religiosa del neo-catolicismo y de su protagonismo en el escenario político español de 1851 a 1871, es de consulta obligatoria la valiosa aportación de Begoña Urigüen en *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*, 1986.

[10] Afirmaciones similares se encuentran en el periódico fundado por Cándido Nocedal, en 1868, *La Constancia*, y en el que Gabino Tejado vuelve a afirmar la adhesión político-religiosa del neo-catolicismo a Roma: "Resulta que ser absolutista y neo-católico no es más ni menos que ser católico apostólico y romano" (14 de febrero de 1868, p. 2).

[11] Un artículo publicado en *El Pensamiento Español*, el 29 de mayo de 1871, refleja las normas de conducta a las que se atiene la Comunión Católico-Monárquica durante el Sexenio. Ya no se separan las potestades religiosa y política. Se confirma la interpretación política que hace el neo-catolicismo del *Syllabus*: "¿Qué es una buena parte del *Syllabus* sino un libro de política? ¿Qué es el Soberano Pontífice, entre otras cosas, sino el primer político del mundo? [...] El clero debe ser y es, por su misma esencia, político; porque la religión y la política no pueden separarse. Sostener lo contrario es dar pruebas de suprema ignorancia en materias políticas y religiosas". Durante la Restauración, el *Syllabus* será el pendón enarbolado por los nocedalistas o integristas para justificar sus campañas de obstrucción al gobierno canovista y a la monarquía liberal.

Para profundizar mejor los esquemas político-ideológicos de los neo-católicos que, en 1869, actúan como un grupo de presión político, el folleto del periodista y escritor Gabino Tejado, *La solución lógica en la presente crisis* (1869), es imprescindible. En él, Gabino Tejado define lo que debe ser la línea de conducta de neo-católicos y carlistas, agrupados en la Comunión Católico-Monárquica. Para justificar la política de atracción de los carlistas y la convergencia político-religiosa del neo-catolicismo con el partido carlista reitera "la perfecta comunidad de aspiraciones finales" entre ambos. Insiste sobre el hecho de que los neo-católicos están desligados de sus compromisos políticos con respecto a Isabel II que ha confirmado, con el reconocimiento del Reino de Italia en 1865, que su "azaroso reinado no ha dejado de simbolizar las doctrinas, las tendencias y las instituciones revolucionarias" (p. 24). Al reivindicar la apelación de neo, Tejado aclara cual es el principio inspirador del neísmo: "Neos [son] los que queremos como religión de nuestra patria, un catolicismo vivo, práctico, íntegro y eficaz [...]" (1869, p. 26).

[12] El abate alemán Doellinger publicó *Las Cartas de Janus* en las que se oponía a la declaración del dogma de la infalibilidad. El Padre Jacinto Loyson, predicador carmelita, abandonó su orden en septiembre de 1869, a raíz de un conflicto con sus superiores, a propósito del Concilio Vaticano I.

[13] El jesuita Ángel Arcos, en su obra titulada *¿Es lícito a un católico ser liberal en política?* publicada en 1874, consideraba que el Concilio Vaticano I había reforzado definitivamente las condenas del *Syllabus*: "En efecto, definida la infalibilidad del Papa, el *Syllabus* es infalible. En el Concilio se define la infalibilidad del Papa cuando, como Pastor de los fieles, define la doctrina que ha de tener la Iglesia o el error que ha de deshechar. Es así que en el *Syllabus* define el Pastor de los fieles la doctrina que ha de tener la Iglesia y el error que ha de deshechar; luego el *Syllabus* es infalible" (*o. c.*, p. 58). Ofrece a continuación un catálogo de recomendaciones inquisitoriales para cazar las desviaciones liberales de los católicos. Este libro, que es un ejemplo significativo de la apologética integrista en la que se reivindican la pureza de la fe y la intolerancia doctrinal, contenía además una selección bibliográfica en la que se ofrecían al lector "las fuentes científicas de la doctrina sana y católica" aprobadas por el Papa. Esta obra

del Padre Ángel Arcos es citada por M. Campomar Fornieles en su estudio sobre los heterodoxos españoles. Véase *o. c.*, p. 75.

[14] También otras revistas como *El Zuavo del Papa* (1872) de Barcelona, dirigida por el eclesiástico Antonio Riba y Aguilera, exaltan la Santa Cruzada emprendida por Pío IX contra el liberalismo. El Pontífice simboliza la lucha del bien contra el mal. Después del Concilio Vaticano I, *El Zuavo del Papa* afirma que todos los fieles que se precian de ser católicos íntegros deben someterse al Pontífice, guía espiritual y representante de las verdades eternas: "¿A quién hemos de escuchar? ¿A quién hemos de seguir? ¿A quién hemos de obedecer? [...] La palabra del Pontífice es la estrella que guía a las inteligencias más elevadas; contra ella no hay distingos, ni interpretaciones vagas o acomodaticias; contra ella no hay siquiera discusión" (15 de enero de 1872, p. 3).

[15] El tema de una conspiración de origen extranjero contra Roma, urdida por los gobiernos liberales y con el apoyo del catolicismo liberal, es frecuente en la prensa y literatura íntegras del Sexenio. En su conocida obra, *El Catolicismo liberal* (1875), Gabino Tejado describe, con acentos dramáticos, los peligros que amenazaban a la Iglesia antes del Concilio: "Se quería decapitar a la Iglesia reduciendo a un vano nombre el Sumo Pontificado [...]. Se quería hacer de la comunión de los fieles un confuso montón de miembros dispersos [...]. Se quería quitar de ante los ojos primero, y luego de la memoria del mundo, el espectáculo perpetuo de esa autoridad Sacratísima del Vicario de Jesucristo [...]" (*o. c.*, p. 348).

[16] "Desde el día felicísimo y venturoso en que la cuasi unanimidad de los prelados católicos proclamó la existencia de este dogma, no es ya posible llevarlo de nuevo al terreno de la controversia, sin caer a la vez en el anatema fulminado por el santo Concilio Vaticano" (Anónimo, 1871, p. 4).

[17] Joan Bonet i Baltá y Casimir Martí hacen referencia a esta controversia entre *La Convicción* y el *Diario de Barcelona* y subrayan que la violencia verbal reflejada en ella es anunciadora de los enfrentamientos posteriores en la prensa católica (1990, pp. 13-14).

[18] *La Convicción*, publicada en Barcelona bajo la dirección de Luis María de Llauder desde marzo de 1870, fue suspendida en 1873 por "insultos a la monarquía de Amadeo de Saboya". Fue prohibida su publicación por un período de 8 años. Su continuación fue *El Correo Catalán,* publicado en 1876, que iba a ocupar, con el *Diario de Barcelona*, un puesto de primera fila en la prensa catalana. En 1880-1881, pagaba 1.534,49 pesetas de derechos de timbre. Bonet i Baltá señala una tirada de 9.000 a 9.500 ejemplares diarios. Tanto *La Convicción* como, más adelante, *El Correo Catalán* y *La Hormiga de Oro* (1884) constituyeron relevantes instrumentos de difusión del carlismo "nocedalista". La colaboración en estas tres publicaciones hasta 1887 de integristas como Sardá y Salvany y Cándido Nocedal ilustra el acercamiento táctico e ideológico entre los carlistas y la línea nocedalista o integrista.

[19] Se trata de la obra *Suma filosófica del siglo XIX, o sea defensa del catolicismo contra sus modernos adversarios*, de Narciso José de Peñalver y Peñalver, publicada en Barcelona en 1869.

[20] "[...] Nosotros no somos conservadores de la revolución ni inclinamos nuestra cerviz ante los hechos consumados. Nosotros hemos declarado guerra abierta a todos los principios revolucionarios y a todas las escuelas eclécticas. Nosotros combatimos el mal en todas sus manifestaciones y no le impugnamos tan sólo en sus consecuencias, sino en los orígenes que le han dado la vida" (Anónimo, 1871, p. 21).

[21] "Mal que les pese a los que quieren hacer servir el catolicismo de arma de partido y pretenden que la Iglesia descienda de su elevado pedestal para participar de sus pasiones, no han logrado, ni lograrán que haga declaraciones sobre las formas políticas" (Anónimo, 1871, p. 21).

[22] El director del *Diario de Barcelona* hace referencia varias veces a la ambición política de Cándido Nocedal. Recuerda que en algún momento "Ha sido el niño mimado del partido moderado y ministro de Isabel II" y le reprocha su falta de constancia política ya que expresa veleidades dinásticas contrarias a la legítima sucesión de Fernando VII. Flaquer, con gran clarividencia, preve que las disidencias y rivalidades que existen entre nocedalistas y carlistas son anunciadoras de rupturas futuras, aún más graves (*Diario de Barcelona*, 27 de abril, 24 de octubre y 5 de noviembre de 1871).

[23] El carácter de propaganda religiosa de la prensa católica, su violencia verbal y su papel de mentor de la "auténtica política católica" son expresados por el Padre Ángel Arcos en términos rotundos que preludian las declaraciones de guerra que hará Sardá y Salvany contra la prensa católica "transaccionista" en *El liberalismo es pecado* (1884): "Los buenos periódicos [...] hablan, quizás a veces con pasión, y aun a veces se propasarán yendo más allá de los límites de la prudencia; pero puesto que sus adversarios hacen cruel guerra a la buena causa, no hay de extrañar que hablen con alguna violencia contra el error y sus secuaces. Recuerda el lenguaje del Salvador y de los Apostóles y Santos que no era muy dulce cuando anatematizaban a los herejes para guardar de su doctrina a los inocentes" (*o. c.*, p. 75).

Capítulo 3. La Iglesia católica frente a la revolución de 1868

En 1868, la onda de choque de la revolución de 1868 socavó las estructuras seculares sobre las que se asentaba la Iglesia para ejercer su control sobre la sociedad y las mentalidades. La caída de la monarquía de Isabel II, en septiembre de 1868, provocó una situación nueva y alarmante para la Iglesia que se sentía amenazada en sus prerrogativas esenciales.

La revolución de 1868, que representó una nueva agresión para la institución eclesial, apareció a los ojos de la mayoría de los católicos como el término de un largo proceso de degradación nacional iniciado en 1812 y agravado con el reinado de Isabel II.

Por otra parte, el gobierno provisional, que no había sido reconocido por Roma, adoptó medidas radicales: derogación del fuero eclesiástico, supresión de todas las órdenes religiosas, expulsión de los jesuitas, anulación de las subvenciones otorgadas a los seminarios. La Constitución de 1869 y su artículo 21, que reconocía la libertad de cultos y suponía el fin de la unidad católica, así como la presencia en 1870 en el trono español de Amadeo de Saboya, "el hijo del carcelero del Papa", eran realidades insoportables para una institución eclesiástica que había sido traumatizada por las anteriores medidas de los liberales.

Esta coyuntura política y social iba a marcar profundamente la actuación histórica posterior de la Iglesia. Las consecuencias de la nueva situación se tradujeron en una actitud fundamentalmente defensiva frente a la agresión de las nuevas ideas y de la nueva sociedad[1]. Ante la consolidación de los valores esgrimidos por una burguesía ascendente, la Iglesia permanecería firme en su negativa a admitir la secularización del poder civil y seguiría reclamando sus derechos en influir en todos los ámbitos de la vida social.

Para comprender mejor esta situación y tomar la medida del agudo sentimiento de persecución experimentado por el clero y la jerarquía católica, la prensa católica del Sexenio constituye una base documental imprescindible.

Una de las revistas más interesantes en cuanto a su valor testimonial es *La Cruz* (1852-1916), *Revista religiosa de España y demás países católicos dedicada a María Santísima en el misterio de su Inmaculada Concepción*. Fundada en Sevilla por León Carbonero y Sol, empezó a salir en Madrid en 1868. Esta publicación quincenal declaraba consagrarse a "la defensa de los intereses de la Iglesia" y se reclamaba de principios político-religiosos de los que se inspiraron todas las publicaciones neos e intransigentes del Sexenio: reivindicación de las antiguas y cristianas tradiciones, defensa del clero, total adhesión a la Santa Sede, defensa de la religión como

única salvación en medio de una sociedad secularizada y positivista. Durante el Sexenio, hizo prueba de un militantismo activo que reflejaba la postura defensiva de la Iglesia en el contexto revolucionario. Aparte del interés documental que tiene, debido a la publicación de documentos pontificios, alocuciones y pastorales más importantes de aquel período, *La Cruz* es un ejemplo esclarecedor de la militancia de la prensa católica contrarrevolucionaria.

El tono alarmista de *La Cruz* que detallaba, a lo largo de descripciones dramáticas las medidas anticlericales surgidas de los estallidos de violencia contra la Iglesia, dejaba traslucir la toma de conciencia de que la revolución de 1868 suponía cambios mucho más definitivos que un trastorno político. La emergencia de nuevos valores sociales y el cambio de mentalidades que constituían los estratos profundos de la revolución fueron percibidos por el estamento eclesial y muchos católicos como algo irreversible. Es importante tener en cuenta este condicionamiento sicológico que tuvo consecuencias sobre la posterior evolución de la Iglesia. Hasta finales del sexenio revolucionario predominaron el sentimiento y la imagen de una Iglesia víctima. Este sentimiento se veía reforzado por la cuestión romana y la visión integrista de Pío IX, que aparecía a los ojos de los católicos como la única roca de salvación en medio de una sociedad amenazada por el liberalismo, el positivismo y el materialismo.

La respuesta de la Iglesia española ante lo que se consideraba una reducción inaceptable de su poder fue una actitud de autodefensa y de hostilidad con respecto a la sociedad liberal. Las circunstancias revolucionarias favorecieron la cristalización de un frente antirrevolucionario homogéneo con el que se identificaron la mayoría de los católicos, el clero y el episcopado. La convergencia ideológica y táctica de carlistas y neo-católicos reforzó el militantismo beligerante que, desde la prensa y las asociaciones de católicos, protagonizó las primeras grandes campañas contra el liberalismo. Aunque no apoyaban oficialmente a los carlistas, de los que desconfiaban porque asimilaban la defensa de la religión a la de su partido, los miembros de la jerarquía católica ostentaron, en varias ocasiones, un comportamiento obstruccionista con respecto a las medidas adoptadas por los gobiernos liberales del sexenio revolucionario.

La convergencia de las distintas fuerzas católicas en un momento en que la defensa militante y la movilización de los fieles eran lo más importante, fue resumida con mucha clarividencia por el eclesiástico Eduardo Llanas en 1887. En aquel año, cuando ya se producían los primeros brotes de escisión entre el carlismo y el integrismo y en el momento en que un sector católico moderado se identificaba plenamente con las orientaciones tolerantes de León XIII, Llanas trató de justificar las razones por las que algunos sectores del catolicismo, que habían compartido el mili-

tantismo antirrevolucionario de carlistas y neocatólicos durante el Sexenio, se habían distanciado de un extremismo religioso inaceptable en el momento de la Restauración:

> Mientras los integristas se presentaron como políticos puestos incondicionalmente al servicio de la Iglesia, allá durante los horrores e impiedades de la Revolución, ¿cómo no habíamos de secundar su propaganda? Todos los católicos de acción nos uníamos en una aspiración común, todos nos dirigíamos a la tutela y amparo de los intereses católicos escandalosamente conculcados. El Papa desde Roma combatía el liberalismo triunfante en todos los Estados europeos, y del cual su Santidad era la víctima más ilustre y más codiciada. Y esa actitud del Papa contra los gobiernos liberales se hallaba perfectamente secundada por los católicos españoles que luchaban contra la Revolución aquí dominante. (*El Criterio Católico,* 3 de diciembre de 1887, p. 49)

Este enjuiciamiento retrospectivo de la situación del catolicismo español esclarece otra de las consecuencias acarreadas por el sentimiento de acosamiento y por el talante esencialmente defensivo que cristalizaron en la Iglesia del Sexenio: su constante oscilación entre un rechazo tajante de todo lo nuevo y una difícil y tardía incorporación de nuevos esquemas sociales y culturales.

La Cruz: un ejemplo de prensa católica militante y testimonial

Desde los primeros artículos que salen en 1868, *La Cruz* se dedica a relatar las "persecuciones y los atentados" contra la Iglesia: numerosas descripciones en las que abundan las imágenes violentas y en las que la exaltación y el apasionamiento están a la medida del miedo que sienten los católicos. En una crónica dedicada a describir la "persecución contra las monjas", se hace referencia a la brutal tiranía ejercida contra las monjas a las que se expulsan de los conventos, reduciéndolas de este modo a la más vergonzosa pobreza. Este artículo, como otros muchos que fueron publicados en los primeros años del Sexenio, insisten sobre la indigencia del clero y de las monjas, despojados y ultrajados por los revolucionarios. La insistencia en tratar un tema particularmente candente en la prensa católica respondía a los ataques de publicaciones anticlericales que difundían la imagen de un clero aprovechado e indiferente ante el desvalimiento de las clases menesterosas.

Tanto *La Cruz* como otras publicaciones más tardías, por ejemplo la *Revista Popular* (1871), dedicaban numerosos artículos al tema de la pobreza material del clero, cuyos principales recursos dependían de un Estado católico.

Con motivo de la cuestión romana, se acentuó la visión dramática de un "Papa pobre" o "Papa mendigo" y se organizaron campañas de recogidas de limosnas y fondos para ayudar al Pontífice y al clero, víctima de las anteriores desamortizaciones y de las exaciones revolucionarias. Muy rápidamente esta movilización adquirió un cariz político.

Para *La Cruz* se trataba de informar a sus lectores pero, ante todo, de propiciar un movimiento de protesta popular para restaurar la imagen de una institución considerablemente desvalorizada por las campañas anticlericales.

En un documento titulado "Exposiciones de los señores obispos españoles sobre los atentados cometidos por la revolución contra la Iglesia y el Concordato vigente", el episcopado denunciaba las iniciativas adoptadas por las milicias o juntas revolucionarias que incitaban al pueblo a cometer verdaderas agresiones contra la Iglesia y sus representantes[2]. En la visión apocalíptica que impregna las páginas de esta revista, la revolución aparece como la encarnación del mal. Citamos a continuación parte de la pastoral del obispo de Pamplona al clero y a los fieles de su diócesis que refleja el tremendismo de las producciones eclesiales y periodísticas de la época:

> ¿Veis esta nube de polvo? La levantan en su precipitada fuga a mendigar el negro pan de la emigración en país extranjero un gran número de sacerdotes hijos de esta hidalga tierra, que no tenían otro pecado que el ser sacerdotes católicos y cuidar de la educación de la juventud; y eso mientras se abrían a los herejes y a sus errores las puertas de España, siempre para ellos cerradas, y se decretaba la libertad de asociación y de la enseñanza y se pregonaba por los órganos más adelantados de la prensa que la universidad no es católica y esa misma nube de polvo, ¿no la veis aun más densa y recargada, y no oís al mismo tiempo unos golpes sordos que resuenan en los más hondo del corazón? Son los golpes de la piqueta y el martillo; son los estruendos que, al caer hechos pedazos, producen las bovedas y los pilares de los templos católicos de Sevilla, Madrid y Málaga, de Lérida, Barcelona y Valencia, mientras se está dando carta de naturaleza a los herejes ingleses y se les autoriza para la erección de sus indignas capillas. Y esos gritos, esos gemidos, esos ayes desoladores que llenan el aire y forman, por cierto, bien señalado contraste con los himnos y carcajadas de la revolución triunfante. (*La Cruz*, 1868, t. I, pp. 302-303)

Esta pastoral da cuenta de la fuerte reacción anticlerical fomentada por la revolución y revela la preocupación de la Iglesia ante el creciente alejamiento del pueblo. Indudablemente las juntas revolucionarias habían propiciado este clima anticlerical que tanta exasperación provocaba en el episcopado y el clero.

El escritor y eclesiástico Idelfonso Gatell, en una obra que constituye una interesante aportación con respecto a los acontecimientos políticos y religiosos de los primeros años del Sexenio, señala el peligro que podía representar el carácter exaltado y violento de algunas juntas, no sólo para la Iglesia, sino también para el gobierno que las había instaurado. Dejaba trasparentar sus recelos con respecto a una dinámica revolucionaria que implicaba una destrucción de los símbolos y estructuras tradicionalmente asociados con el poder. De hecho, estas juntas que amenazaban con desbordar a sus propios promotores e inquietaban a la burguesía, fueron rápidamente disueltas por el gobierno provisional[3].

El anticlericalismo incriminado por Idelfonso Gatell, y cuyas repercusiones sociales y sicológicas llenaban las páginas de la prensa católica, se ejercía contra la Iglesia como institución y también contra la religión. El programa de algunas juntas es revelador en este aspecto. La mayoría de las juntas impulsaron iniciativas encaminadas todas a reducir, e incluso destruir la influencia de la Iglesia. Así las juntas de Sevilla y de Barcelona adoptaron un programa radical que preveía la separación completa de la Iglesia y del Estado. La junta de Vich expulsó a los misionarios del Corazón de Jesús de su convento; en Cataluña, algunas juntas decretaron el matrimonio civil. El radicalismo de la actividad de las juntas variaba de una región a otra y, en algunos casos, desembocaba en manifestaciones bastante violentas. En la provincia de Tarragona un grupo de hombres armados penetró en un convento de misionarios y mató a un prelado. En Cádiz, una muchedumbre de 2.000 personas invadió una Iglesia y la puso a saco (*La Cruz*, 1869, t. I, pp. 123-124).

La lista de las manifestaciones anticlericales de las juntas podría ser muy larga y sólo citamos algunas, cuidadosamente reseñadas por *La Cruz*, ya que resaltan la voluntad de las clases populares, y más particularmente en las grandes ciudades, de distanciarse con respecto a una institución con la que ya no se identifican. La abundancia de los detalles proporcionados por *La Cruz* es significativa: no se trata de un brote momentáneo de violencia sino de manifestaciones con un sustrato muy profundo que puede acarrear una revolución social. A través del relato, a veces bastante pintoresco, que hace *La Cruz* de los atropellos revolucionarios, se percibe la voluntad de destruir los símbolos más representativos de la religión: se destruyen las imágenes santas y se mutilan las estatuas; en Barcelona se organizan parodias de procesiones religiosas y en otra ciudad se introduce un burro en la iglesia para que se arrodille ante el altar (*ibid.*, pp. 408-413).

En una serie de artículos publicados en 1873, el eclesiástico Sardá y Salvany no podía menos que constatar que se estaba erosionando otro símbolo imprescindible de la religión: el clero. La constante desvalorización del papel del clero en la prensa liberal y satírica favorecía el indiferentismo religioso en una nación eminentemente católica:

> Voces muy elocuentes, demasiado elocuentes por desgracia, se han consagrado con ahinco digno de mejor causa a la tarea infernal de aguijonear al pueblo contra el clero, atizando olvidados resentimientos, inventando fábulas. (*Revista Popular*, 6 de septiembre de 1873, pp. 109-110)

Este eclesiástico enumera todas las recriminaciones contra el clero, y la serie de artículos que dedica a su defensa, ilustran la visión rotundamente anticlerical alimentada por la prensa "impía": el clero es ignorante, es intransigente e incluso faná-

tico; el clérigo es un ser ambicioso que utiliza su apostolado evangélico para colonizar las conciencias de sus fieles.

Muchos de estos ataques se dirigían contra los jesuitas cuya influencia en la Curia romana durante el pontificado de Pío IX se denunciaba a menudo en la prensa anticlerical. Evidentemente publicaciones como la *Revista Popular* habían surgido como respuesta a la prensa liberal que tantos estragos causaba entre las masas católicas. Sardá y Salvany expresó claramente las preocupaciones de la Iglesia ante la influencia "corrosiva" de determinada prensa impía, en la que cabía incluir más especialmente las revistas satíricas:

> Si alguno de nuestos lectores ha caído en la mala tentación de leer alguna de estas publicaciones impías que desgraciadamente tanto abundan en nuestros días, habrá notado sin duda, de algún tiempo a esta parte, un recrudecimiento manifiesto en la guerra que de muy antiguo la impiedad tiene declarada a la Compañía de Jesús. La palabra *jesuitismo* se ha convertido en el Santo y Seña de los ejércitos de la Revolución [...]. (*Revista Popular*, 6 de diciembre de 1873, pp. 268-269)[4]

La evidente implicación de algunos miembros del clero con el carlismo y la amplificación por parte de la prensa liberal de figuras particulares, como la del cura de Santa Cruz, atizaban los rencores y la hostilidad con respecto al estamento eclesiástico.

La reacción contra el clero era lo suficientemente fuerte en las clases populares para que el eclesiástico Sardá y Salvany recordara a sus lectores el origen popular y la misión social de sacerdotes, curas y párrocos:

> El clero es el más legítimo representante de las clases populares, y la preponderancia de aquél y el bienestar de éstas andan de tal suerte ligadas que forzosamente ha de resentirse el uno de las vicisitudes del otro. (*Revista Popular*, 6 de septiembre de 1873, p. 109)

Acontecimientos como el asesinato de Núñez de Castro, gobernador civil de Burgos, en el momento en que incautaba objetos de arte de la catedral, revelan hasta que punto estaban enardecidos los ánimos, tanto de los anticlericales como de los católicos[5]. Este asesinato provocó importantes manifestaciones callejeras contra el Nuncio del Vaticano en Madrid, Mgr. Franchi. La oleada de protestaciones violentas contra lo que se consideraba un atentado suscitado por el clero puede explicarse en parte por la convicción de que gran parte de los miembros del clero se habían unido a las partidas carlistas. Aunque una mayoría del clero vasco se había implicado en las guerras carlistas, la tónica en cuanto al comportamiento del clero durante el Sexenio fue el respeto a los poderes constituidos[6].

Merece referirse una vez más al testimonio del eclesiástico Idelfonso Gatell para comprender cómo la radicalización de las medidas adoptadas por el gobierno revolucionario había propiciado un sentimiento de "simpatía" por parte de muchos

miembros del clero hacia los carlistas, considerados entonces como los legítimos defensores de los intereses religiosos:

> El clero, es verdad, en una gran parte ha sentido simpatías en favor de la causa carlista. Esto tiene una explicación muy natural [...]. Los carlistas ofrecían reparar los atentados cometidos contra la religión, protegerla, sostener sus derechos, respetar a sus ministros, realizar en la esfera del poder una política resueltamente católica. ¿Qué tiene de particular que una parte del clero español, sin meterse a examinar nada más, sintiese predisposición en favor de los carlistas? (Gatell, 1875, p. 1065)

Esta visión es la que iba a compartir, años más tarde, otro eclesiástico, Eduardo Llanas, representante de un catolicismo conciliador y moderado. Para enfrentarse con los excesos de un período revolucionario que amenazaban los cimientos de la Iglesia y anunciaban una revolución de cariz social, había surgido un militantismo defensivo cuya característica era la defensa a ultranza de los valores religiosos y de la Iglesia. Este contexto había favorecido la reorganización del partido carlista que se constituyó entonces en "punta de lanza" de los católicos descontentos (Bonet, Martí, 1990, p. 13).

Los términos prudentes con los que Gatell reconocía el protagonismo del carlismo en la defensa de una causa con la que todo católico se identificaba, reflejaban las reticencias del sector más moderado del catolicismo con respecto a las actitudes extremadas de los católicos intransigentes. La cohesión táctica de las fuerzas católicas ante medidas violentamente anticlericales y su movilización en los momentos más críticos del período revolucionario no pueden ocultar las sensibilidades y orientaciones políticas distintas que existían en el ámbito del catolicismo español. Mientras la situación revolucionaria aparecía como un peligro inmediato e irreversible, se verificó la convergencia táctica del clero, del episcopado y de una mayoría del laicado en el terreno de una hostilidad sistemática contra el liberalismo. Habría que esperar la Restauración, y más precisamente la llegada de León XIII, para que se manifestaran orientaciones más abiertas a un compromiso con determinadas opciones políticas y sociales del liberalismo conservador.

En este clima muy tenso fue proclamada la Constitución de 1869. El episcopado y el clero ya movilizados, así como la gran mayoría de los católicos, manifestaron su oposición a un texto que, en su conjunto, pero más particularmente en el artículo 21, ponía en entredicho a la unidad católica y a algunas de las atribuciones esenciales de la Iglesia[7].

Durante la discusión en las Cortes en el mes de abril de 1869 de los artículos 20 y 21 de la Constitución española, el eclesiástico Manterola atacó al gobierno en términos violentos y recordó a todos los católicos españoles que catolicismo y nacionalismo eran indisociables:

Señores Diputados: cuando la impiedad hace alarde de doctrinas disolventes, no debo yo dejar de ostentar con valor, con pujanza y con energía, franca y lealmente la fe católica que tengo la dicha de profesar. Si así no fuera, yo ahora mismo, Señores Diputados, abriría mi pecho, arrancaría mi corazón y lo lanzaría sobre la haz de la tierra. ¿Para qué, efectivamente, había yo de tener dentro de mi pecho un corazón que no continuara latiendo ante el acento sublime de la verdad católica? Por eso no temo impopularidad ninguna al defender que el artículo 20 sea redactado en esta forma: que la religión católica, única verdadera, continue siendo la religión del Estado. (*La Cruz*, 1869, t. I, pp. 709-710)

Pese a la enérgica intervención de otros prelados como la del obispo de Jaén y de abundantes debates que no hicieron más que agravar un clima político-religioso ya muy enconado, se adoptó el artículo 21 de la Constitución.

La Asociación de Católicos, en la que se plasmaban los primeros esfuerzos de los católicos del Sexenio para promocionar un militantismo defensivo, ajeno a todo partido político, emprendió su primera batalla con vistas a la restauración de la unidad católica. El 6 de marzo de 1869, cinco coches llevaron a las Cortes los tres millones de firmas de protesta de los católicos. *La Cruz* propone una descripción apasionada de este acontecimiento que constituye una condena irreversible de las medidas adoptadas por el gobierno revolucionario:

En cinco coches de gala, propios de la grandeza, [...] fueron conducidos los 50 legajos al Congreso, yendo en los mismos carruajes los individuos de la junta superior. Allí, en los coches de la Grandeza española iban las firmas que cerca de tres millones de católicos habían estampado con santa alegría y sin temor, con plena libertad y no sólo sin la menor coacción, ni sugestión, sino hasta con ardiente celo y apremiante solicitud. (*Ibídem*)

En 1870, la misma revista publicó un artículo sobre el clero en España en el que se describía la actitud de rechazo unánime por parte del episcopado y del clero con respecto a la Constitución de 1869.

En este documento, se ponía de relieve el profundo sentimiento de persecución del clero y se abordaba uno de los dilemas más delicados del momento: las relaciones entre el magisterio evangélico de los eclesiásticos y su conducta en el terreno político. Los términos contundentes con los que el semanario planteaba el problema de la sumisión de los prelados y eclesiásticos a los poderes constituidos anunciaban la violencia del debate que se iba a organizar en la prensa neo-católica del Sexenio y las publicaciones integristas de la Restauración sobre la implicación política de los representantes de la Iglesia:

Perseguidos y arrojados de los templos los sacerdotes, comenzóseles a desprestigiar y vilipendiar públicamente, y muy presto se les privó con un cinismo catilinario de aquella subvención que de justísima justicia se les daba y debe para su sustento. En esta situación deplorable, cuando los ilustres cabildos de magníficas catedrales, gloriosos mo-

numentos de la antigua España, se ven obligados a mendigar para la simple manutención de un culto reducido, empiezan los gobernadores la segunda parte de su desgraciada campaña. Formúlase una Constitución en la que lógicamente nada queda constituido, y con términos capciosos se pretende obligar a este clero, envuelto ya en la miseria, a jurar y admitir lo que rechaza su conciencia; el dilema parecía resolverse en estos dos extremos: "O juras la Constitución y prostituyes tu conciencia o perecerás de hambre"; en esta circunstancia gravísima, ese dignísimo clero, mirando con altivez cristiana alrededor de sí, y pesando con madurez las consecuencias probables de una negativa, ha contestado con esta nobles palabras, dignas de un lugar preferente en los faustos imperecedores de la Iglesia de Jesucristo: "no juro optando por las penas y trabajos con que el señor tenga a bien probarme". (*La Cruz*, 1870, t. II)

Pese al acuerdo político-diplomático establecido entre el Vaticano y el Gobierno de Madrid con respecto a la Constitución de 1869, el episcopado se negó rotundamente a jurar la Constitución.

Este nuevo conflicto que oponía el estamento eclesiástico al Gobierno ilustraba el comportamiento profundamente inmovilista de la Iglesia española que se mantuvo, durante todo el período revolucionario, en una línea de total intransigencia.

Mientras que en otras naciones como Bélgica y Francia el episcopado había jurado constituciones tan liberales como la española y que Pío IX, por razones evidentemente políticas, había aceptado la vía de negociaciones con el gobierno del Sexenio, la jerarquía eclesiástica demostró una intolerancia que desbordaba ampliamente el alcance de las condenas pontificias.

La actitud más condescendiente del Papa podía resultar aun más desconcertante a los ojos de los católicos en el contexto de preparación del Concilio Vaticano I, que se anunciaba como un concilio de "combate".

La prudencia del Vaticano en estas circunstancias particulares traduce, quizás, la voluntad de no agravar los antagonismos ya muy profundos entre el gobierno español y miembros del clero y del episcopado y el deseo de distanciarse del carlismo.

La circunspección y las fluctuaciones que se manifiestan en la Santa Sede en aquel período reflejan las tensiones y opiniones contrarias que se yuxtaponen en la Curia romana. Con estas tensiones se daban los primeros indicios de los cambios de comportamiento manifestados por los cuadros eclesiásticos que rodeaban a Pío IX.

Ya empezaba a manifestarse la existencia de una corriente católica más abierta a los tiempos modernos, que se afirmaría durante el pontificado de León XIII.

El contraste entre la actitud de Pío IX y de la mayoría del episcopado ante el juramento de la Constitución es revelador en otros aspectos. Demuestra que la ruptura entre Pío IX y León XIII no era tan profunda como quisieron demostrarlo los integristas durante la Restauración. Lo que había cambiado con respecto a los dos pon-

tífices era la actitud ante su época pero la condena del liberalismo era la misma. Entre Pío IX y León XIII la continuidad era profunda: si León XIII aparecía como un papa más tolerante y comprensivo con respecto a la sociedad contemporánea, no pudo olvidarse que Pío IX había reconocido la monarquía alfonsina con la que mantenía relaciones políticas y diplomáticas cordiales.

El análisis de los acontecimientos religiosos y políticos del Sexenio permite constatar la existencia de una norma común de comportamiento de la mayoría del clero y del episcopado caracterizada por su militantismo defensivo y su intransigencia.

Las múltiples tensiones que explican el clima de movilización defensiva de los católicos culminan en 1870, con la entrada de las tropas de Víctor Manuel en Roma. A partir de aquel momento, Pío IX se encierra en el Vaticano donde se considera moral y físicamente encarcelado.

La Cruz publica entonces un documento que relata, en términos patéticos y dolorosos, el aislamiento del Pontífice, considerado como una víctima del liberalismo.

En una "súplica a los diputados católicos, a la aristocracia, a los hombres de ciencia, a las asociaciones de católicos y a todos los hombres honrados", dicha revista incita a que todos inicien una cruzada contra el liberalismo:

> Así daremos también prueba eficaz a España entera, al universo entero, de que los católicos de Madrid no consienten en la sacrílega usurpación de que son víctimas sino que la execran y rechazan combatiéndola hoy como pueden, y prontos a derramar la sangre de sus venas, en el mismo punto en que sepan ser llegado el momento de derramarla... (*La Cruz*, 1870, t. II, p. 489)

La definición del dogma de la infalibilidad pontificia en diciembre de 1870 reforzó la militancia defensiva de los católicos españoles y la centralización del catolicismo hacia el Pontífice. Las campañas de movilización político-religiosa de las que dan cuenta publicaciones como *La Cruz*, la *Revista Popular* o *El Pensamiento Español* y que se organizaron durante el período revolucionario, reflejaban la toma de conciencia de los católicos españoles de la necesidad de organizarse para defender los intereses temporales de la Iglesia y los valores espirituales de su religión. También ilustraban el impacto duradero del *Syllabus* y del Concilio Vaticano I en la espiritualidad y la forma de ser católico de los españoles. En años posteriores, el *Syllabus* iba a ser la referencia obligada de los católicos íntegros y las discusiones que se sucedieron hasta finales de siglo sobre su significación dogmática, mantuvieron un clima polémico constante y agudizaron las divisiones del catolicismo español.

NOTAS

[1] En su estudio *Iglesia y revolución en España (1868-1874)* (1979), Vicente Cárcel Ortí señala el sentimiento de miedo manifiesto en el episcopado en el momento de la revolución: "La desaparición de la monarquía reinante, la explosión de libertad que en algunos lugares llegó a convertirse en libertinaje por el desenfreno de las juntas revolucionarias y la inercia del poder central y del ejército desorientaron a los obispos que pasaron del miedo al terror" (*o. c.*, p. 376).

[2] Como lo subrayó Valeriano Bozal en su libro *Juntas revolucionarias, manifiestos y proclamas de 1868* (y 1968), estas milicias, también llamadas "voluntarios de la libertad" que surgieron con la revolución, eran movimientos populares. Su actividad empezó a organizarse clandestinamente en 1867. En 1868, estas juntas adoptaron medidas antirreligiosas radicales y reflejaban el sentimiento anticlerical de algunos sectores de la población española: "El tercero de los sectores al que casi todas las juntas hacen alusión es el religioso. Advertimos un deseo patente de igualar a los religiosos a los restantes ciudadanos, en derechos y deberes, proclamando además la libertad de cultos" (*o. c.*, p. 45).

[3] "Peligro era mantener organizada aquella resistencia semi-legal, y por esto, no sin trabajo, el Gobierno persuadió a la Junta de Madrid que se disolviera, confiando a la lealtad del Ministerio el triunfo de los principios consignados en sus programas y alocuciones; el día 20 de octubre, la junta superior revolucionaria se declaró disuelta invitando a las demás juntas del reino a imitarla en su ejemplo: el Gobierno a la mañana siguiente convirtió la invitación en decreto" (Gatell, 1875, t. I).

[4] Esta sátira anticlerical, a veces despiadada y feroz, se daba en revistas como *El Cencerro* (1869-1875) con una tirada de 65.000 ejemplares, publicado en Madrid, y *La Flaca* (1869-1872) que se publicaba en Barcelona. El motivo más frecuentemente representado en dichas publicaciones es el de la connivencia entre la Iglesia y el carlismo: se ven frailes y curas guerrilleros comprometidos con las partidas carlistas (Bozal, 1979, p. 73). Otros personajes típicos escenificados por la prensa satírica son los del clérigo ignorante, sucio y ocioso o del canónigo beneficiado, que vive de prebendas a costa del pueblo.

[5] En su estudio *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español* (1980), Julio Caro Baroja alude al asesinato de Gutiérrez de Castro en los siguientes términos: "Ya desde un principio, el gobierno provisional planteó conflictos con el clero porque promulgó una ley de incautación de bibliotecas, documentos y otros objetos que estaban en iglesias y catedrales. La ley en sí provocó muchas protestas de las autoridades eclesiásticas pero aun más que esto: el gobernador de Burgos, de Castro, fue asesinado dentro de la catedral por gentes enfurecidas y enemigas de aquella medida" (*o. c.*, p. 204).

[6] En lo que se refiere al comprometimiento del clero con el carlismo durante el Sexenio, remitimos al estudio de Vicente Garmendia *La ideología carlista (1868-1876). En los orígenes del nacionalismo vasco*, y de V. Cárcel Ortí, *Iglesia y revolución en España (1868-1874)*, 1979, p. 508.

[7] "De esta forma [...] quedó rota, por una decisión de las Cortes revolucionarias, la unidad de la fe, que durante siglos ha sido la gloria mayor de esta nación, y ha sido proclamada, con dolor de todos los buenos y desprecio de los acuerdos vigentes con la Santa Sede, la perfecta libertad de todos los cultos disidentes" (Cárcel Ortí, 1979, p. 197).

Vicente Garmendia señala la prudencia del Vaticano con respecto al carlismo y apunta que "Si personajes como el nuncio Franchi tuvieron durante algún tiempo cierta simpatía por el movimiento carlista, bien parece que el Papa hubiera deseado una reconciliación entre Don Carlos e Isabel II" (Garmendia, 1984, p. 31).

En cuanto a Vicente Cárcel Ortí, recalca la unanimidad de la conducta del episcopado y de la mayoría del clero durante el Sexenio: "El integrismo se convirtió en extremadamente conservador, impregnado de espíritu maniqueo, cerrado por completo al liberalismo en todas sus formas, y defendió constantemente las estructuras cristianas de la sociedad con el fin de asegurar la actividad y expansión de la Iglesia y el cumplimiento de los deberes religiosos de los cristianos. En esta línea se movieron durante el Sexenio prácticamente todos los obispos españoles y un sector mayoritario del clero y del laicado" (Cárcel Ortí, 1979, p. 96).

Capítulo 4. Militantismo de la prensa católica durante el Sexenio

4. 1. La prensa, una "nueva arma de combate" para la Iglesia

El entorno socio-cultural de la segunda mitad del siglo XIX impulsó la Iglesia española a cuestionar la validez de sus medios tradicionales de control sobre las mentalidades. Siempre desde una postura defensiva y de añoranza de épocas pasadas en las que su control era omnipresente en la sociedad, la Iglesia afirma la necesidad de acudir a nuevos instrumentos que pudiesen contrarrestar la progresiva descristianización. Sin abandonar la oración y la predicación, propone nuevas estrategias para la defensa de la "verdad" frente al "error" y afirma que los católicos deben echar mano de las mismas armas que utiliza el enemigo: la prensa. Aunque considera que la prensa es la mayor plaga de la época, la Iglesia no deja de recalcar la apremiante necesidad de adaptarse y de fomentar el periodismo católico. A partir de 1868, abundan sermones, pastorales, folletos que explican la importancia de la prensa católica para la defensa de los intereses religiosos:

> Aunque sabemos que la salvación de los pueblos debe venir con la palabra evangélica [...] tampoco desconocemos que allí donde no puede llegar la palabra del sacerdote, bien sea porque unos cierren los oídos para no escucharla rehuyéndose acudir al templo santo, o bien sea porque el frío de la indiferencia y de la incredulidad se vaya apoderando progresivamente de otros, es de todo punto necesario lo hagamos llegar por medio de la imprenta para que ésta trasmita en alas del vapor la verdad hasta el último rincón donde el error tiene sus guaridas. (Torre y del Pozo, 1869, p. 5)

La irrupción y el extraordinario crecimiento del impreso así como la aparición de comportamientos sociales nuevos con respecto a la lectura y a la información son temas de honda preocupación para la Iglesia española. Durante el Sexenio, Sardá y Salvany, periodista y director de la *Revista Popular*, reconoce que se está produciendo una revolución en el campo de la comunicación social y que la situación privilegiada de la Iglesia que, hasta entonces, le había permitido controlar el acceso a la información, estaba amenazada:

> Pero el hecho público e innegable es que se lee, y se lee sin descanso. La prensa no cesa de dar a la voracidad de los pueblos, libro tras libro, hoja tras hoja, periódico tras periódico. La prensa es, pues, la reina del siglo. (Sardá y Salvany, 1873, p. 4)

Siempre desde una postura de total desconfianza con respecto a todo lo impreso, la Iglesia reacciona ante las nuevas realidades de la comunicación social y preconiza nuevos comportamientos y tácticas.

Cabe señalar que las estrategias elaboradas por la Iglesia en materia de comunicación social no se desarrollan de manera linear en el tiempo. De 1868 a 1875, se

trata ante todo de un comportamiento defensivo que desemboca en una verdadera táctica militante. Surgen en aquel momento los primeros conatos de organización de la prensa católica que cuenta con el respaldo activo de numerosas asociaciones de católicos.

En aquel período, a pesar de las disensiones que surgen entre las publicaciones de signo intransigente, como las neo-católicas y carlistas y otras publicaciones católicas que rechazan el hermetismo doctrinal y el apasionamiento político, la tónica dominante es la defensa de los intereses religiosos frente a los profundos cambios sociales y políticos acarreados por la revolución septembrina. La mayoría de las publicaciones ostenta la bandera de un periodismo combativo y militante. Revistas católicas sin filiación política como la revista catalana *Ecos del Amor a María* (1867-1886) no vacilan en animar a los católicos a que se organicen para la defensa de una Iglesia en peligro:

> Si en todos tiempos gravita sobre nosotros un deber indeclinable de luchar a diestra y a siniestra contra los enemigos de Dios y de las almas, hoy, que una guerra continua e hipócrita [...] forcejea por arrancar a la Iglesia a sus venerandos blasones y a los fieles sus más puras creencias, no podemos dejar de lanzarnos con toda fe y con toda confianza a este combate digno, que bendeciría el Señor. (1868, pp. 3-4)

El comportamiento defensivo de la Iglesia en un primer momento y la movilización que acarrea, explican en parte el florecimiento de las publicaciones católicas de 1868 a 1874. El extraordinario incremento de la prensa católica, que se beneficia de la libertad de imprenta, refleja la voluntad de la Iglesia de no quedarse al margen del cambio provocado por la revolución de 1868.

Otra característica común de esta prensa de 1868 a 1875, es su preocupación, reiteradamente expresada, por definir y organizar un periodismo católico capaz de competir con el liberal. La mayoría de las publicaciones del Sexenio dedican un sinfín de artículos a la definición de un periodismo auténticamente católico, capaz de regirse por sus propias reglas y de enfrentarse con la pujanza de la prensa liberal.

Este planteamiento de un militantismo combativo por parte de la Iglesia, que tiene que expresarse principalmente en la prensa, es uno de los temas claves del momento. Muy pocas son las revistas que no dedican un espacio preferente al desarrollo de la prensa católica como nueva arma de combate. Revistas católicas moderadas como *La Revista Católica* (1842-1872) o *La Buena Nueva* (1873-1874), que pretenden ser menos órganos de predicación intentan definir la misión de la prensa católica e insisten sobre la necesidad de nuevas modalidades de acción por parte de los fieles. La revista *Ecos del Amor a María* llama a los católicos a "un combate", a una "cruzada"[1]. En el *Manuel del Apostolado de la Prensa*, en 1873, Sardá y Salvany

afirma que la imprenta "es el principal campo de batalla de hoy; acudamos a él todos los buenos".

El comportamiento de los católicos para la defensa de sus valores espirituales suscitó la colaboración cada vez más activa de los laicos y de las asociaciones católicas que intentaban, por todos los medios posibles, organizar y difundir las "buenas lecturas". Inspirándose de los esfuerzos acometidos por varias asociaciones francesas como la Société Saint Vincent de Paul, dichas asociaciones españolas se convierten en nuevos circuitos de distribución de obras y publicaciones ortodoxas[2].

La completa libertad de prensa que trajo consigo la revolución permitió a los católicos tomar una serie de iniciativas que fueron apoyadas tanto por la jerarquía católica como por las distintas asociaciones católicas que se organizaron a partir de 1869.

4. 2. Florecimiento y diversidad de la prensa católica

De 1868 a 1874, aparecen de manera constante nuevos títulos en la publicística católica. Independientemente de las razones ya señaladas que explican el auge del periodismo católico, acontecimientos de gran transcendencia político-religiosa como el Concilio Vaticano I, en 1870, impulsaron esta floración de periódicos. Sin entrar en el detalle de las revistas y de los diarios surgidos con motivo del Concilio, puede mencionarse su explícita adhesión a las orientaciones romanas con el subtítulo de "católica, apostólica y romana". Dichas publicaciones, como *El Pendón* (1873), semanario católico, apostólico romano, o *El Católico Romano* (1869), semanario de controversia religiosa, la *Revista Católica de España* (1872), encabezada por la proposición 80 del *Syllabus*, o la conocida *Revista Popular* (1871), cuya primera página viene ilustrada con el frontispicio del Vaticano y una declaración de Pío IX, reflejan la devoción y sumisión del catolicismo más íntegro a las doctrinas emanadas del Vaticano[3].

Las circunstancias políticas que atravesaba la Santa Sede habían polarizado la prensa católica sobre cuestiones de índole filosófica y doctrinal y especialmente sobre las consecuencias prácticas, en el campo de la política, de las condenas pontificias.

Por otra parte, la expansión de la Iª Internacional por la península desde 1868 y el impacto de la *Commune* parisina en 1871 propiciaron la aparición de revistas preocupadas por la defensa del orden social. Dentro de este apartado surgieron revistas que pueden considerarse como precursoras muy embrionarias de la prensa católica social que se desarrolla en España a partir de la encíclica *Rerum Novarum*

(1891) de León XIII. En *La Defensa de la sociedad* (1872-1879), dirigida por Juan Bravo Murillo, se unen las firmas de carlistas, como el Canónigo Manterola, y las de católicos moderados como el jurista Durán i Bas, Mañé y Flaquer y de eclesiásticos como Ceferino González y Antonio Monescillo. A partir de 1872, publica una "hoja popular", *La Lectura de los pobres*, distribuida gratuitamente. También surgen revistas como la *Lectura Popular* de Orihuela, y la *Revista Popular* (1871) de Barcelona; aunque no son específicamente obreras, expresan su constante interés por la llamada cuestión social. Otras como *El Catequista* (1869), revista quincenal madrileña, destinada "al fomento de la doctrina cristiana al pueblo", y la cordobesa *El Amigo Católico* (1873-1875), defensor de los legítimos intereses sociales, desvelan los temores de la Iglesia ante el problema obrero y reflejan la valoración defensiva y conformista ante nuevas realidades sociales (Andrés-Gallego, 1984, pp. 35-36).

En el panorama de la prensa católica del Sexenio, las publicaciones carlistas y las neo-católicas afines al carlismo son las que ostentan mayor vitalidad, con la publicación ininterrumpida de nuevos títulos de 1868 a 1874, fecha en la que una circular del Ministerio de Gobernación ordena la supresión de publicaciones carlistas. Aunque los datos que se refieren a la publicación de revistas y diarios carlistas varían según las fuentes de información, se puede afirmar que más de un centenar de nuevas publicaciones ven la luz entre 1868 y 1873, período de apogeo de la prensa en general, con un reparto mayoritario en Barcelona y Madrid[4].

Es de notar la extrema diversidad de esta prensa pese a la escasa duración de algunas publicaciones que, como *Lo Crit de la Patria*, diario carlista publicado en catalán, sólo saca algunos números. Algunos como *A la Piu* (1872) de Valencia y *El Bien Público* (1868) de Valladolid sólo salen un día (Garmendia, 1984, p. 169).

Aparte de los diarios de corte político y de revistas dedicadas a la literatura, la ciencia y las artes como *La Ciudad de Dios* (1870-1871), *Altar y Trono* (1869-1872) o *La Semana Católica* (1873-1877), surge una abundante producción satírica y humorística, tanto en la capital como en provincias. Esta prensa satírica, que aparece como una respuesta a las publicaciones jocosas y anticlericales del Sexenio, es un precedente de las publicaciones humorísticas carlistas e integristas que conocen un formidable desarrollo en 1881, cuando se organiza la Unión Católica de Pidal. A título de ejemplo, pueden destacarse revistas como *Los Neos Sin Careta* (1870), "Periódico Satírico", de Cáceres, *La Boina* (70-71), "Pesadilla Liberal de Sevilla," *El Para-Rayo* (1870) de Toledo, *La Honda de David* (1869), "Periódico Católico, Joco-Serio y Contundente", de Cuenca, y las numerosas revistas madrileñas entre las que merecen un puesto aparte por su tirada y su agudeza política: *El Papelito* (1868-1871), que tiraba a 50.000 ejemplares, *El Gato* (1868) y *¡A la Una!* (1869)[5].

Indudablemente, las publicaciones católicas que más talante defensivo manifestaron durante el período revolucionario fueron las carlistas y neo-católicas. Publicaciones como el periódico *La Convicción*, dirigido por el carlista Luis María de Llauder y la *Revista Popular*, cuyo director iba a ser uno de los jefes de fila del integrismo catalán, no se limitaban a ser meros divulgadores de noticias políticas. Llegaron a ser verdaderas tribunas desde las que personalidades católicas relevantes de la época pretendieron promover un periodismo combativo. En el contexto defensivo del Sexenio, también quisieron organizar activamente las masas católicas y sus directores aparecían como jefes espirituales y morales. Prueba de ello es el papel desempeñado por la *Revista Popular* en la organización de las primeras grandes peregrinaciones católicas a partir de 1876. Desde los primeros números, esta misma revista incita a sus lectores a "manifestarse" a favor de Pío IX enviando limosnas para el "Papa pobre".

Un ejemplo significativo del carácter radical y militante de algunas publicaciones es el caso de la revista *Lo Crit de la Patria*, que empieza a publicarse en 1871. Esta revista que se adhirió al principio al carlismo evolucionó a lo largo de los años hasta posturas claramente integristas y proclamó, desde el inicio de su publicación, su compromiso de revista militante[6].

En publicaciones neo-católicas como *El Pensamiento Español* (1860-1873), dirigida por Francisco Villoslada y *La Constancia*, periódico fundado en 1868 por Cándido Nocedal a raíz de sus disensiones con el director de *El Pensamiento Español*, ya se manifiestan la rigidez de conceptos y el celo doctrinal que iban a ser reivindicados durante la Restauración por la prensa integrista.

Algunos de estos diarios desaparecieron, en 1874, con el advenimiento de la Restauración. Sin embargo las relevantes personalidades católicas que organizaron esta prensa combativa y de marcado carácter ideológico volvieron al periodismo después del Sexenio. Fue el caso de Cándido Nocedal, fundador del periódico *El Siglo Futuro*, en 1875, que encabezaba la prensa integrista de Madrid. En la redacción de *El Siglo Futuro*, se incorporaron antiguos colaboradores de *El Pensamiento Español*. En cuanto a los periodistas de *La Regeneración*, como Aparisi y Guijarro, Canga-Argüelles y el Conde de Orgaz, formaron parte del grupo pidalino y participaron en los diarios defensores de la Unión Católica: *La España Católica, La Unión, La Unión Católica* (Urigüen, 1986, p. 466). En el caso de la prensa carlista catalana, fue el conocido periodista y escritor Luis María de Llauder que, después de la desaparición de su primer diario *La Convicción*, impulsó otras publicaciones de notable importancia tanto por su tirada como por su protagonismo político y cultural: *El Correo Catalán*, que salió a la calle en 1876 y que alcanzó una tirada de 9.500 ejemplares

diarios y *La Hormiga de Oro* (1884-1905), que fue una de las primeras ilustraciones católicas. También fundó, a la demanda de Don Carlos y después de la escisión integrista en 1888, *El Correo Español* que se publicará hasta 1922.

Ya estaban en germen, en este periodismo combativo y polémico del período revolucionario, los antagonismos ideológicos, exacerbados por actitudes políticas que llevarían al cisma de la Restauración. En el panorama de la prensa católica finisecular, destaca la lucha enconada entre muchas publicaciones católicas, lucha que esterilizó la organización de la prensa local y nacional católica y en la que se malgastaron los esfuerzos para la defensa de la religión y de la Iglesia.

4. 3. Renovación del ultramontanismo y romanismo

El catolicismo ultramontano, que había recibido un nuevo impulso con el Concilio Vaticano I, reafirmaba la necesidad de una organización cristiana centralizada en Roma y en su representante, Pío IX. A partir de 1871, se multiplicaron las fervorosas declaraciones de sumisión a las directrices de Roma e incluso la prensa católica más moderada reflejaba la adhesión espiritual de los católicos a un Pontífice que había heredado una situación político-religiosa particularmente compleja. La especial sensibilidad de los católicos españoles con respecto a la cuestión romana se veía reforzada por el contexto revolucionario español que ponía en peligro la unidad católica. En una nación que se consideraba esencialmente católica, la situación del Pontífice se había convertido en una cuestión de honor para la mayoría de los fieles.

Son reveladoras en este aspecto las palabras del eclesiástico Eduardo Llanas que, desde su revista *El Criterio Católico* (1884-1888), ponderaba la situación de los católicos españoles durante el Sexenio. Aunque los católicos moderados, a quienes representaba Eduardo Llanas en Cataluña, se habían distanciado definitivamente del neo-catolicismo e integrismo en el momento de la Restauración y se habían adherido al comportamiento defensivo del Pontífice después de la revolución de 1868. En aquel momento, tanto el clero y el episcopado como la mayoría de los católicos españoles sentían un especial respeto y una profunda veneración por un Pontífice cuya conducta intransigente se justificaba por el contexto particularmente difícil para la religión:

> El catolicismo era un cuerpo social dotado de poderosa y vital energía, pensando los fieles todos como pensaba el Papa, sintiendo como sentía el Papa, apoyando incondicionalmente la acción del Papa [...]. La tarea a este Papa impuesta por la Divina Providencia exigía que su palabra pontificia fuera esencialemente intransigente y que siempre repitiera la histórica frase "non possumus". (*El Criterio Católico*, 24 de diciembre de 1887, p. 137)

La amenaza de una revolución de signo social que suponía no sólo una profunda reorganización de la sociedad civil, sino también un cambio de mentalidades con respecto al catolicismo, propició la agrupación de propaganda católica y antirrevolucionaria en la que "militaron" muchos católicos[7].

Ya se ha señalado en otros estudios dedicados al tema cuán importante era el contexto político-religioso de aquel período para explicar la orientación del catolicismo hacia Roma y su cristalización en un Pontífice infalible[8].

Este "romanismo" que impregnaba la devoción cristiana y se exteriorizaba en manifestaciones colectivas de adhesión también se expresó, más directamente, a través del episcopado y del clero. La abundante literatura episcopal en la que se reafirmaba la autoridad del pontífice infalible sobre las conciencias y la necesaria subordinación de la Iglesia a las directrices señaladas por Roma son muestras significativas de la atención devota y especial respeto que inspiraba Pío IX. Pastorales como las del obispo catalán Benito Vilamitjana a su vuelta del Concilio, en la que se exaltan la suprema potestad y el "glorioso coronamiento" del Pontificado, revelan hasta que extremos podía llegar la total adhesión espiritual a Roma y al Pontífice[9].

Una de las consecuencias de la orientación del catolicismo hacia Roma fue el surgimiento de una abundante literatura apologética dedicada a la exaltación de Pío IX. Esta producción, había sido propiciada por el *Syllabus* y la encíclica *Quanta Cura* que tuvieron importantes repercusiones en la espiritualidad y el modo de ser católicos. Ambos documentos, que representaban una evidente crispación política del Vaticano ante el cerco cada vez más estrecho en el que le aprisionaban los gobiernos liberales europeos, habían agudizado el problema que se planteaban los católicos desde principios de siglo. ¿Cómo podía convivir el mundo católico con una sociedad surgida de la revolución y hasta qué punto podían aceptarse las libertades civiles y políticas?

Para el sector católico más íntegro, cuyo comportamiento se inspiraba en las doctrinas políticas de Roma, la respuesta era un catolicismo autoritario. Ser católico implicaba ser ultramontano a ultranza, recuperar para la Iglesia un régimen de privilegios y defender la autoridad infalible del Pontífice.

Para otros católicos, convencidos de que un retorno al pasado era imposible, la adhesión intelectual y religiosa a Pío IX, máximo representante del cristianismo, no excluía la unión católica ni la convivencia con la sociedad de su tiempo.

Mientras que unos buscaban en la interpretación intransigente de los textos y del comportamiento pontificio la justificación de su exclusivismo religioso, otros intentaban reconciliar la defensa de la fe y la comprensión de nuevas realidades sociales, políticas y culturales. La relativa cohesión de los católicos en sus manifestacio-

nes de solidaridad al Vaticano así como la unánime expresión de fervor y apoyo a favor del Pontífice no evitaron la recuperación ideológica de estas campañas religiosas por parte de neo-católicos y carlistas.

Prensa católica y movilización popular

Los numerosos actos de desagravio, así como las romerías y suscriciones populares que organizaron las asociaciones y la publicística católicas desde 1868, reflejaban la intensa corriente de devoción papal y la actividad asociacionista que se manifestaban en otras naciones de larga tradición cristiana, como Italia y Francia. El movimiento de restauración religiosa impregnado de una profunda veneración por el Papa se expresaba en el surgimiento de numerosas obras y asociaciones. Las asociaciones católicas, los apostolados para la difusión de la propaganda católica, de las "buenas lecturas", favorecía un militantismo activo que contaba con la creciente implicación de laicos.

En un momento en que se hacía sentir la romanización en la liturgia, la devoción popular y la pastoral, no había manifestación religiosa que no viniera encabezada por una declaración de adhesión incondicional a Pío IX. Desde los diarios y revistas católicos se organizaban colectas a favor del "Papa pobre"[10].

Las asociaciones católicas que surgieron durante el Sexenio, al amparo de la legalidad revolucionara, tuvieron especial interés en propiciar las primeras grandes campañas de defensa religiosa[11]. Para ello, desarrollaron la propaganda católica bajo la forma de hojas sueltas, de folletos, de revistas[12].

En 1868, se había concretado uno de los proyectos más importantes del asociacionismo católico: la constitución de la Asociación de Católicos[13]. Sin entrar en la relación detallada de la trayectoria de esta asociación, puede mencionarse su destacado protagonismo en las primeras campañas emprendidas a favor de Pío IX. En el momento en que penetraron en Roma las tropas de Victor Manuel, poniendo fin al proceso de unificación de Italia, la Asociación publicó un "manifiesto a la nación" en el que pasaba revista a todos los atentados y vejaciones que habían aquejado la Santa Sede desde 1859. Envió una exposición a las Cortes Constituyentes, pidiendo la intervención del gobierno español en Italia, y promovió una serie de actos de desagravio a favor Pío IX (*La Cruz*, 1870, T. II, pp. 489-491 y p. 661).

En cuanto a la prensa católica, desempeñó un papel activo en estas iniciativas. La mayoría de las publicaciones católicas, independientemente de su filiación política, participó en las campañas de recogida de fondos y en los actos públicos de desagravio por el Papa.

Sin embargo, las publicaciones neo-católicas y revistas de marcada orientación íntegra como la *Revista Popular* y *El Zuavo del Papa* (1872) utilizaron estas manifestaciones a favor de Pío IX para asentar su autoridad moral y religiosa[14]. La celebración del Jubileo Pontificio en 1871, a la que el sector íntegro pretendía conferir una dimensión "auténticamente católica", anunciaba la instrumentalización político-teológica de romerías, peregrinaciones y centenarios que se celebrarían ulteriormente[15]. La utilización de los actos públicos de fe para suscitar y alimentar el militantismo católico de los fieles fue una de las características esenciales del ultramontanismo decimonónico. Incluso las asociaciones católicas como la Juventud Católica, que querían preservar su neutralidad política, se vieron arrastradas por el exclusivismo religioso del sector íntegro. Su implicación en las disensiones de los católicos esterilizó su eficiente intervención en todos los ámbitos de la sociedad.

Suscriciones populares y primeras campañas político-religiosas

A partir de 1860, y como reacción a la declaración del Reino de Italia, la prensa católica apoyó a varias obras destinadas a aliviar la situación del Santo Padre. Las más conocidas eran la Obra del Dinero de San Pedro que había aparecido en Francia e Italia desde 1869, y las Letanias Lauretanas, que consistían en jaculatorias difundidas en la prensa católica y acompañadas por una serie de firmas y de suscriciones a favor del Papa.

Se organizaron campañas de colectas de fondos en toda la prensa católica. Las cantidades recibidas y los nombres de los donantes publicados regularmente eran una muestra de la movilización de los fieles encauzada por diarios como *El Pensamiento Español* o la *Revista Popular*.

Muy pocas revistas y diarios se libraban de esta intensa corriente de devoción cristalizada en un Pontífice que era a la vez "Papa Rey" y "Papa mendigo", desvalido y despojado de sus bienes.

Aparte de la tradicional profesión de fe a favor de la cruzada por el Papa, figura en la mayor parte de los diarios y revistas el detalle de "los productos líquidos destinados a su Santidad" (*La Cruzada*, 3 de marzo de 1867, p. 3).

Independientemente de la finalidad económica, las suscriciones organizadas en la prensa católica adquirieron muy rápidamente un marcado cariz de propaganda político-teológica. Se produjo una mitificación de Pío IX, símbolo de la resistencia a una sociedad moderna.

Publicaciones como el *Propagador de la Devoción a San José* (1867), patrocinada por el obispo de Barcelona Pantaleón Montserrat, destinaba el sobrante líquido

de las suscriciones al Dinero de San Pedro. Dicha publicación, órgano de la Asociación de Devotos a San José, constituía un buen ejemplo de la movilización popular que quería promover el clero a favor del Pontífice. Esta revista, destinada a un público de eclesiásticos pero también a las familias católicas, llegó a alcanzar una tirada de 12.000 ejemplares (Cárcel Ortí, 1988, p. 854). Del mismo modo que lo harían más adelante publicaciones como la intransigente *Revista Popular* (1871), trataba de encauzar moralmente el lema cristiano "apostólico y romano" y extender el sentimiento de amor filial por Pío IX:

> La Revolución atacando al Papa con tanto encarnizamiento ofrece a los verdaderos cristianos ocasión propicia para demostar su adhesión a la Santa Iglesia. Una causa que inspira innumerables rasgos de heroísmo está muy lejos de ser una causa perdida. (enero de 1867, p. 37)

Para ilustrar su propósito prodigaba dicha revista numerosas narraciones históricas: se desprendían ejemplos de heroica resistencia de la Iglesia en los primeros tiempos del cristianismo. Este procedimiento que consistía en buscar conexiones con el pasado para justificar la moderna cruzada antiliberal era corriente en la mayoría de las publicaciones neo-católicas. Es revelador este comportamiento del apoyo espiritual que representaba Pío IX para el sector más intransigente del catolicismo español.

La intransigente revista *El Zuavo del Papa*, cuyo título confirmaba la intención combativa y que destinaba el sobrante de las suscriciones al Dinero de San Pedro, llenaba sus columnas de exhortaciones belicistas para la defensa del Santo Padre. También se traslucen en las descripciones tremendistas de la decadencia moral y religiosa de España los desafíos lanzados contra la sociedad moderna. No se disocian los actos de apoyo al Pontífice de la cruzada antiliberal:

> Han llegado los días de los peligros, se ha levantado la bandera negra de la persecución, se ha proclamado la guerra contra Dios, contra su Cristo y su Ungido [...] ¡A la lid, españoles! ¡A la lid! Fuera los débiles o temerosos, los conciliadores o conciliados y queden solos los varones fuertes, los de convicciones profundas, los que llevan en su alma el indomable espíritu de la noble España [...]. (*El Zuavo del Papa*, 1º de febrero de 1872, p. 2)

En cuanto a la *Revista Popular* de Barcelona, las suscriciones eran un pretexto para poner a prueba la solidez de la fe de los católicos "apostólicos y romanos". No se disociaba la santidad personal de la defensa de los intereses del catolicismo. La publicación semanal de los nombres de los donantes y también suscritores a la revista era un reconocimiento oficial de su ortodoxia:

> En vista de la miseria del Papa abrimos desde hoy en la última página de nuestra revista una *suscrición popular* a la cual confiamos que nadie faltará de cuantos se precien de llamarse católicos. (14 de enero de 1871, p. 1)

La lista, cada vez más larga, de los suscritores acompañada de las cantidades recaudadas, se publicaba al final de cada número. Cuidaba además la revista de encabezar este censo con el nombre de sus colaboradores acompañados de la mención "apostólicos y romanos", lo que equivalía a una declaración de sumisión al Pontífice. Por otra parte, se pretendía, extender este militantismo religioso a todas las categorías sociales como lo reflejan las precisiones que acompañaban al nombre de los donantes:

> Un amante de la Revolución de la España con honra; pero vista su impiedad la maldice y se abraza al Pontificado ..... 20 reales;
> un militar cumplido que aun está en servicio y quisiera servir para Pío IX ..... 4 reales;
> una mujer que le sabe mal no poder ayudar al Papa Pío IX el piadoso ..... 20 reales;
> un católico ..... 6 reales;
> un estudiante ..... 2 reales. (*Revista Popular,* 10 de junio de 1871, p. 183)

Más adelante, en las circunstancias particulares de la Restauración, la recaudación de limosnas para el Papa a través de las Letanías de San José, en publicaciones integristas como la misma *Revista Popular* y *El Siglo Futuro*, iba a constituir un procedimiento para involucrar el poder superior del Papa en la causa íntegra.

El mismo procedimiento se encuentra en la revista neo-católica *La Cruz* que se complace en publicar la lista de donantes y especificar la piadosa devoción de sus lectores por el Santo Padre con la acostumbrada declaración de "católico, apostólico y romano" (1870, T. II, pp. 792-793).

Practicar su fe pero exteriorizándola era una de las normas que se imponía a todos los fieles que querían cumplir con el código del "perfecto católico íntegro". Este exclusivismo religioso fue definido de manera contundente en otra revista mensual, dirigida por Sardá y Salvany, el *Almanaque de los Amigos de Pío IX* (1872), en un artículo titulado "O con el Papa o contra el Papa":

> La virtud del católico en nuestros días ha de ser la devoción al Papa. En otros tiempos podían no exigirse demostraciones públicas de adhesión a este punto, al cual nadie combatía. Hoy esta debe ser la piedra de toque para conocer al verdadero católico y distinguirlo de tanto revolucionario ambiguo. La tibieza en amar al Papa, en defenderle, en socorrerle, en rogar por él arguye necesariamente un catolicismo averiado. (*Almanaque de los Amigos de Pío IX*, enero de 1873, p. 11)

Esta publicación, que era una réplica española de la revista francesa *L'Almanach des vrais amis de Pie IX* (1868), dirigida por el Padre Huguet, había anunciado, desde el inicio de su publicación, su finalidad defensiva y proselitista: "este es un librito de propaganda y de lucha destinado a popularizar y fomentar [...] el amor a nuestro inmortal Pontífice y la adhesión a la causa sacrosanta que su nombre simboliza" (enero de 1872, p. 1).

La confusión entre el acto de fe y la política religiosa fue la tónica dominante en la prensa neo-católica y de tinte integrista durante el Sexenio. Se agravó este comportamiento durante la Restauración cuando carlistas e integristas utilizaron la devoción al pontífice para reforzar la política de resistencia a una monarquía liberal. En periódicos como *El Siglo Futuro* (1875), dirigido por Cándido Nocedal y abiertamente integrista, así como en la prensa satírica más íntegra, se sucedieron, durante el último cuarto de siglo, los donativos y las suscriciones organizados por miembros del episcopado declaradamente integristas.

Cuando la prensa integrista y carlista, en su lucha contra la heterodoxia, atacaba el liberalismo de los católicos acomodaticios, lo hacía en nombre del Papa del "non possumus" y del *Syllabus.*

Aunque las graves circunstancias políticas que atravesaba la Santa Sede polarizaron las publicaciones católicas en el sentido de una defensa a ultranza de los derechos del Pontífice, no todos los diarios y revistas ostentaron el talante defensivo del sector íntegro. El intenso y apasionado debate político-religioso suscitado en España por la cuestión romana había evidenciado las diferencias que existían entre las sensibilidades y opciones de las distintas componentes del catolicismo español.

Estas opciones distintas, en germen durante el Sexenio, iban a acentuarse durante la Restauración hasta provocar una situación de cisma. Culminaron entonces los profundos antagonismos entre un sector neo-católico cuyo constante endurecimiento lo llevó al integrismo y un grupo de católicos conservadores y moderados para el que las condenas del *Syllabus* no suponían un distanciamiento definitivo de la sociedad de su tiempo.

Algunos años más tarde, cuando se verificó el cisma, en un análisis lúcido de las causas de los conflictos de los católicos españoles, el eclesiástico Eduardo Llanas subrayó el carácter cada vez más político de las campañas promovidas por la prensa íntegra. El radicalismo religioso de determinados sectores católicos del Sexenio había preparado la situación de cisma del último cuarto de siglo:

> Nuestros católicos íntegros [...] se han acostumbrado a unas apelaciones al pueblo que es lo que puede darse de más radicalmente revolucionario dentro de la constitución de la Iglesia; y estas apelaciones al pueblo se hacen en forma de suscriciones; y un día son largas listas de firmas, otro día son letanías de insultos, otro día donativos para regalos... Estas listas de firmas, estas suscriciones fueron juntamente prohibidas por el representante de su Santidad en España. Y sin embargo el que quiere ser tenido y tratado como católico puro, íntegro, no tiene hoy más remedio que dar siquiera sus 25 céntimos y continuar su nombre en tales listas. De no hacerlo se le tildaría de católico-liberal o sospechoso" (*El Criterio Católico*, 14 de mayo de 1887, p. 655)[16].

4. 4. Exaltación y santificación del "Papa rey"

La imagen de un Papa "padre y pastor" tuvo enormes repercusiones en la espiritualidad popular. Esta corriente de devoción que unía sentimentalmente la cabeza del catolicismo a los creyentes amenazados por los trastornos revolucionarios se elaboraba y difundía en la mayoría de las publicaciones católicas del Sexenio. Después del Concilio Vaticano I, en un ambiente de gran tensión para la Iglesia, incluso la prensa católica más moderada se adhirió a la "cruzada" a favor de Pío IX.

El nuevo impulso, del que se beneficiaba esta piedad cristiana focalizada en el Pontífice que era a la vez "víctima" y protector, había sido favorecido por una literatura moralizante y propagandística de gran difusión en Italia, pero también en Francia y en España. No puede desconocerse al respecto el importante papel desempeñado por la Compañía de Jesús en la Curia Romana a partir de los años 50. Su acción fue particularmente sensible en el progreso del movimiento ultramontano y en la orientación de la devoción de los fieles (Aubert, 1974, p. 515). *La Civiltà Cattolica* contribuyó a impulsar en el mundo católico nuevas corrientes de devoción como la devoción a María o la del Sagrado Corazón de Jesús. Dentro de una práctica religiosa que pretendía orientar a los fieles hasta en las manifestaciones más cotidianas de su fe, se daba más importancia al sentimiento y a la exteriorización. La revitalización de esta piedad ultramontana se apoyaba en la multiplicación de signos externos: culto a los santos, divulgación de devociones populares cuyo ejemplo más significativo fue la devoción mariana.

En España, las numerosas traducciones y ediciones de obras apologéticas francesas e italianas representativas de la piedad ultramontana reflejaban la focalización del catolicismo español sobre Roma. A título de ejemplo pueden mencionarse obras como *Le Pape* (1861), de Monseñor de Segur, que había alcanzado 75 ediciones, obras de Louis Veuillot como *Rome pendant le Concile* (1901) o *Le parfum de Rome* (1862), que fueron una fuente de inspiración constante para los apologistas españoles en su defensa de Roma y del Pontífice.

La defensa de un catolicismo universal, cuyo centro neurálgico era Roma, impregnaba obras como las de los eclesiásticos Vicente Manterola y Antonio Ortíz Urruela. En *El apostolado de Roma* de Manterola, se mezclaban una argumentación sentimental y una interpretación histórico-religiosa totalmente parcial de los distintos papados. En una sociedad en la que se desautorizaban las conquistas y glorias del catolicismo, se trataba con esta literatura de encarecer la perfección de la Iglesia universal y exaltar la figura de un Pontífice "soldado y pastor". Escrito con el celo de la defensa religiosa, el opúsculo de Manterola reflejaba los principios que suponían una

historia en sentido católico. Desde el punto de vista providencialista, se destacaba la visión de un Papa llamado por Dios a asegurar, una vez más, el triunfo de la verdad sobre el error:

> Pío IX espera que legiones de mártires, de vírgenes y de todos los santos levantarán un dique que contenga a los malos y preserve a la Iglesia de los males con que aquellos la amenazan. [...] El cielo sostiene sin duda el valor de los nuevos cruzados, y Dios los alienta y los lleva al combate y a la victoria descubriendo a su vista en horizontes inmensos la gloria de la eternidad. (Manterola, 1868, p. 21)

La exaltación de la acción civilizadora de la Iglesia universal y del apostolado de Roma constituía el pretexto para recordar a los católicos que la mejor prueba de *su adhesión* a Pío IX residía en una sumisión incondicional a las orientaciones del Vaticano. Esta argumentación que quería inculcar la idea de una total lealtad a Roma pretendía desbaratar las tesis de los historiadores positivistas que defendían la independencia de las iglesias nacionales[17].

En esa misma línea de apoyo a la autoridad infalible del Papa, se sitúa otra conocida obra, de contenido polémico, redactada por el eclesiástico Ortíz Urruella. En *El liberalismo católico y el Concilio* (1869) se suceden las afirmaciones contundentes y perentorias, cuya finalidad es demostrar que la infalibilidad de los pontífices siempre ha existido y que el "verdadero" católico debe practicar "una abnegación completa de sí mismo" y sujetarse completamente a los dictados de Roma. Mediante una argumentación en la que se mezclaban el sentimentalismo y los acentos intransigentes del apologista integrista, Urruella asemejaba el catolicismo a Roma y a su único representante, el Pontífice:

> Roma es el Papa, el Papa es el Cristo. Así lo ha entendido siempre la Iglesia, que está donde está el Papa [...]. El Papa está en Roma, luego la Iglesia está en Roma. (1869, p. 30)

El temor a que se viese debilitada la influencia espiritual y religiosa de la Iglesia explica que la defensa del Pontífice y de Roma se hubiesen convertido para todos los católicos en la cuestión fundamental.

Otras obras, como las del Abate Gaume, que tuvieron hasta más de 17 ediciones en Francia y que fueron traducidas en España por destacados protagonistas del integrismo como Félix Sardá y Salvany, dejaron huellas duraderas tanto en la publicística católica como en la literatura apologética.

En la literatura moralizante y militante del Abate Gaume se fraguaba la figura de un Pontífice víctima de las revoluciones liberales y ultrajado por los modernos herejes. Abundaban las comparaciones de Pío IX con el Cristo "mártir y héroe" del catolicismo y se multiplicaban las exhortaciones a una nueva cruzada. No pueden me-

nospreciarse en dicha literatura los elementos sicológicos de esta veneración por el Papa, cuya figura, bajo la forma de grabados y cromolitografías, encabezaba artículos y portadas de las publicaciones católicas del Sexenio. Dichas reproducciones, que completaban los retratos morales prodigados por almanaques y revistas, representaban una manifestación más de esta piedad exteriorizada y orquestada después del Concilio Vaticano I.

Muchas de esas publicaciones que surgieron a raíz del *Syllabus* y que florecieron durante el Sexenio, representaban una curiosa mezcla de literatura moralizante y de propaganda[18]. Bajo la forma de almanaques, revistas quincenales y mensuales, pretendían alentar nuevas formas de devoción popular. También ilustraban la proliferación de asociaciones defensoras del Pontificado entre las cuales las más combativas eran las de los Amigos del Pueblo, de la Milicia de Pío IX, del Apostolado de la Oración, del Salvador del Mundo[19]. Aparte de las adhesiones públicas a la causa de Pío IX, que encabezaban la mayoría de dichas revistas, los títulos explicitaban la intención de unir sentimentalmente los creyentes a la cabeza del catolicismo. Era el caso del *Propagador de la Devoción a San José*, que tenía por subtítulo "Boletín mensual de la asociación de devotos del glorioso Patriarca para alcanzar de Dios por su intercesión el triunfo de la Iglesia y el alivio en sus tribulaciones al bondadoso e inmortal Pío IX". Publicada bajo los auspicios del obispo de Barcelona, Pantaleón Montserrat, era el órgano de las 59 Asociaciones de Devotos a San José que existían en España en 1867.

Entre las más belicistas cabe destacar *El Zuavo del Papa*, que sólo se publicó en 1872, y que esgrimía el lenguaje de guerra y el tremendismo propios de las publicaciones más íntegras del Sexenio. Esta revista, que pertenecía al gremio de las publicaciones íntegras catalanas, recordaba el carácter de guerra de religión que tenía para muchos católicos la defensa del Vaticano:

> ¿A quién hemos de escuchar? ¿A quién hemos de seguir? ¿A quién hemos de obedecer? [...] La palabra del Pontífice es la estrella que guía a las inteligencias más elevadas; contra ella no hay distingos, ni interpretaciones vagas o acomodaticias; contra ella no hay siquiera discusión. Con el Papa o contra el Papa. No hay términos medios, o lo que es lo mismo, con Dios o contra Dios. A nosotros, los hijos fieles de la Iglesia; a nosotros, los hijos sumisos del Papa; a nosotros los católicos. ¡Ay de los que no vengan! ¡Ay de los que vayan al campo enemigo! (*El Zuavo del Papa*, 15 de enero de 1872, p. 3)

En todas estas revistas, predominaban los signos externos de una religiosidad cuidadosamente dosificada. Al darse cuenta de que su acción directa sobre las instituciones y las conciencias era cada vez más ilusoria, no dudaba la Iglesia en utilizar la prensa como cátedra. Fomentar la devoción y la adhesión religiosa suponía que la predicación popular fuera variada, "llena de imágenes, de movimientos, de senti-

mientos, tomando todas las formas" (*La Cruzada*, 2 junio 1867, p. 108). En este contexto se multiplicaban los signos externos de la devoción.

Los almanaques: guías prácticas para la devoción diaria

Los almanaques, verdaderos compendios de la cultura religiosa doméstica, constituyeron, tanto por su variedad como por su difusión, un poderoso auxilio en la elaboración de la devoción papal[20]. Estas publicaciones que pretendían tener un amplio alcance social se erigían en guías prácticas de la vida moral de los creyentes. Muchos de los que surgieron durante el Sexenio se dedicaron exclusivamente a la defensa de los intereses del Vaticano y de Pío IX. En general, eran el apéndice de revistas o periódicos. Era el caso del *Almanaque de los Amigos de Pío IX* (1872-1928), apéndice de la conocida *Revista Popular*, el *Almanaque del Propagador a la Devoción de San José* (1866-1948), el *Almanaque del Diario de Barcelona* (1857-1891)[21]. Se publicaban bajo la forma de libros, con el fin de constituir una biblioteca cristiana de "buenas lecturas"[22].

Estas publicaciones interclasistas afirmaban sin rodeos su finalidad propagandística a favor de Pío IX y su afán para captar públicos diferenciados. Así es como el *Almanaque de los Amigos de Pío IX* declaraba ser "un librito de propaganda y de lucha destinado a fomentar en la familia española el amor a nuestro inmortal Pontífice". Ofrecía a sus lectores "preciosos retratos de Pío IX en cromolitografía". Dichas publicaciones destinadas a encauzar la práctica y devoción de los cristianos, propiciaban la difusión de ritos y símbolos religiosos.

Imágenes populares y "consubstanciación"

Se reforzaba la complicidad del creyente y lector con el Pontífice mediante su constante inmersión en la descripción del ambiente que rodeaba a Pío IX.

En *El Propagador de la Devoción a San José* abundan en las descripciones de las fiestas religiosas, los detalles con respecto a las manifestaciones externas de la piedad. Los fastos de las ceremonias romanas apuntan implícitamente hacia la grandeza de Roma, centro del mundo católico.

En cuanto a *La Iglesia*, recalca la magnificiencia del Vaticano, símbolo del poder papal con abundantes y prolijas descripciones de "las augustas ceremonias que con gran fastuosidad y lucimiento se celebran en Roma y en las que toman parte el Papa, el Sacro Colegio y numerosos Prelados" (10 de enero 1869, p. 1)[23].

Las referencias visuales, importantes en el proceso de adhesión sicológica, actuaban mediante la constante reproducción de la figura de Pío IX. A este respecto

merece señalarse la crónica de la vida diaria e íntima del Papa contenida en el periódico *La Cruz* que, sin ser una publicación exclusivamente dedicada a la defensa del Pontífice, participaba del romanismo del Sexenio. Durante el año 1870, cuando Pío IX se consideraba prisionero en el Vaticano, se publicó desde las páginas de *La Cruz* una relación minuciosa de la vida del Papa con el fin de recalcar su piedad, su robustez física y su entereza moral. En un momento en que la mayoría de los católicos se identificaban con las reivindicaciones del Pontífice, convenía prodigar todo tipo de detalle acerca de las difíciles condiciones de su existencia diaria.

Por otra parte, la exaltación de Pío IX estaba rodeada por una verdadera industria de medallas, fotografías, cromolitografías y retratos. Todas las publicaciones rivalizaban en proponer, con una finalidad lucrativa no siempre confesada, "el mejor de los retratos de Pío IX publicado hasta el día"[24].

La intimidad afectiva con el Pontífice recogía la simbología propia a la consubstanciación con el cuerpo de Cristo. En este aspecto son de destacar las narraciones de milagros obrados por Pío IX. En la mayoría de estos milagros, a veces gracias a la intercesión directa del Papa, es determinante el contacto físico con un elemento que simboliza su santidad. *El Propagador de la Devoción a San José* ofrecía a sus lectores múltiples relatos acerca de curaciones milagrosas. En "Las novicias de la Doctrina Cristiana", una monja paralítica que rezaba con un pedacito de la sotana de Pío IX, tuvo "una curación completa". Como para recalcar mejor el poder de la gracia divina del Papa, el autor del relato se goza en oponer el fracaso de la ciencia y la fuerza de la oración:

> Cuando la ciencia se hubo despedido, se acudió con nuevo fervor a la oración. [...] Efectivamente, el cuarto día de la novena la fe de la novicia recibía su recompensa; la curación era completa [...] el milagro era completo, era brillante. (enero de 1867, p. 48)

También recobró salud un joven enfermo que calzó una media de Pío IX. El contacto con el Pontífice y el fervor que inspira, convierten a curas heroicos, pobres religiosos y humildes creyentes en verdaderos santos. Es como si Dios se complaciera en reaccionar contra el racionalismo y el naturalismo mediante manifestaciones sobrenaturales.

Estas narraciones ilustran de manera significativa los excesos de una devoción en la que se borraban a veces los límites entre la milagrería popular y la apologética cristiana. La multiplicación de hechos maravillosos, realizados en presencia de Pío IX, desembocaba naturalmente en la comparación con Cristo.

Por otra parte, la devoción hacia Pío IX, que era el Papa de la declaración del dogma de la Inmaculada Concepción, era indisociable del culto mariano. María, madre universal y madre del cristianismo también es madre del Pontífice, confirmando así la inserción de Pío IX en la Santa Trilogía, en la que se sustituía a Cristo:

¡Cuán tranquilo permanece Pío IX! ¡Qué calma, qué serenidad en su frente! ¡Cuánto se asemeja a Jesucristo! ¡Con qué fuerza y con qué majestad lleva su cruz, no menos dulce para él que invencible para sus perseguidores! (*Almanaque de los Amigos de Pío IX*, enero de 1867, p. 215)

Santificación del "Papa Rey"

Reveladores del carácter excepcional de Pío IX, escogido por la Providencia divina para acaudillar la cruzada anti-liberal, los milagros y prodigios realizados por él lo convertían en un elemento más de la Santa Trilogía[25].

Las desgracias del Pontificado reforzaban la autoridad espiritual de Pío IX: en una sociedad sumida, para la mayoría de los católicos, en el caos político y la disolución moral, el Pontífice aparecía como la única tabla de salvación. En este contexto se producía una santificación del Papa. La retórica utilizada, mezcla de ternura exaltada y misticismo, enfatizaba un Papa "padre" de la grande familia cristiana, "jefe de los ejércitos católicos", pero también mártir y víctima. La descripción de los tormentos sufridos por Pío IX, humillado y ultrajado por las "turbas revolucionarias", recordaba el calvario de Cristo. Nos parece esclarecedor reproducir una cita sacada de la *Revista Popular*, que recoge la asimilación tan frecuente entre el Pontífice y el hijo de María:

Hablar del Cristo equivale hoy a hablar del representante de Cristo insultado como El, y escarnecido, escupido y abofeteado [...]. Hablar del Papa equivale a mostrártelo en el balcón en medio de la gritería de un populacho feroz. Por esto no hallé epígrafe mejor para mi artículo de hoy que el grito aquel de Pilatos al mostrar a las turbas la figura ensangrentada del mansísimo Jesús: ¡Ecce Homo! (*Revista Popular*, 1º de abril de 1871, p. 105)[26]

Hombre providencial, lo es también por su excepcional robustez física y su longevidad. En un artículo laudatorio publicado en la *Revista Popular* en el momento de cumplir el vigésimoquinto aniversario de su pontificado, Sardá y Salvany recalca los atributos milagrosos de Pío IX cuya resistencia física y moral a los embates revolucionarios se asemeja a la heroica historia del cristianismo y simboliza la perennidad de la verdad católica:

Estamos en 16 de junio de 1871, y Pío IX vive aún. Vive, y está siendo con su vida y su robustez la desesperación de los impíos de todo el mundo. Vive, y está mostrando con el hecho glorioso de su longevidad, que no se ha apartado aún de nosotros la mano bienhechora de la Providencia que por tan oscuros caminos va guiándonos tiempo hace, no sabemos adónde, pero de fijo a cosas de gran bien para nosotros y de gran gloria para ella. (*Revista Popular*, 16 de junio de 1871, p. 193)

Las alusiones sentimentales al "Papa Rey", "prisionero del Vaticano" y "mártir", tenían su elemento de propaganda político-religiosa. La evocación de Pío IX

asociada a la simbología mariana, evocadora de pureza, desembocaba en la exaltación de una España pura e incontaminada:

> Aquellos otros cristianos [...] que son afectos en el fondo de su ser a la fe de la Iglesia Romana, a las inmortales prerrogativas del Vicario de Jesucristo y al culto de la Bienaventurada Madre de Dios, no perecerán [...]. Nada manchado, es cierto, entrará en el reino de los cielos. (*El Propagador*, enero de 1868, p. 302)

Mediante convicciones firmes y verdades tajantes se trataba de infundir confianza y entusiasmo a los fieles. Se utilizaba la cuestión romana como elemento emotivo para organizar una cruzada contra la sociedad liberal:

> Hoy por hoy no hay más que una fórmula que, bien mirada, es la de todos los siglos. O con el Papa o contra el Papa. Quien pretende ponerse en medio de estos dos términos para abrazarse con ambos, éste deja de ser de los nuestros, para ser de los enemigos, sin tener siquiera su lealtad y franqueza. (*Almanaque de los Amigos de Pío IX*, enero de 1872, p. 11)

En la abundante publicística católica dedicada a la cuestión romana y a la defensa de un Pontífice víctima de la revolución liberal, se mezclaban el paternalismo autoritario, la adhesión sentimental y el triunfalismo político. La instrumentalización, por parte de la prensa más íntegra, del culto al Papa para desafiar a la sociedad liberal tuvo graves consecuencias para el catolicismo español. Una de esas consecuencias fue la frecuente confusión entre el acto de fe y la política religiosa. Con el propósito de orientar doctrinalmente a los creyentes, las publicaciones más íntegras habían ostentado su talante defensivo durante el Sexenio: pretendieron erigirse en fiscales de la "auténtica" política católica. Otra consecuencia de alcance claramente político, que agravaría aún más las disidencias internas de los católicos de la Restauración, fue la evocación constante de Pío IX durante el pontificado de León XIII. Estas marcas reiteradas de adhesión doctrinal al Papa del *Syllabus* se hacía bajo la forma de actos de conmemoración y de citas sacadas de los documentos pontificios que más claramente condenaban el liberalismo. Estos procedimientos evocaban implícitamente la distancia que separaba a los católicos íntegros del Papa León XIII, considerado como favorecedor de la *hipótesis*.

4. 5. Protagonismo de la *Revista Popular* (1871-1928) dentro de la publicística católica del Sexenio. Elaboración y difusión del integrismo en Cataluña

Una de las publicaciones del Sexenio que más afán militante demostró en su defensa del Pontífice romano fue la *Revista Popular*, que apareció en Barcelona en 1871. Esta revista catalana, que se convirtió muy pronto en un puntal de la publicística católica , anunciaba su finalidad defensiva con una exhortación significativa de Pío IX: "Batallad las batallas del Señor". Encabezadas por una viñeta representando

el frontispicio del Vaticano y, en años posteriores, por San Pedro bendiciendo a los lectores de la revista, estas palabras reflejaban la incondicional adhesión de Sardá y Salvany a la línea intransigente del Pontífice.

Más adelante, cuando ya contaba con una base económica más segura, el director de la *Revista Popular* promovió otras publicaciones dedicadas a la defensa de Pío IX y del Vaticano: el *Almanaque de los Amigos del Papa* (1872) y *Los Ecos del Vaticano*, revista quincenal subtitulada "Revista dedicada a su Santidad el Papa Pío IX"[27].

La mezcla frecuente que se verificaba entre el sentimentalismo religioso, la exaltación de una devoción popular hacia Pío IX, así como las incitaciones a practicar una fe inquebrantable y abstoluta le granjearon un público importante.

Otro elemento decisivo para el éxito de este semanario era la personalidad de su director. Periodista y escritor prolífico, Sardá fue un fundador y un colaborador activo de varias asociaciones católicas. Era colaborador de la Juventud Católica y de la Pía Unión de San Miguel Arcángel que se adherían ambas al catolicismo intransigente ostentado por la *Revista Popular*[28]. En Cataluña, estas asociaciones llegaron a constituir un núcleo del integrismo. Entre sus colaboradores y presidentes figuraban destacadas personalidades neo-católicas, como Ramón y Cándido Nocedal, Gabino Tejado, Navarro Villoslada, Luis María de Llauder y José de Palau y Huguet, futuro director de la revista integrista *Dogma y Razón* en 1897 (*Boletín de la Juventud Católica de Barcelona*, 1878, pp. 22-23).

El mismo Sardá y Salvany pronunciaba frecuentes conferencias en estas academias e incitaba a su público a perseguir su finalidad militante y "batalladora". En su discurso del año 1884, había reafirmado la necesidad de excluir a todos aquellos católicos que no compartían la actitud de total intransigencia de los integristas:

> No son los tiempos para suaves idilios y para mantecosas componendas. Son rudos y bruscos como de reconquista. Mucho terreno nos han ganado los adversarios, más que por su valor, tal vez por nuestras imprudentes concesiones. (Sardá, 1884, p. 27)[29]

Durante la Restauración, las distintas academias de la Juventud Católica intervinieron sistemáticamente en las grandes manifestaciones ideológicas organizadas por la prensa integrista[30].

Sardá y Salvany, que compartía las ideas defendidas por el grupo neo-católico durante el Sexenio, era un fiel representante del ultramontanismo político que predominaba en Roma en el momento del *Syllabus*. Aunque colaboraba asiduamente con las publicaciones carlistas como *La Convicción* (1870), mantenía sus distancias con respecto a la cuestión dinástica. En este aspecto reflejaba la adhesión táctica del neo-catolicismo a la causa de Don Carlos: el partido carlista era el único partido an-

tirrevolucionario que en su programa defendía la supremacía de la Iglesia en la sociedad. A partir de 1875, la convergencia ideológica con Cándido Nocedal fue total y la *Revista Popular*, que colaboraba estrechamente con *El Siglo Futuro,* organizó activamente a las masas católicas en pro del integrismo y protagonizó todas las campañas de desprestigio del gobierno canovista.

A la hora de valorar las distintas componentes de lo que llegaría a ser el integrismo después de 1875, cabe tener en cuenta la diversidad de las trayectorias políticas y de las caracteristicas sociológicas de sus componentes.

Sardá era un miembro representativo del clero secular nutrido por el absolutismo religioso que prevalecía en muchos seminarios jesuitas de la segunda mitad del siglo XIX. Durante su estancia en el seminario jesuita de Barcelona, de 1864 a 1876, trabó relaciones duraderas con jesuitas como el Padre Costa y el Padre Medina, a quienes debía lo esencial de su formación literaria y eclesiástica[31].

Un íntimo amigo de Sardá y su próximo colaborador en la revista fue el eclesiástico Celestí Matas, que ingresó en la Compañía de Jesús en 1872. Era el autor de las primeras cartas "Al obrero católico", publicadas en la *Revista Popular* en 1871[32]. Contribuyó a dar a la publicación su carácter de apologética popular destinada a captar un público obrero. Esta orientación era la continuación lógica de las *Hojas de Propaganda Católica*, publicadas por la Asociación Católica de Amigos del Pueblo organizada por Primitivo Sanmartí y Sardá.

Durante la Restauración, los jesuitas se implicaron claramente con el integrismo. Pueden mencionarse las amistades que tenía Sardá con destacadas personalidades de la Compañía de Jesús como el Padre Antonio Goberna, trasladado al seminario de Valencia en 1884, y el Padre Rinaldi que había sido un firme defensor de *El liberalismo es pecado* (1884). También conviene citar al Padre Urráburu en Roma que era uno de los contactos importantes en Roma del integrismo catalán (Bonet, Martí, 1990, p. 525).

En los momentos preliminares a la publicación del polémico opúsculo de Sardá *El liberalismo es pecado*, los padres jesuitas Joaquín Carles y Jaume Nonell intervinieron en la lectura y revisión del libro (Bonet, Martí, 1990, p. 321).

La fidelidad del director de la *Revista Popular* a los jesuitas fue constante. Se reproducían a menudo en el semanario artículos de *La Civiltà Cattolica*. La línea de conducta intransigente reflejada por Sardá y Salvany en su revista era el reflejo de la ideología defendida por una gran mayoría del clero y el integrismo doctrinal era la regla en muchos seminarios catalanes[33].

No en balde se dedicaban numerosos artículos a precisar el papel que tenía que desempeñar el clero en el contexto contrarrevolucionario del Sexenio. Las constantes apelaciones al clero por considerarle como el representante más legítimo de los

intereses de la Iglesia eran significativas de la implicación que podía tener en la "cruzada" contra el liberalismo. Justificando la "mal llamada intolerancia" del sacerdote católico, Sardá puntualizó en una serie de artículos que:

> El clero debe ser por necesidad enemigo jurado de esa tolerancia que es dogma fundamental del siglo; el clero no puede admitir ese respeto a todas las opiniones, esta condescendencia con todos los pareceres, esos derechos absolutamente iguales de la verdad y del error, que por desgracia nuestra han sido en nuestros días oficial y solemnemente reconocidos. (*Revista Popular*, 27 de septiembre de 1873, p. 145)

Ya que la naturaleza misma del catolicismo es la intransigencia y que "el código del Evangelio es la intolerancia", el clero ha de ser "pues [...] exclusivo, intransigente, intolerante" (*ibid.*, p. 146).

Estas llamadas al clero como guardián del orden social y su identificación con una institución eclesiástica conservadora, cerrada a las corrientes sociales y culturales de su época, también se manifiestan en otras publicaciones neo-católicas, con las que Sardá y Salvany compartía las mismas orientaciones en materia de política religiosa.

Al señalar el vínculo entre las potestades religiosa y política y al afirmar la supeditación de la sociedad civil a la religiosa, *El Pensamiento Español* indicaba en un artículo publicado en mayo de 1871 las normas de conducta del grupo neo-católico y de los íntegros durante el período revolucionario. La estricta aplicación de los principios religiosos entraña consecuencias políticas:

> El clero debe ser y es, por su misma esencia, político; porque la religión y la política no pueden separarse. Sostener lo contrario es dar pruebas de supina ignorancia en materias políticas y religiosas. (*El Pensamiento Español*, 29 de mayo de 1871, p. 2)

Evidentemente estas consecuencias políticas implican, como se verificaría durante la Restauración, el rechazo intransigente y sistemático de un gobierno sea cual fuere o de una monarquía mancillados por el liberalismo.

Con un lenguaje hecho de máximas rotundas y de afirmaciones perentorias, característico de este semanario, se quería inculcar a los lectores una sólida e inquebrantable fe nacional. La doctrina expuesta en los editoriales de 1871 revela la evidente filiación de los argumentos de su autor con el pensamiento donosiano. El principio de la irreconciliabilidad de la verdad y del error, elemento esencial de la ideología de Donoso, es para Sardá y Salvany la justificación de una política religiosa íntegra. Partiendo de la base que "el catolicismo es la verdad absoluta", este eclesiástico se complacía en afirmar "el derecho a un dominio exclusivo y absoluto del catolicismo" y el derecho de llamar error "a toda otra cosa que en el orden social, político o científico" le fuera contrario (*Revista Popular*, 27 de setiembre de 1873, p. 146).

Intransigencia doctrinal y exclusivismo religioso

Es esa intransigensia la que justificaba que el clero no podía escudarse tras su imparcialidad política y que debía intervenir en el campo de la "política cristiana".

El mismo lenguaje y el mismo militantismo radical volverían a encontrarse en sacerdotes integristas que, durante la Restauración, dirigían publicaciones abiertamente íntegras, como *Dogma y Razón*, dirigida por Mateos Gago, uno de los colaboradores de Sardá en la *Revista Popular* y en la virulenta publicación satírica *La Vespa* (1882), o del sacerdote Pedro Reig, colaborador de la revista *Lo Bon Cristiá* (1883).

La rigidez de conceptos y la intransigencia doctrinal reflejadas en los primeros editoriales de este semanario prefiguran los acentos integristas de *El liberalismo es pecado* y de posteriores publicaciones en las que Sardá iba a fijar normas de comportamiento íntegramente católico para los propagandistas católicos[34].

En nombre de este purismo religioso, se exigía una total sumisión a Pío IX y al *Syllabus* que señalaban las normas de una política "íntegra":

> Con decir que somos católicos legítimos, sin mezcla ni avería, con el *Syllabus* en una mano y su compañera la *Encíclica* en la otra, está todo dicho. (*Revista Popular*, 6 de enero de 1872, p. 2)

De manera obsesiva recuerda Sardá a sus lectores que el "auténtico" católico no tiene otro jefe que el Papa, los obispos y el clero y no pueden disociarse las potesdades religiosa y política. Es la total dependencia de la sociedad civil a la eclesiástica que justifica las numerosas recomendaciones del eclesiástico a los católicos para que ostenten la bandera de su fe:

> La religión completa exige la devoción. Religión sin prácticas enojosas, sin serios compromisos, sin deberes que cuesten es media religión [...]. En materia de religiones es preciso ser muy radical. Quien no la admita toda, toda con sus dogmas, con todas sus prácticas, con todas sus *cosas* [...] la niega toda. (*Revista Popular*, 2 de marzo de 1872, pp. 117-118)

Estamos lejos de las primeras declaraciones cautas de neutralidad política del "Prospecto"[35]. La captación de un público popular y obrero, muchas veces alejado del redil de la religión, suponía el dificultoso ejercicio de cierta moderación, pero también la conquista de un puesto destacado en las filas del periodismo católico militante.

En un significativo artículo que resumía lo que iban a ser la filosofía y la conducta del integrismo, el director de la revista definía la misión de una publicación "auténticamente" católica en materia de política religiosa:

> La Religión no invade jamás al terreno de la política; la política, sí, es quien invade a menudo el campo de la Religión. Cuando tal sucediere, defenderemos nuestro puesto

hasta donde sea posible a nuestras fuerzas la defensa; sostendremos con brío el ataque; procuraremos rechazar de nuestro terreno a los enemigos. (*Revista Popular*, 1º de enero de 1871, p. 3)

Este lenguaje, compartido por otras publicaciones carlistas y neo-católicas, se endurece progresivamente a lo largo del Sexenio ante las medidas contrarias a la Iglesia adoptadas por los distintos gobiernos liberales. En 1871, con la llegada del nuevo rey Amadeo I, llamado el "hijo del carcelero de Pío IX", abundan en folletos y opúsculos de marcado carácter intransigente las afirmaciones al "derecho de insurrección". En un momento en que un sector del carlismo descontento con la presencia cada vez más influyente de Cándido Nocedal en el partido y la participación legal a las elecciones, preconizaba el retorno a la vía armada, esta literatura integrista tenía muchas implicaciones políticas.

Tanto para Sardá como para propagandistas como Joaquín Torres Asensio, autor del opúsculo *El derecho a defenderse que tienen los católicos o sea la guerra explicada con arreglo a la moral cristiana* (1873), se trata de una santa cruzada espiritual y religiosa que implica una total intolerancia doctrinal con respecto a los católicos "acomodaticios". Carlistas e íntegros querían erigirse en los únicos defensores de la Iglesia[36].

Esta voluntad de orientar a los fieles hasta en los más mínimos detalles de su conducta religiosa y exigirles una constante exteriorización de su fe, correspondía al cometido que revistas íntegramente católicas querían asignarse. Aunque pretendía permanecer alejada del campo de la política, la *Revista Popular* acabaría practicando religión política y crear opinión católica. Después de 1875, este activismo católico sería llevado hasta sus últimas consecuencias: el integrismo español tendría entonces bastante peso como para obstruir los intentos conciliadores del episcopado y de otros sectores del catolicismo tolerante.

Religiosidad externa y código del "perfecto cristiano": dos elementos claves de la propaganda político-religiosa

Destinada a difundir "las verdades católicas entre la clase obrera", dicha publicación pretendía fomentar en sus editoriales "el espíritu popular católico" e incitaba "las ciudades y las aldeas, el clero y el pueblo, los ricos y los pobres, a armarse para la cruzada pacífica con tanto esplendor iniciada" (*Revista popular*, 13 de mayo de 1871, p. 154).

Indudablemente la cuestión obrera fue un tema de honda preocupación para esta revista que, desde sus columnas, proponía una doctrina social basada en la apología de la resignación y de la desigualdad "natural". La lectura de semanarios como

la *Revista Popular* y otras de índole semejante, como *La Propaganda Católica de Palencia* (1869), revela hasta que punto la expansión de la Iª Internacional desde 1868 y el impacto de la *Commune* parisina en 1871 recrudecieron el temor de la Iglesia ante una revolución de signo social que podía arrasarlo todo.

El particular cuidado del que era objeto el público "obrero" por parte de la *Revista Popular* reflejaba el afán de determinadas publicaciones católicas para competir con la prensa liberal en su captación de nuevos públicos. A partir del Sexenio, se percibe el propósito de contar con la prensa como instrumento de acción social (Andrés-Gallego, 1984, p. 361).

La misma *Revista Popular* prolongaba el magisterio moral y el adoctrinamiento religioso emprendido por la Asociación Católica de Amigos del Pueblo que publicaba desde 1869, bajo la iniciativa de los eclesiásticos catalanes Sardá y Salvany y Primitivo Sanmartí, hojas de propaganda católica para la clase obrera. La mayoría de estas hojas difundidas por la Biblioteca Popular y destinadas a contrarrestar los efectos de la propaganda protestante y de la Iª Internacional eran redactadas por Félix Sardá y Salvany. Con la aparición de la *Revista Popular* en 1871, fruto del éxito alcanzado por la difusión de las hojas y folletos de esta Biblioteca, Sardá organizó desde la prensa una cátedra para la moralización y educación del pueblo[37].

Dirigiéndose el "amigo lector", al "querido pueblo", a la mujer "alma de la familia", el director de la revista reveló desde los primeros editoriales el papel de guía moral que le atribuía:

> Hoy más que nunca es indispensable trabajar en favor de esta clase tan incauta y desprevenida como traidoramente halagada y lisonjeada por falsos amigos. Hay que tenerla al corriente de cuanto pueda interesarle al hombre como católico [...], hay que indicarle sin cesar lo que debe opinar católicamente acerca de cada una de las cuestiones que ante sus ojos ve plantearse todos los días. (*Revista Popular*, 1º de enero de 1871, p. 1)

A lo largo del Sexenio, se repitirían las comparaciones del pueblo con un niño desvalido e inmaduro que convenía llevar por la senda de la ortodoxia más intachable. El adoctrinamiento político y religioso emprendido desde las páginas de esta revista, pretendía alcanzar otros grupos sociales considerados "víctimas del liberalismo" y a los que podía tranquilizar un modelo de comportamiento cristiano rigurosamente codificado. Las exhortaciones a practicar un catolicismo íntegro se dirigen a todos los públicos: "Voy a hablar de la piedad y a exhortate a ser piadoso a ti trabajador o amo, estudiante o militar, bullicioso joven" (*Revista Popular*, 9 de marzo de 1872, p. 129). Esto explica el carácter docente de dicha publicación. Se sacaban lecciones de catolicismo puro de todos los temas que afectaban la vida diaria del creyente y abundaban sermones sobre las diversiones, la educación, el hogar cristiano, las virtudes y el trabajo.

El sinfín de artículos dedicados a la importancia de las fiestas religiosas, de los ritos y manifestaciones externas de la fe revela hasta que punto el catolicismo "íntegro" quería abarcar la vida entera del creyente. Lo que no lograba el cura párroco, el confesor, lo pretendían publicaciones como la *Revista Popular* y, más adelante, *El Siglo Futuro* (1875) o *La Hormiga de Oro* (1884), que difundían normas de comportamiento ortodoxo a las que tenían que supeditarse los católicos en el taller, en la escuela y la vida pública.

Se elaboraba una moral penitenciaria, impregnada por una visión pesimista de la naturaleza humana. La conciencia individual estaba totalmente condicionada y reprimida por una serie de códigos y sancciones. La vida entera del creyente se organizaba dentro de un universo regido por el dogma y los preceptos. El "verdadero" católico no tenía derechos, sólo obligaciones:

> Además como sé que la ley de Dios no sólo me obliga en lo exterior sino que alcanza hasta los actos más secretos de mi conciencia, pongo especial cuidado en no faltar en lo más mínimo ni aun en un mal deseo. Por donde hago siempre lo que quiero, porque nunca quiero más de lo que debo y cumplo siempre mi soberana voluntad porque cuido de que mi soberana voluntad no se aparte nunca ni punto ni coma de la voluntad de Dios. (*Revista Popular*, 22 de julio de 1871, p. 232)

Sólo una sociedad rigurosamente estratificada y cuyos fundamentos eran la religión y la autoridad podía evitar la subversión del orden establecido. El "desquiciamiento social" que el catolicismo enarbolaba como una constante amenaza en su enfrentamiento con la cultura liberal burguesa empezaba con los desbordamientos de la razón y de las pasiones.

Dentro de esta espiritualidad de signo ultramontano, la religión no es sólo un instrumento para encauzar a las masas y preservar de este modo una cohesión social basada en la sumisión y la autoridad, también tiene por cometido controlar las conciencias. El catolicismo "defensivo" que se organiza durante el Sexenio pretende apoyarse en "soldados" católicos que pertenecen ante todo a la Iglesia y a Dios.

Con un tono abiertamente inquisitorial, la *Revista Popular* recalca la necesidad de una total impregnación moral y religiosa que no deja sitio para la libertad personal[38]. La inmersión en la práctica diaria es una garantía de paz, una protección contra el mundo exterior y contra la sociedad liberal:

> Ser católico es serlo en todas partes, en el hogar doméstico, en la plaza pública, en el despacho de los negocios, en el uso de los derechos políticos, en el goce de las mismas profanas diversiones. (*Revista Popular*, 7 de setiembre de 1872, p. 103)

La autoridad de la que goza la Iglesia procede del carácter inmutable y radical del catolicismo. El dogma católico no admite transacción ni interpretación de ningún tipo. Por naturaleza la verdad católica niega la praxis histórica y sólo puede difundirse con una práctica exclusiva e íntegra:

> Si algo tiene, pues, derecho a un dominio exclusivo y absoluto, es el catolicismo. Su naturaleza le obliga a llamar error a toda otra cosa que en el orden religioso no sea católico, y a toda otra cosa que en el orden social, político o científico le sea contraria. (*Revista Popular*, 27 de septiembre de 1873, p. 146)

Fuera de la Iglesia y del catolicismo pues, no había salvación para los fieles y Sardá definía la misión de una revista popular, en un contexto social en el que se difundían principios tan nefastos como la libertad de conciencia, el libre examen, el racionalismo: se trataba ante todo de suplir a la ineficiencia del púlpito, del confesionario, para convertirse en propagandista callejero y asequible[39].

Esta preocupación por llegar a captar a un público de mujeres, obreros y trabajadores cuyo indiferentismo les ha alejado de la Iglesia, se manifiesta con obsesiva frecuencia en la revista. Desde el inicio de su publicación, la *Revista* se esfuerza en demostrar que el periódico, como "nueva arma de combate", debe adaptarse al público que pretende captar. Este semanario que declara querer estar al alcance de todos y se preocupa por tener una forma amena y atractiva, propone un verdadero plan de campaña contra la mala prensa:

> Ese enemigo doméstico, silencioso autor de la mayor parte de los desastres morales que lamentamos en la patria y en la familia. (*Revista Popular*, 25 de marzo de 1871, p. 98)[40]

En una nación en la que es alta la tasa del analfabetismo y en la que se produce la desacralización de la vida ordinaria, especialmente en las ciudades industriales como Barcelona, sólo un periódico "piadoso y catequístico" puede captar y orientar a las masas católicas.

Exteriorización de la fe y moralización del pueblo: un freno contra la decristianización y la anarquía social

La idea de que la religión católica es el mejor medio para prevenir la disolución social y combatir las herejías liberal y socialista está presente en la mayoría de las publicaciones católicas del Sexenio.

En este aspecto no pueden infravalorarse los temores provocados por la Commune francesa y de la extensión de la Iª Internacional en España.

Los acontecimientos de la Commune son los que polarizan el Gobierno de Amadeo de Saboya sobre los peligros inherentes a la Iª Internacional. En la primavera de 1871 se adoptan las primeras medidas represivas contra ella y empieza un debate de fondo en las Cortes, en octubre de 1871, sobre la legalidad de esta asociación en España (Andrés-Gallego, 1984, p. 19). También data de aquellos años la abundante producción de folletos, opúsculos e intervenciones desde la prensa católica sobre los peligros del socialismo.

Todos los propagandistas católicos del Sexenio recogen la filiación, ya establecida por Donoso Cortés, entre liberalismo y socialismo[41]. Son el individualismo y la afirmación de la primacía de la razón, frutos del liberalismo, que engendran inevitablemente el socialismo. Este individualismo, producto del racionalismo, provoca un desarrollo de la riqueza sin sentido social que genera el proletariado e incita a los obreros a reclamar nuevos derechos. Al reconocer la igualdad de derechos para todos, el liberalismo, heredero de los principios de la revolución francesa de 1789, había creado el problema social y la lucha de clases.

El malestar económico y el clima reivindicativo de las organizaciones obreras, que se manifestaban desde 1868, conducían la prensa católica a preocuparse por las consecuencias sociales que podían tener.

El diario neo-católico *El Pensamiento Español* denuncia estas clases sociales, enriquecidas con la desamortización que, amparándose en las nuevas libertades propiciadas por el liberalismo político, viven con el afán del goce material y fomentan "la envidia del obrero y las malas pasiones"[42]. Estas clases medias en las que figuran los capitalistas del sistema liberal como los catedráticos ateos, los industriales, los altos empleados, favorecen la propagación del socialismo:

> Así, pues, con el liberalismo en la clase media que despierta y aviva la codicia y el ansia de goces sensuales, y el socialismo en las clases menesterosas que excita la envidia y las malas pasiones sin el freno de la Religión, ¿qué extraño es que cunda la Internacional? (*El Pensamiento Español*, 12 de octubre de 1871, p. 2)

Aunque se reconocen las razones que justifican las quejas de las clases más desheredadas, esta sensibilización a la cuestión social procedía más de una reacción de defensa del orden existente que de la voluntad de buscar una alternativa doctrinal válida.

La búsqueda de la armonía social se fundamentaba, como siempre para la Iglesia, en la ineluctable, e incluso necesaria, desigualdad del hombre. La desigualdad entre ricos y pobres era la lógica consecuencia de esta desigualdad "natural más bien que social".

La observación real de lo que era un hecho desembocaba con extrema facilidad en la afirmación de que esta desigualdad, querida por Dios, era necesaria. Si la desigualdad era el camino necesario para llegar a la armonía social, como lo afirmaba Sardá y Salvany, no le quedaba al pobre más camino que la resignación y la conformidad. Se recurría incluso a una argumentación basada en la predestinación de toda desigualdad, comparable en esto a la muerte y a la enfermedad y de la que no podían escaparse los hombres por haber incurrido en el pecado original:

> Os he dicho que la pobreza era como la enfermedad y la muerte uno de los resultados funestos de la caida original del género humano. (*Revista Popular*, 27 de enero de 1872, p. 46)

Pero en último término, el pobre debía conformarse con su suerte ya que contaba con la esperanza de la felicidad eterna:

> Vivimos aquí de paso; ser pobres o ser ricos no es más que hacer el viaje con más o menos comodidad, en vagón de primera o en vagón de tercera; y así como para el viajero lo principal no es el modo de viajar, sino el término del viaje, así para el católico el fin definitivo no es poseer más aquí o poseer menos, sino poseer en el cielo lo que no puede perderse por toda la eternidad. (*Revista Popular*, 11 de noviembre de 1871, p. 361)

La aceptación de este camino de "merecimiento" no era incompatible, para todo buen cristiano, con la esperanza de una mejora futura de su situación social o económica. Pero en la valoración de las duras condiciones del Sexenio, sólo predominaba el enfoque moral. La Iglesia, guardiana del orden social, era responsable de la moralización de los trabajadores. Sólo la prática de los principios cristianos podía constituir "un regulador" en las relaciones entre el pobre y el rico.

Aunque se admite la existencia de clases desheredadas y que se vislumbran injusticias en una sociedad industrial en pleno desarrollo, no se considera la posibilidad de cambiar en ningún momento el orden establecido. Como lo advierte el mismo Sardá y Salvany, la moralización de la clase obrera, su "recatolización" son tanto más urgentes que representa:

> Un poder formidable, un poder que nuestros enemigos quieren utilizar para el mal y que por lo mismo nosotros hemos de procurar aprovechar para el bien. (*Revista Popular*, 25 de enero de 1871, p. 37)

Como buen apologista católico, Sardá y Salvany propone desde las páginas de su revista un catolicismo "práctico" y una cruzada para reforzar la religiosidad del pueblo, únicos remedios, a sus ojos, para moderar el movimiento obrero[43].

La estricta observancia de las fiestas religiosas y de los días festivos puede constituir, en parte, una solución contra los abusos de la industrialización. También representan las fiestas un medio de control de la Iglesia sobre las masas ya que estas manifestaciones "marcan el termómetro" de la religiosidad del pueblo. Frente a los krausistas y liberales, que denigran las fiestas y tradiciones religiosas, se insiste para restaurar la primitiva fe cristiana de la que el pueblo es depositario:

> ¡No toquéis las dobles fiestas! ¡No pongáis obstáculos a su voluntaria celebración! Permitid que en ellas se oree vuestro taller y, mas aún, que se oree el corazón de vuestros trabajadores. Haced que éste se abra de par en par a la benéfica influencia que ha de lanzar de él los miasmas revolucionarios que lo envenenan. ¡Dichoso el pueblo que celebra bien sus fiestas! (*Revista Popular*, 8 de junio de 1872, p. 301)

La visión de una religión familiar, sentimental que une los fieles al sacerdote y a la Iglesia impregna todas las páginas de la *Revista Popular* y es reveladora de la voluntad de borrar la distancia cada vez mayor que separaba a las masas de una institución con la que no se identificaban. Son esclarecedoras al respecto las palabras de Sardá que, en tono de complicidad paternal con sus lectores, explica que la religión

es "fuente de promoción social" y que cualquier hijo humilde de pueblo puede llegar a ser papa, obispo o sacerdote.

En una sociedad cada vez más secularizada, que quería suprimir los signos y símbolos de la institución eclesiástica, convenía multiplicar las manifestaciones de piedad y religiosidad. Las peregrinaciones y romerías permiten una constante inmersión de los creyentes en la práctica de la fe a la vez que representan un acto de repudio de la sociedad materialista:

> Siga, pues, nuestro buen pueblo celebrando sus fiestas tradicionales y restableciéndolas con amor allí donde se hayan borrado de las costumbres. Y baile y ría en ellas, que, como lo haga sin ofensa de Dios [...] nosotros se lo aplaudiremos con entrambas manos. Con ello alzará una protesta, hoy más que nunca oportuna y necesaria [...]. (*Revista Popular*, 2 de setiembre de 1871, p. 281)

La instrumentalización de los ritos y sacramentos los erigía en normas de comportamiento social y la constante identificación entre la sociedad y la Iglesia borraba los límites entre lo religioso y lo civil. La confusión entre el acto de fe y la política religiosa llegaría a ser una característica del integrismo español, especialmente durante la Restauración. Desde los inicios de la publicación de la revista, Sardá explicita, sin rodeos, esta instrumentalización de las fiestas y celebraciones religiosas: el fervor popular es un "acto de fe social"[44].

Desde el año 1872, la organización de determinados actos religiosos como la peregrinación de la Semana Santa y la fiesta del Corpus fueron un pretexto, hábilmente encauzado desde la prensa y las asociaciones católicas más íntegras de Barcelona para desprestigiar al gobierno. En varios editoriales, Sardá y Salvany felicitó a los "verdaderos católicos" cuya "valerosa actitud" había desenmascarado la voluntad de recuperación del gobierno liberal de una fiesta que debía ser "auténticamente católica"[45].

Otra habilidad de revistas y diarios como *La Convicción* o la *Revista Popular* que defendían una política "íntegramente católica" era saber vincular las tradiciones españolas con las cuestiones ultramontanas (Campomar Fornieles, 1984, p. 60). Las fiestas eran una ocasión para evocar el glorioso pasado de la España católica.

El catolicismo, definitorio de lo español

En el momento en que se discute el problema de la unidad religiosa de España, el clima de exaltación patriótica es muy intenso. Durante su intervención ante las Cortes, en abril de 1869, el obispo de Jaen, Antonio Monescillo, identifica catolicismo y nacionalismo:

> Señores diputados: la cuestión de la unidad religiosa la hemos hecho cuestión de patriotismo. Y ¿cómo no hacerla cuestión de patriotismo cuando es verdaderamente de carácter nacional? (Monescillo, 1869, p. 10)

En la prensa católica de aquel período, se defiende la tesis de que la identidad nacional se basa en la unidad católica. Esta asimilación entre el ser español y el catolicismo alimenta el mito de la "raza" española que supo imponerse a las herejías. La intolerancia religiosa era justificable porque representaba la intolerancia de todo un pueblo, su heroísmo y sus sacrificios por mantener una España católica incontaminada por la herejía "extranjerizante".

Las afirmaciones en las que se identificaban la nacionalidad con la religión eran constantes en la prensa neo-católica. Con la evocación de las luchas pasadas de los católicos contra la herejía se buscaban conexiones con los peligros del liberalismo y se incitaba a los creyentes a emprender una nueva cruzada contra los gobiernos del Sexenio. Sólo la fe puede preservar la nación de los peligros que amenazan su unidad y su independencia:

> Todo el mundo presiente que en las entrañas mismas de la actual situación está fermentando una guerra civil, cuyo término objetivo es decidir la ya tan antigua lucha trabada entre una política antinacional servida por pedantes y especuladores y una nación que quiere ser fiel a sus principios fundamentales. (Tejado, 1868, p. 6)

La *Revista Popular*, que pretendía ser el fiel intérprete de las tradiciones católicas del pueblo español, elaboraba, en sus páginas, una historia de España basada en la pureza de la fe y de la raza española. Del mismo modo que lo harían más adelante publicaciones integristas como *El Siglo Futuro*, exaltaba la piedad del creyente con el relato de la férrea y secular resistencia de una Iglesia universal contra los embates del error. Esta historia providencialista y con un marcado contenido apologético justificaba un catolicismo intransigente. Con acentos firmes y agresivos, Sardá rescata todos los ejemplos de lucha abierta de la Iglesia católica contra la heterodoxia, desde la Reconquista hasta la época moderna. La unidad católica de los Reyes Católicos, la Inquisición, Felipe II, la batalla de Lepanto son ejemplos que todo "buen" católico debe tener presentes. En varios artículos encaminados a demostrar que lo que da legitimidad a una causa es la defensa de la fe católica, Sardá y Salvany ensalza a Felipe II, monarca de una santa cruzada, en un siglo que fue ejemplar para los soldados de la fe:

> La batalla de Lepanto y su victoria ganada por los pontificios, españoles y venecianos, aseguró la supremacía de la Cruz en el Occidente [...]. Lepanto recuerda la iniciativa de un gran Papa, Pío V, secundada por un gran rey, Felipe II. (*Revista Popular*, 30 de septiembre de 1871, p. 313)[46]

Al exaltar Pío V, se buscan parentescos con la época presente en la que Pío IX, otro "gran soldado de la fe", se enfrenta con la "peste" del liberalismo. Se invocan las pruebas y sufrimientos de Pío IX, Pontífice del *Syllabus*, para reforzar la adhesión incondicional de los fieles a Roma. La celebración del vigésimoquinto aniver-

sario del Pontificado de Pío IX es un pretexto para organizar una manifestación de apoyo a un Papa que simboliza la permanencia y la intransigencia del catolicismo:

> ¡Despierta pueblo español, pueblo el más católico del mundo! [...]. Pueblo, que no eres, no, el pueblo del libre-culto, ni el pueblo del matrimonio civil, ni el pueblo del can-can [...] que todo esto es en tí pegado, postizo, extranjero, antinacional; ¡pueblo, sí, de la Cruz, de la Inmaculada Concepción, de las Navas, de Lepanto, del 2 de mayo, que esta es tu verdadera y nacional fisonomía! (*Revista Popular*, 10 de junio de 1871, p. 186)

Sabía la *Revista Popular* asociar la defensa de la unidad católica a la cuestión romana. Las incitaciones a los lectores católicos para que manifestaran su lealtad a Roma desembocaban inevitablemente en exhortaciones contra los gobiernos liberales y los católicos de "medias tintas" que favorecían la revolución.

Había que demostrar al pueblo español, católico por esencia, que, una vez más, debía lanzarse a una "santa cruzada" contra el enemigo. En este caso es la revolución de 1868, heredera de los principios perversos de la revolución francesa. Por lo tanto las fiestas religiosas tenían un contenido ideológico evidente: mediante la conmemoración de santos, apóstoles y centenarios, se trataba de recuperar todos los valores del catolicismo que la revolución había tratado de desmantelar. Frente a la decadencia presente, se buscaban ejemplos de grandeza pasada cuando se asociaban religión y patria:

> Sírvannos a todos para traer a la memoria [...] aquellos tiempos grandiosos de nuestra historia en que, unidas la Religión y la patria en cariñoso abrazo, fundaban en bien del pueblo instituciones como la gloriosa orden de los padres Mercedarios. (*Revista Popular*, 21 de septiembre de 1872, pp. 134-136)

También recordaba Sardá y Salvany que la intolerancia y la intransigencia religiosa tenían sus raíces en la historia española en la que se identificaban fe católica y carácter nacional.

Ser hereje, era dejar de ser español y católico: la herejía era algo que venía de fuera, representaba una aberración de la verdad católica. No podía arraigar en la raza española porque ésta es católica por definición. Vencedores de las herejías pasadas, los católicos "íntegros" debían armarse para la lucha contra el liberalismo extranjero:

> [...] Aun se oye el grito de "¡Abajo el extranjero!". Marchemos a auxiliar a los que le lanzan; marchemos en cruzada a combatirle; ese extranjero es el liberalismo. Vosotros, los que os habéis conservado limpios en medio de la corrupción de Lutecia; los que aun os postráis reverentes ante la imagen de María en el Pilar y Covadonga; vosotros todos, venid, marchemos a la cruzada, rescatemos a Roma [...]. (*Almanaque de los Amigos del Papa*, diciembre de 1872, pp. 93-94)

Esta identificación entre religión y nacionalidad es la que defenderían historiadores como Marcelino Menéndez Pelayo en su *Historia de los heterodoxos*, especia-

lemente en su volumen primero (1880). No por nada publicaciones abiertamente integristas como la *Revista Popular* y, más adelante, *El Siglo Futuro* ensalzarían a este historiador ultramontano cuya *Historia de los heterodoxos* quería restaurar la primitiva verdad cristiana de la que renegaban los enemigos de la fe (Campomar Fornieles, 1984, p. 96). Las críticas de Menéndez y Pelayo acerca de la "revolución extranjerizante" y su visión providencialista de la historia española no podían más que agradar a la prensa neo que se aprovechaba de la fama y del prestigio del autor de la *Historia de los heterodoxos* para denunciar el liberalismo secularizador[47].

De manera explícita, el director de la *Revista Popular* subrayaba la dimensión ideológica de manifestaciones públicas, de esta "religión de la calle" que era una constante incitación al militantismo. Con el pretexto de la fiesta de la Purísima Concepción, Sardá exaltaba la ideología nacionalista de la Iglesia:

> [es] un acto de fe nacional, [...] para que se vea que somos una nación de católicos y que de consiguiente España, a pesar de todas las imposiciones revolucionarias [...], sigue siendo nación católica. (*Revista Popular*, 30 de noviembre de 1872, p. 256)[48]

Sardá y Salvany nunca denunciaba el peligro de que las conmemoraciones religiosas perdiesen su carácter auténticamente español. Los neo-católicos reivindicaban la organización exclusiva de centenarios y romerías:

> ¡A las fiestas, pues! Y si la intención de ellas pudo ser en algunos poco católica, su realización por parte de los católicos séalo en toda la extensión de la palabra. (*Revista Popular*, 21 de setiembre de 1872, p. 136)

Esta reivindicación por parte del catolicismo íntegro de las manifestaciones de la fe que había que rescatar de la "mesticería liberal" se acentuó durante la Restauración cuando se convirtieron las peregrinaciones y centenarios en uno de los medios más eficientes de obstrucción contra el liberalismo conservador y la Unión Católica de Pidal. Con motivo de los centenarios de Calderón y Santa Teresa de Jesús, en 1881, Sardá denunció el carácter pagano de estas manifestaciones y movilizó a los católicos para recuperar unas fiestas que pertenecían "de derecho" a los católicos íntegros.

En plena euforia postconciliar, se afirmaba que el purismo religioso, indisociable de la verdad católica, justificaba la intolerancia. El dogma católico debía considerarse el eje de la historia española y, por lo tanto, legitimaba el carácter exclusivo de la fe. La intransigencia con el error, la intolerancia como "santa virtud", se convirtieron en uno de los temas predilectos de la propaganda integrista. Mediante convicciones firmes y verdades tajantes había que convertir a todo "verdadero católico" en soldado intransigente de la fe.

Sardá volvería a desarrollar esta tesis durante la Restauración para demostrar que no se justificaban la transacción ni la caridad para recuperar a los católicos infi-

cionados de liberalismo. En una serie de artículos titulados "La santa virtud del odio" y "La gran tesis española", publicados poco antes de que saliera a la luz *El liberalismo es pecado*, Sardá y Salvany presentaba una visión integrista de la historia de España que, años más tarde, utilizarían los ideólogos del nacional-catolicismo[49].

Más adelante, en 1889, con motivo de la celebración del XIII centenario de la Unión Católica, este sacerdote iba a elaborar, desde las páginas de la revista integrista *Dogma y Razón* (1887-1889) la tesis de la pureza de la raza española, incontaminada por la herejía extranjera. Este centenario sería pretexto para la prensa integrista de organizar, una vez más, una manifestación pública de "fe íntegra" y de repudio contra el liberalismo:

> Los que todavía sienten circular en sus venas sangre genuinamente española; los que conservan en su pecho, como depósito sagrado, la fe íntegra y pura, las gloriosas tradiciones de nuestra grande y católica raza, no pueden contemplar sin indignación el extremo de abatimiento y decaimiento moral a que han conducido a España los errores del liberalismo. (*Dogma y Razón*, 20 de junio de 1889, p. 273)

NOTAS

[1] Esta revista quincenal era dirigida por el eclesiástico Federico Martí y Cantó que era fundador de otra revista mensual, *Los Santos Ángeles* (1873) y que colaboró, a partir de 1890, en *Boletín de la Obra de Buenas Lecturas.*

[2] La Société Saint Vincent de Paul publicó, a partir de 1851, revistas y periódicos católicos como *Les Petites Lectures*, almanaques y obras edificantes. Esta asociación religiosa formada por laicos fue fundada en 1833 por F. Ozanam.

[3] La revista *El Pendón* (1873) que era la continuación de *El Pendón Español*, publicado sólo de abril a junio de 1870, esgrimía una línea intransigente desde el primer número: "Entronizamiento de la religión, exterminio de los herejes y exaltación de la fe católica" (28 de septiembre de 1873).

[4] Vicente Garmendia, en su estudio sobre la ideología carlista, menciona la aparición de 150 publicaciones carlistas y simpatizantes (de las que 37 se publican en Madrid) en el período de 1868 a 1874 (*La ideología carlista, 1868-1876*, 1984, p. 162). En su *Historia del Carlismo*, 1965, Román Oyarzun cita la cifra de 112 publicaciones carlistas en España entre 1868 y 1871. En cuanto a Begoña Urigüen, hace referencia a cifras "que tomamos con bastante reserva" de 104 nuevas publicaciones carlistas, de septiembre de 1868 a enero de 1871, repartidas en 37 capitales de provincias y 16 pueblos (*Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*, 1986, p. 458). En nuestro estudio sobre la prensa católica catalana del Sexenio, hemos censado 22 revistas y diarios carlistas y simpatizantes del carlismo que aparecen entre 1868 y 1874 (*La prensa católica catalana de 1868 a 1900*, 1991, pp. 102-103).

[5] Pedro Gómez Aparicio examina algunas de estas revistas satíricas en su *Historia del periodismo español,* 1971, T. II, pp. 74-81.

[6] "Nuestro carácter especial es la franqueza y con esta misma franqueza diremos a todos los que quieren escucharnos: fuera trampas, fuera liberalismo, fuera partidos, fuera mentiras y fuera palabras" (*Lo Crit de la Patria*, 25 de noviembre 1871). Esta revista publicada en catalán sólo publica un número en 1871. Reanuda su publicación en 1883, año en el que ostenta sus simpatías por Cándido Nocedal. Se adhiere al integrismo en 1888.

[7] Eduardo Llanas analizó, en varias ocasiones, una de las características del comportamiento de los católicos durante el Sexenio: frente a los trastornos revolucionarios y a los cambios políticos y sociales que acarreaban, la devoción y sumisión a Pío IX respondían a la profunda necesidad del catolicismo de aferrarse a lo único que pudiese infundir seguridad. Los acontecimientos del Sexenio reforzaron la cohesión de los católicos españoles: "Nosotros fuimos integristas durante el Pontificado de Pío IX, entonces que el Integrismo era esencialmente antirrevolucionario y más católico que ahora [...]. Entonces [...] seguíamos la dirección que desde el Vaticano se daba a las fuerzas católicas" (*El Criterio Católico*, 3 de diciembre de 1887, p. 12). No deja de recalcar Llanas que la cristalización del catolicismo en el Pontífice y el mi-

litantismo defensivo de los católicos durante el Sexenio podían justificarse por circunstancias político-religiosas, pero que las diferencias ideológicas entre los católicos moderados y los íntegros se acentuarían en el momento de la Restauración a raíz de los problemas planteados por la política interna española.

[8] Véanse los estudios de Marta Campomar Fornieles: *La cuestión religiosa en la Restauración* (1984) y de Roger Aubert: "Pío IX y su época", en *Historia de la Iglesia*, 1974, pp. 345-389.

[9] "Y ¿no es el Papa, Pastor supremo de la Iglesia y Maestro infalible en los juicios de la fe y las costumbres, la personificación entre los hombres de la autoridad, bondad y veracidad divinas para la salvación de las almas por la sangre de Jesucristo, y una encarnación augusta del orden sobrenatural?", "Vigécimatercera Pastoral, dada a su regreso del Concilio Vaticano, contestando a esta pregunta: ¿Qué ha hecho el Concilio?", *Escritos pastorales de Benito Vilamitjana*, 1891, p. 185.

[10] En su reseña del Congreso de Malinas de 1864, Eduardo Vilarrasa enumera las resoluciones adoptadas para aliviar la situación económica de Pío IX. Entre estas medidas, se contemplaban la consolidación y extensión de la Obra del Dinero de San Pedro, que había surgido en 1859 con la cuestión romana: "Con el concurso del Episcopado se ha constituido en Bruselas un comité central, compuesto de delegados de las seis diócesis, con el objeto de consolidar y extender la Obra de San Pedro y las demás obras llamadas *pontificias* que puedan coadyuvarlas" (*Revista Católica*, 30 de septiembre de 1864, p. 154).

[11] En su encíclica del 1º de noviembre de 1870, el Papa había alentado a los católicos en su esfuerzo para crear asociaciones de defensa de la religión y de la Iglesia.

[12] La revista neo-católica *La Cruz* menciona la unánime colaboración de la prensa católica a las campañas de apoyo al Papa: "La prensa católica de Madrid publica todos los días artículos científicos y entusiastas en defensa del Papa, y no son menos importantes el acierto y el talento de los buenos periódicos de provincia" (*La Cruz*, 1870, T. VII, p. 663).

[13] La Asociación de Católicos, que empezó a estructurarse en diciembre de 1868, fue el ejemplo de una organización confesional surgida durante la oleada asociacionista católica que, tanto en España como en otros países, pretendía defender el poder temporal del Pontífice al margen de todo partido político. Las primeras iniciativas para crear esta asociación fueron tomadas por el Marqués de Viluma, católico moderado y firme adepto de la unión de los católicos dentro de un movimiento asociativo encaminado ante todo a la defensa de la unidad católica. En la junta directiva figuraban personalidades representativas de diferentes sectores del catolicismo español: miembros del partido moderado como Viluma, y Santiago de Tejada, partidarios ambos de fomentar, al igual que José María Quadrado, "el espíritu de reconciliación que defendieron con Balmes en *El Pensamiento de la Nación*" (Urigüen, 1986, p. 332). Mencionemos la presencia de neo-católicos como Antonio Aparisi y Guijarro, Cándido y Ramón Nocedal, Gabino Tejado, Francisco Villoslada, León Carbonero y Sol, director de la revista *La Cruz*, el carlista Ramón Vinader y el Conde de Orgaz, presidente del Centro Católico Monárquico. El proyecto de la Asociación de Católicos recibió favorable acogida del nuncio Franchi

(*La Cruz*, t. I, 1869, p. 765). Entre las campañas religiosas emprendidas por dicha asociación, destacan la petición a favor de la unidad católica que recogió más de tres millones de firmas y de la cual se distribuyeron 10.000 ejemplares. La asociación organizó actividades encaminadas a fomentar la propaganda católica bajo la forma de periódicos, hojas sueltas y "buenos libros", y a sostener escuelas de primera enseñanza. En 1870, se establecieron los Estudios Católicos. La Asociación de Católicos de Barcelona se organizó en 1878 y contaba en su comité organizador con una fuerte presencia carlista: Luis María de Llauder, José Coll i Vehí, el obispo de Urgel Salvador Casañas.

[14] Entre los fines inmediatos de la Asociación de Católicos (1868) constaban la venta y difusión de folletos en defensa del catolicismo. Se difundieron hasta 60.000 ejemplares del *Catecismo* del Cardenal García Cuesta y 2.000 ejemplares de la obra del conocido Monseñor Gaston de Ségur, *Réponses courtes et familières aux objections... contre la religion* (Cárcel Ortí, 1979, p. 552). La distribución se hacía mediante las asociaciones católicas y especialmente con la ayuda del clero en las distintas diócesis. En cuanto a la Juventud Católica (1870), publicaba la *Revista Católica de España* (1872) que declaraba tener "[...] por maestro infalible a la Santa Iglesia Católica, Apostólica Romana, por bandera el *Syllabus* del inmortal Pío IX". Tanto los esfuerzos de propaganda acometidos por ambas asociaciones como los del apostolado de la prensa y bibliotecas para la difusión de hojas sueltas y folletos reflejan la preocupación de la Iglesia para controlar directamente la abundante producción católica del Sexenio.

[15] Citamos a continuación un artículo sacado de la conocida *Revista Popular*, que ilustra la instrumentalización de la figura de Pío IX como símbolo de resistencia a la revolución y a la sociedad liberal. En estas líneas, como en otros muchos artículos de la revista, se funden la adhesión sentimental al Pontífice "martir" y un catolicismo triunfante: "La *Revista Popular* [...] envía al esclarecido Pontífice de Dios sobre la tierra, al ilustre Papa del Syllabus y de la Inmaculada Concepción, a la augusta Víctima de la revolución europea, al excelso Prisionero de Iniquidad por algunos momentos triunfantes, al Rey-mendigo a quien mantenemos todos los católicos del mundo, el homenaje de su sincera, leal, absoluta e inquebrantable adhesión. ¡Siempre con el Papa, vencedor o vencido, triunfante o prisionero, aclamado o crucificado! ¡Siempre con el Papa, unidos a él, dispuestos a todo por defenderlo a él, y antes que separarnos de él! ¡Suyos sin condiciones, sin reservas, sin vanos distingos! ¡Suyos contra todo, y si conviniera, contra todos!" (11 de mayo de 1872, p. 234).

En 1880, en el momento en que los enfrentamientos entre integristas y católicos alfonsinos rozaban su punto máximo, el eclesiástico Torras i Bages denunció los graves excesos de la prensa carlista e íntegra que monopolizaba la organización de las manifestaciones religiosas en pro del integrismo: "El termómetro que marca los grados del sobrenatural calor de la caridad divina en los corazones de los cristianos no es la religiosa demostración pública, aunque sea estrepitosa, sino [...] la justicia en el proceder, la caridad con Dios y con todos los hombres" (*El Clero en vida social moderna*, 1880, p. 1702).

[16] En su número del 1º de noviembre de 1864, *El Pensamiento Español* hace referencia a la creación, en 1860, de la obra de donativos al Papa, la Letanía Lauretana: "[...] con objeto de celebrar la Inmaculada Concepción de María Santísima Patrona de las Españas". Dicho periódico reservaba desde 1861 el número correspondiente al 8 de diciembre a la inserción exclu-

siva de listas de ofrendas a Su Santidad Pío IX. También informaba a los lectores que "en casi todas las diócesis de España se ha establecido la obra del Dinero de San Pedro". La obra del Dinero de San Pedro, estructurada desde 1859 para aliviar económicamente al Papa, fue impulsada por la prensa católica a partir de 1860. La *Revista Católica* explicita los fines de esta obra instaurada en la diócesis de Barcelona mediante una circular del obispo del 8 de diciembre de 1860 y hace un llamamiento a todos los católicos para que participen en ella: "Merced a las revoluciones y a la usurpación más injusta y descarada, el Papa se encuentra desposeído de sus dominios, de sus rentas. Justo es, pues, que acudamos a llenar este vacío" (*Revista Católica*, 1862, T. XIII, p. 241). La limosna había de ser en pequeñas cantidades y en todas las parroquias el colector era el cura. Se mandaba publicar el resultado de la colecta en el *Boletín Eclesiástico*. En 1870, la revista *La Cruz* encomia la obra del Dinero de San Pedro que fue promovida en muchas diócesis con la ayuda de la Asociación de Católicos. Esta institución adquirió reconocimiento oficial en 1871, con la encíclica *Saepe, Venerabilis Fratres* de Pío IX (Cárcel Ortí, 1979, p. 558).

[17] Véanse a este respecto las obras de Fernando de Castro: *Curso de historia universal y discurso sobre los caracteres históricos de la Iglesia española* (1866). En su estudio sobre el catolicismo durante la Restauración, M. Campomar Fornieles menciona las críticas de M. Menéndez Pelayo en el volumen I de *Los Heterodoxos*: "Esta línea historicista que atentaba contra los derechos y la autoridad de Roma" (*o. c.*, p. 104). En la revista neo-católica *La Razón Católica*, Ortí y Lara impugnó, en una serie de artículos publicados en 1859-1860, los discursos de Emilio Castelar acerca de la civilización de los cinco primeros siglos del cristianismo. En 1861, estos artículos salieron bajo la forma de un folleto: *La sofistería democrática, o examen de las lecciones de...*

[18] Entre estas numerosas publicaciones, mencionemos *La Cruzada*, revista semanal de ciencias, literatura y artes, que salió en Madrid de 1867 a 1868. Dirigida por Alejandro Pidal y Mon , contaba entre sus colaboradores ilustres representantes del catolicismo conservador como el Conde de Cheste, Manuel Tamayo y Baus, Enrique Pérez Hernández, etc. Venía encabezada por una profesión de fe a favor de Pío IX: "¿No ha llegado hasta nosotros el grito de alarma del Pontífice? ¿Pues qué dudamos? [...] Unámonos en cerrada falange y marchemos con todo el entusiasmo de los cruzados a la conquista de nuestras más queridas creencias" (3 de marzo de 1867, p. 2). Publicaba una lista de los periódicos católicos que formaban parte de la "cruzada literaria" por el Romano Pontífice.

[19] Estas asociaciones están mencionadas en *El Zuavo del Papa*, "Revista quincenal dedicada a la defensa de la libertad e independencia de la Santa Sede". Publicada en Barcelona en el año 1872, carecía de medios económicos y se publicaba "a cuenta y a riesgo de su director, independientemente de toda sociedad y empresa". Tiene muchos puntos de coincidencia con el *Almanaque de los Amigos del Papa*, con el que compartía la misma administración. Algunos artículos son una reproducción de los que escribió Sardá y Salvany para el *Almanaque*.

[20] En el año 1857, el *Propagador* anunciaba una edición de 17.000 ejemplares.

[21] Para completar el cuadro de los almanaques dedicados a Pío IX y publicados durante el Sexenio y bajo la forma de libros, conviene citar el *Almanaque Cristiano* (1869), Imprenta de Jo-

sé Cruzado, el *Almanaque Católico Literario* (1871), Editor Nicolás González, el *Almanaque Carlista* (1870-1876), Imprenta Antonio Pérez Dubrull.

[22] El *Almanaque de los Amigos del Papa* anuncia en 1870 la fundación de la Biblioteca Popular establecida en Barcelona. Publicaba tres libritos cada mes por 4 pesetas al año y difundía el almanaque. En 1911 existían 13 formas distintas de almanaques publicados bajo la forma de libros, además de los almanaques de pared. En el año 1906, el *Almanaque* de *El Correo de Andalucía* ponderaba la importancia de los almanaques en los siguientes términos: "Nació el almanaque, que es uno de los sucesos más inadvertidos que se conocen y sin embargo encierra gran importancia. No es un libro, ni una revista, no es un folleto, no es un infolio, ni es un periódico, y sin embargo tiene la seriedad del uno, la amenidad del otro, la brevedad de aquél, el rigorismo de éste, la espóntanea fluidez del último. [...] Es el propagandista que no celebra meetings, el orador que no sube a la tribuna, el consultor que no sube a la cátedra, el maestro que no impone disciplina [...]" (1906, pp. 59-60).

[23] La evocación del fervor popular hacia Pío IX como un elemento más para reforzar la adhesión sentimental al Pontífice se da con gran frecuencia en las páginas de la prensa neo-católica en el momento del Concilio Vaticano I. *El Pensamiento Español,* que siguió paso a paso el Concilio, alternaba de manera reveladora las descripciones de los fieles cristianos entusiasmados por la definición del dogma de la infalibilidad y las críticas a los católicos liberales "anti-infalibilistas": "Es preciso estar en estos templos asombrosos, ver estos cuadros bellísimos y estas preciosas imágenes y oír estos cantos soberanos; es preciso ver a esta multitud inmensa, compuesta de hijos de todas las naciones, acudir ansiosa y apiñarse fervorosa y entusiasmada al pie de los altares [...]" (10 de enero de 1870, p. 2).

[24] Es el caso de *El Propagador de la Devoción a San José*, que incita a sus lectores a comprar retratos de Pío IX y a suscribirse para poder seguir defendiendo la "causa santa" del Pontífice (1867, p. 215).

[25] "Este augusto Pontífice, desde los siglos eternos predestinado a engastar el más deslumbrante florón en la diadema virginal de la Virgen sin mancilla" (*El Propagador*, 1867, p. 75).

[26] La literatura piadosa y sentimental de apologistas extranjeros como el Padre Faber tuvo hondas repercusiones en las obras y en la publicística católica de la segunda mitad del siglo XIX. Con la conocida obra del Padre Faber, *La preciosa sangre,* tenemos un ejemplo de la piedad que exalta la unión con el Cristo que sufre y la compasión ante la víctima del calvario tal como la había practicado la Edad Media. El extracto citado refleja la exaltación del sufrimiento santificador que también hallamos en las publicaciones católicas del Sexenio y en las que se asemejaban las tribulaciones de Pío IX a las de Cristo. "No hay época alguna en la historia en que podamos considerar al Sumo Pontífice, sin ver, por decirlo así, representada en él, como un símbolo sorprendente, la cuarta efusión de sangre, la coronación de espinas. Los pontífices-reyes de la Edad Media, como los pontífices-mártires que se ocultaban en las Catacumbas, lo mismo que los Papas modernos, verdaderos héroes de paciencia [...] todos llevan este rasgo de semejanza con Nuestro Señor Jesucristo. Ellos administran su imperio; son su cabeza visible a nuestros ojos; la tierra es verdaderamente una corona de espinas, como el pontificado es

literalmente un martirio; es la cabeza divina manando siempre lentamente sangre y más sangre [...]" (Faber, 1943, p. 293).

[27] Las estimaciones cifradas referentes a la *Revista Popular* varían según las fuentes y las épocas. Según los datos esgrimidos por Salvador Sabater, amigo de Sardá, que le dedicó un homenaje en 1890, dicha revista había comenzado "muy modestamente", ya que se temía que "un buen semanario para el pueblo no tendría suscriptores". Sin embargo, en 1872, con la publicación del *Almanaque de los Amigos de Pío IX*, parece que alcanzó una tirada de 8.000 ejemplares. La *Revista Popular* tenía bastante éxito en 1872 para disponer de su propia imprenta, la Tipografía Católica. Según otro testigo de la época, Artur Masriera, en el momento de la publicación de *El liberalismo es pecado* (1884), "la *Revista Popular* creció como la espuma y llegó a tener una tirada fabulosa". Estos datos son sacados del homenaje colectivo dedicado a Sardá en 1890: *El Dr Sardá i Salvany. Memories i records,* pp. 71-150. Después de la ruptura entre integristas y carlistas, Sardá confesó que la revista sólo alcanzaba, para el año 1888, 7.000 ejemplares. En el *Boletín de la Obra de Buenas Lecturas* del año 1892, el censo de la prensa católica barcelonesa indica que la *Revista Popular* venía muy detrás de *La Hormiga de Oro* y *El Correo Catalán,* ambas publicaciones dirigidas por Luis María de Llauder (1892, pp. 26-29). En su obra *L'integrisme a Catalunya*, Bonet i Baltá y Martí señalan una tirada de 5.800 ejemplares (1990, p. 19). En su libro *León XIII y los católicos españoles* (1988), Cárcel Ortí menciona la cifra de 8.000 ejemplares (*o. c.*, p. 857).

[28] En 1878, existían academias de la Juventud Católica en Gerona, Solsona, Manresa, Sabadell, Manlleu y Berga. En todas estas academias se habían creado comisiones para organizar el Dinero de San Pedro. En 1882, el obispo de Barcelona, Urquinaona, mandó cerrar la Juventud Católica por su apoyo a la prensa integrista durante varias campañas de difamación de miembros de la jerarquía católica.

[29] Sardá y Salvany, *Caracteres de lucha actual: por ellos está justificada la conveniencia de las academias de juventud católica*, 1884, Barcelona, Tipografía Católica, p. 27.

[30] La Juventud Católica de Barcelona se opuso a Urquinaona, en enero de 1883, con motivo de la interpretación muy partidista, que compartía con *El Correo Catalán*, de la encíclica *Cum multa*. En un informe establecido en 1884 por el prelado catalán sobre el papel de las asociaciones religiosas en España, a petición del nuncio Mariano Rampolla, destacaba el protagonismo político e ideológico de las asociaciones católicas catalanes: "Toda la religiosidad que ostentan estas asociaciones es un verdadero artificio de que se valen para atraer numerosas multitudes, agrupándolas alrededor de su bandera política para proclamar el triunfo de ésta [...]". Citado en *L'integrisme a Catalunya*, p. 219.

[31] Los jesuitas apoyaron a Sardá y Salvany en varias ocasiones en las que, debido a la intransigencia de sus posturas, miembros del episcopado expresaron sus recelos. Uno de los casos más significativos fue en el momento de la publicación del opúsculo *El liberalismo es pecado*, en 1884. El manuscrito fue examinado en un primer momento por teólogos de la Compañía de Jesús de Barcelona y de Tortosa que le aprobaron unánimamente. El mismo Artur Masriera comenta que, con el éxito de dicho opúsculo, "la Compañía de Jesús tenía el derecho de

considerar el triunfo del Dr Sardá como cosa propia y todas las casas, los colegios, y las residencias de la Compañía le brindaron las enhorabuenas más entusiastas" (Masriera, *Memories i Records*, 1927, p. 75).

[32] En su extenso estudio sobre el integrismo catalán, Bonet i Baltá y Martí dieron a conocer la profunda relación de amistad que existía entre Sardá y Celestí Matas, al que consultaba frecuentemente.

[33] En *L'Església Catalana de la Illustració a la Renaiscença* (1984), Bonet y Baltá subraya que durante la Restauración "el noventa por ciento del clero barcelonés era integrista" (1984, p. 18).

[34] Mencionemos a este respecto el opúsculo publicado por Sardá en la Biblioteca de propaganda católica en 1909 y que se titulaba *El apostolado seglar o sea manual del propagandista católico en nuestros días*. En dicho opúsculo, explica que "una de las principales aplicaciones de este espíritu de fe [...] debe ser la sana y bien comprendida intransigencia [...]. La intransigencia es la rígida y estricta consecuencia en la verdad católica y en la divina ley [...]. Ser intransigente es no renunciar a partecilla alguna de esta verdad, no menoscabarla con rebuscadas atenuaciones, no contrapesarla con artificiosos equilibrios. Ser intransigente es aceptar no sólo la verdad, sino todas sus consecuencias teóricas y prácticas (sobre todo las prácticas, entended bien), arrostrándolas todas por duras que le sean al amor propio o al respeto ajeno, proclamándolas todas por odiosidad que acarreen o por sacrificios que impongan" (pp. 213-215).

[35] El lema del "Prospecto" rezaba: "Nada, ni un pensamiento para la política" (*Revista Popular*, 1 de enero de 1871, p. 1).

[36] En este folleto, Joaquín Torres Asensio hace la apología del comprometimiento beligerante y militante de la Iglesia. Apoyándose en citas sacadas de Santo Tomás de Aquino, de Louis Veuillot y del Antiguo Testamento, explica que los católicos no deben permanecer neutros o pasivos cuando la religión está amenazada y que la Santa Cruzada no contradice los principios cristianos: "Hé aquí las reglas del Derecho Cristiano, respecto de las condiciones sustanciales de la guerra. Preséntese esta doctrina que así concilie y ponga en armonía la defensa de la justicia y los sentimientos naturales de humanidad y fraternal compasión" (1873, p. 101). El mismo Sardá propugna un radicalismo religioso que puede implicar hasta el sacrificio de su vida: "¿Hasta qué punto nos obliga la fe católica? Hasta dar nuestra sangre y toda nuestra vida en su defensa. Debemos morir antes que negar cualquier dogma de la Iglesia. Puesto en la durísima alternativa de escoger entre la muerte por la conservación de la fe, y la negación de la fe por la conservación de la vida, para un católico de veras, no hay duda: antes que renegar, morir, antes que la vida, Dios" (*Revista Popular*, 6 de mayo de 1871, p. 14).

[37] La Biblioteca Popular fue iniciada el 1º de abril de 1870 y constituyó el primer eslabón para la difusión de una revista dirigida al pueblo y a la clase obrera: "El éxito de la Biblioteca Popular va a sugerir la idea de publicar un semanario político que, como *El Cascabel* de Frontaura en lo político, se abriría hacia las masas, luchando por la causa católica" (Salvador Sa-

bater, 1927, p. 145). En el catálogo de la Biblioteca Popular se reafirma la vocación popular de esta obra católica y su voluntad de moralización del pueblo cristiano: "Hemos procurado poner en manos del pueblo, al lado de las obras destinadas a la vindicación de los puntos de doctrina atacados, otras propias para fomentar en los corazones de piedad, esa piedad tan olvidada hoy día y sin la cual son estériles y de ningún valor todas las victorias de la inteligencia" (*Catálogo de la Biblioteca Popular*, 1872, p. 5). La Biblioteca Popular, cuyo éxito se menciona en el catálogo del año 1872, difundía boletines como el *Boletín mensual de la Juventud Católica de Barcelona*, el *Boletín del Apostolado de la Prensa*, revistas como la *Revista Popular*, *Santa Teresa de Jesús*, *Misiones Católicas* y *El Zuavo del Papa*, *Las lecturas populares*, así como obras de intachable ortodoxia entre las que figuraban obras de Mgr. de Ségur, Félix Sardá y Salvany, *La Internacional y la Iglesia* premiada por el Apostolado de la Prensa, el Conde de Maistre y Balmes.

[38] La *Revista Popular*, que se erige en fiel consejera de la moral doméstica y social, recomienda la creación de "una liga o confederación de familias españolas para que sean cristianas en todos sus actos" (*Revista Popular*, 24 de febrero de 1872, pp. 101-102).

[39] "Pues bien. Nuestra *Revista Popular* viene a ser cada semana ese orador callejero al cual escuchan con regular y por cierto inmerecida benevolencia innumerables hijos del pueblo español".

[40] Desde el primer año de su publicación, la revista dedicó varias series de artículos a los "malos y buenos" periódicos y precisó el papel del propagandista católico en estos términos: "Cooperar a la destrucción de la ignorancia religiosa que aflige al pueblo" y promover "el periódico católico-piadoso y catequístico, sobre el cual, supuesto que nos dirigimos en estos artículos, más a la clase popular que a la literaria, llamamos particularmente la atención" (*Revista Popular*, 25 de marzo y 22 de abril de 1871). Por otra parte, la *Revista Popular* pretende ser barata y, de este modo, verdaderamente popular. Para alcanzar las clases sociales más desfavorecidas, incita a los lectores y protectores más pudientes a contribuir a la difusión: "Los obreros de la ciudad de Barcelona podrán recibir por la mitad del precio (cuatro cuartos) nuestra Revista. Algunas personas caritativas se encargan de cubrir lo restante de la suscrición. Los que quisieran contribuir con sus donativos a la mayor extensión de tan santa caridad pueden enviarlos a nuestro Administrador" (*Revista Popular*, 14 de enero de 1871, p. 17).

[41] En su Carta al Exmo. Sr. Cardenal Fornari, *Principio generador de los más graves errores de nuestros días* (19 de junio de 1852), Donoso Cortés subraya como el progreso material y el individualismo, generados por el liberalismo, han alejado a los hombres de Dios y abierto el camino de la anarquía social: "Descartado así todo lo que es sobrenatural, y convertida la religión en un vago deísmo, el hombre, que no necesita de la Iglesia, escondida en su Santuario, ni de Dios, atado a su Cielo, como Encélado a su roca, convierte sus ojos hacia la tierra y se consagra exclusivamente al culto de los intereses materiales. Esta es la época de los sistemas utilitarios, de las grandes expansiones del comercio, de las fiebres de la industria, de las insolencias de los ricos y de las impaciencias de los pobres. Este estado de riqueza material y de indigencia religiosa es seguido siempre de una de aquellas catástrofes gigantescas que la tradición y la historia graban perpétuamente en la memoria de los hombres" (*o. c.*, 1865, p. 13).

[42] *El Pensamiento Español* publicó la pastoral del obispo de Jaen, Antolín Monescillo, de 1868, *Fraternidad entre pobres y ricos*, en la que el prelado demuestra que esta "nueva plaga" de las sociedades modernas, "el pauperismo", es el resultado del liberalismo. Recogiendo los vaticinios apocalípticos de Donoso Cortés, advierte a los católicos que este "verdadero cólera social" que ve "al pobre en actitud hostil contra el rico" "traerá a sí los achaques todos, aún los menos alarmantes, dándoles carácter pavoroso" (*El Pensamiento Español*, 1º de marzo de 1868, p. 2).

[43] En una serie de artículos titulados "La Restauración obrera", publicados en la revista en 1871, su director enfatiza la gravedad del indiferentismo religioso de la clase trabajadora y subraya la relación que existe entre la fuerte industrialización de algunas provincias y la decristianización y "ruina de las buenas costumbres obreras". Al comentar el título de la revista, Sardá explica a sus lectores que pretende ser tan popular como la Religión ya que "nada es más nivelador, más amigo de la igualdad en el mejor sentido de la palabra que la Religión [...]. Porque la Religión, aunque acata y venera las distinciones sociales, tiene, no obstante, por principio fundamental la igualdad de las almas [...]" (*Revista Popular*, 14 de enero de 1871, p. 18).

[44] "La manifestación es otra ventaja de la romería católica. La manifestación ha sido siempre utilísima; hoy es de todo punto indispensable. En nuestro siglo, vivir es manifestarse [...] Y ¿qué es manifestarse? Y ¿qué ha de ser sino hacer uso siempre y en todas partes de los derechos que la ley nos concede? Combatir en todos los terrenos, aun en los menos favorables a nuestra causa" (*Revista Popular*, 13 de mayo de 1871, p. 154).

[45] "Catolicismo y revolución no caben juntos en un saco. Lo estamos diciendo tiempo ha. [...] Esperamos que este año será el último de tales fiestas ambiguas" (*Revista Popular*, 28 de setiembre de 1872, p. 147).

[46] La evocación de las glorias católicas de la historia española era constante en la *Revista Popular*. En el año 1883, año de la celebración del centenario de San Benito José Labre, cuya organización fue impulsada por el sector íntegro, Sardá dedicó varios artículos a recordar a sus lectores el heroísmo católico de los "soldados de la fe". Citamos a continuación parte de un artículo referente a la batalla de Lepanto en el que se sacrifica la rigurosa descripción histórica al carácter apologético de tono triunfalista que tanto podía agradar a los piadosos lectores: "¿Quién sería capaz de dar una idea, aunque pálida, de este sangriento combate? ¿Qué pluma podría describir los innumerables rasgos del más heroico valor llevados a cabo en aquel memorable día? Nosotros nos declaramos incompetentes para acometer empresa de tal magnitud. Bastará decir que la divina Providencia premió la fe de los cristianos concediéndoles la mayor y más señalada victoria que presenciaron los siglos [...]. Las naciones cristianas, a consecuencia de la famosa batalla de Lepanto, quedaron sin temores por algunos años. Seamos agradecidos a los generales y soldados que tan alto pusieron el nombre de España, derramando su sangre en defensa de la Religión, de la civilización, y de la patria, lamentándonos de que no se sacara el fruto que podía esperarse de tan memorable hecho de armas" (*Revista Popular*, 4 de octubre de 1883, p. 237).

[47] En marzo de 1881, con motivo del ingreso de Menéndez Pelayo en la Real Academia y de su discurso, la *Revista Popular* encomia al joven académico que "es católico a lo español, esto es, a macha martillo". Aunque por entonces, M. Menéndez Pelayo se había adherido al proyecto de Unión Católica de Pidal firmando la Carta de Mgr. Freppel, la prensa integrista no dejó de recalcar el integrismo tradicionalista del autor de los *Heterodoxos*: "Y en suma Marcelino es ultramontano, porque los hechos lo son, y siéndolo también sus principios, no halla modo de dejarlo de ser, aunque lo intentase..." (*Revista Popular,* 17 de marzo de 1881, p. 179).

[48] El catolicismo es definitorio de lo español y esta identidad católica de España legitima la exclusión de cualquier otro culto. La apología de la intolerancia y de la intransigencia, que tanta violencia iba a adquirir ulteriormente en obras como *El liberalismo es pecado*, ya está en germen en los artículos de la *Revista Popular* en el Sexenio. A partir de 1875, perdida ya toda esperanza de restaurar la *tesis* mediante la vuelta de Don Carlos, los neos defienden una ideología marcadamente integrista basada en lo que ya se podría llamar un nacional catolicismo. A título de ejemplo, citamos un artículo de Sardá titulado significativamente "La fe nacional" en el que su autor defiende "la vieja intransigencia nacional y el más puro y acendrado españolismo": "Hay, pues, lectores míos, fe nacional como hay honor nacional, hacienda nacional, glorias nacionales. Hay fe nacional, y en España, desde Santiágo Apóstol, es la fe nacional la católica, apostólica, romana, con exclusión de cualquier otra, digan lo que dijeren, hoy o adelante, los códigos o constituciones postizas que otra cosa puedan decir. Hay fe nacional, y todo buen español tiene, en concepto de tal deber imperioso, de profesar esta fe, de defenderla, de procurar su aumento y difusión, de contribuir a su brillo" (*Revista Popular,* 24 de julio de 1883, p. 50).

[49] Bonet y Martí citan estos artículos y mencionan la recuperación ideológica del integrismo de Sardá y Salvany por eclesiásticos como el Cardenal Isidre Gomà, en los primeros años del siglo XX. Véase *o. c.*, pp. 256 y 263.

PARTE SEGUNDA

LA PRENSA CATÓLICA Y LAS GRANDES POLÉMICAS POLÍTICO-RELIGIOSAS DE LA RESTAURACIÓN (1875-1888)

Capítulo 1. Enfrentamientos y divisiones de los católicos en el momento de la Restauración (1875-1881)

1. 1. Protagonismo de la prensa católica en los conflictos político-religiosos de la Restauración

A partir de 1875, el periodismo combativo y polémico de carlistas y neo-católicos desembocó en un antagonismo ideológico exacerbado por actitudes políticas. En el panorama de la publicística católica finisecular, se destaca la lucha enconada entre muchas publicaciones, en las que intervienen tanto los laicos como los prelados.

La conflictividad ideológica es reflejada en la prensa católica y alimentada por ella. Incluso las publicaciones más moderadas y conformes con las nuevas orientaciones conciliadoras de León XIII, no pudieron rehuir este contexto de constantes enfrentamientos. Revistas como *El Criterio Católico* (1884-1888) dirigida por el eclesiástico Eduardo Llanas, no dudaba en confesar, en los últimos días de su publicación, que había surgido en la palestra periodística con la finalidad de oponerse al exclusivismo religioso de diarios y revistas integristas[1].

Este protagonismo de la prensa también se explica por el hecho de que la actividad fundamental de las personalidades católicas más destacadas de aquel período fue la periodística. Muchas de ellas pertenecían a las plantillas de los periódicos y revistas de más prestigio, o eran directores de publicaciones que, como *El Siglo Futuro* (1875-1936), *El Correo Catalán* (1876-1901) o *Dogma y Razón* (1887-1890) se convirtieron en tribunas políticas y religiosas. Numerosas campañas suscitadas en contra de "mestizos" o instituciones liberales por los integristas se iniciaron en las mismas columnas de los periódicos que dirigían.

Mediante la prensa, carlistas y nocedalistas, ya plenamente identificados con el integrismo, disponían de un medio de presión que utilizaron para orientar a los católicos hacia posturas religiosas extremadas. Aprovechando las libertades de imprenta y expresión concedidas por la Constitución de 1876, algunas publicaciones del catolicismo íntegro emprendieron campañas de oposición sistemática contra la monarquía liberal alfonsina y el gobierno de Cánovas. Dos publicaciones se destacan por su papel de difusión de la doctrina integrista: la conocida, y anteriormente mencionada, *Revista Popular* y *El Siglo Futuro*, encabezado por Cándido Nocedal. Este periódico salió a la calle el 4 de enero de 1874 como un periódico dedicado a la política religiosa (Campomar Fornieles, 1984, p. 55). *El Siglo Futuro*, integrista desde su fundación, venía a prolongar el militantismo beligerante y la política intransigente proclamadas por Nocedal en el último número de *La Constancia*[2]. En su "Proyecto",

El Siglo anunciaba su intención de arremeter contra cualquier desvío hacia el liberalismo. Las primeras palabras de este diario resumen lo que iba a ser la conducta del integrismo durante la Restauración:

> [...] defender la integridad de los derechos de la Iglesia, propagar las doctrinas católicas y combatir los errores contrarios que en este siglo están en boga y abundan. (*El Siglo Futuro*, 19 de marzo de 1875, p. 2)

Nocedal no ocultaba su propósito de utilizar el periódico para crear opinión católica. Como muy pronto lo iba a demostrar con su protagonismo en la organización de romerías y manifestaciones "íntegramente" católicas, se trataba de orientar a los lectores y afirmar su poder de convocatoria sobre los fieles. Desde 1876, las primeras peregrinaciones organizadas en honor a Santa Teresa y al Papa adquirieron un cariz político y se convirtieron en actos de desafío al gobierno canovista. A lo largo de su trayectoría periodística, *El Siglo* pretendió erigirse en jefe laico de las masas católicas y mentor de la auténtica política religiosa. El diario contaba con la colaboración de J. M. Ortí y Lara, con el conocido "Ovidio" que también colaboraba en la *Revista Popular*, seudónimo con el que firmaba Ceferino Suárez Bravo, con el eclesiástico Mateos Gago, futuro director de *Dogma y Razón* y autor de numerosos artículos doctrinales sobre el integrismo.

Tanto *El Siglo* como la *Revista Popular* constituyeron para el integrismo, que no estuvo representado por ningún partido hasta 1888, un importante instrumento de difusión ideológica. En 1875, ambas publicaciones pretendían agrupar a los católicos en torno a consignas políticas y religiosas tajantes: un radicalismo católico que excluía todo compromiso con el liberalismo y una oposición sistemática a los poderes constituidos.

La *Revista Popular* y *El Siglo* compartían otra característica propia de la prensa integrista de aquel período: la intervención cada vez más frecuente de los laicos en la interpretación de documentos doctrinales emanados de la Iglesia. Esta voluntad de orientar al público en cuestiones que sólo pertenecían al magisterio eclesiástico fue denunciado por el episcopado español, e incluso por León XIII, en los momentos álgidos de las contiendas religiosas. A partir de 1881, el término *laicismo*, para designar a las católicos que se apartaban de las directrices de los prelados y del pontífice para interpretar los textos y las encíclicas más relevantes de la doctrina católica, encabezaba todos los artículos de la prensa católica moderada. En sus encíclicas *Cum Multa* (1882) e *Inmortale Dei* (1885), León XIII hizo claramente referencia al "laicismo" responsable de la situación de cisma en la Iglesia española.

El impacto y prestigio de ambas publicaciones se vieron reforzados más adelante por sus conexiones con la prensa integrista de provincias. Publicaciones como *La Tesis* (1885-1886)) en Salamanca, la *Integridad* (1887) de Bilbao, *La Fidelidad*

Castellana (1883-1890), "Periódico defensor de las ideas íntegras, sin reservas ni distingos", de Burgos y *El Diario de Sevilla* (1882-1888), repercutían las consignas de *El Siglo* y de la *Revista Popular*. Es de destacar a este respecto el interés de la sección bibliográfica de ambas publicaciones, que anunciaban y elogiaban los periódicos y revistas integristas de provincias.

¿Cómo explicar la influencia notable ejercida por ambas publicaciones en las polémicas político-religiosas que surgen con tanta violencia desde 1875?

Por ser más que simples divulgadoras de noticias y por su función de organizadores activos de las masas católicas, supieron suscitar la adhesión de los fieles a una sólida fe nacional y a una forma de vida íntegra (Campomar Fornieles, 1984, p. 56).

El éxito de una publicación como la *Revista Popular* que declaraba, en 1889, tener una tirada media de 7.000 ejemplares, se debía indudablemente al fuerte arraigo del integrismo en Cataluña, donde una mayoría del bajo clero se adhirió de manera activa al carlismo hasta 1876. El militantismo y comprometimiento ideológico del clero constituyeron un terreno abonado para la penetración de las tesis integristas en los seminarios y diversas asociaciones y apostolados católicos. Por otra parte, la *Revista Popular* elaboraba desde sus columnas un cristianismo popular reivindicador de las tradiciones religiosas regionales, que abarcaba la vida entera del creyente.

El peso que tenía un órgano de prensa como *El Siglo*, que pretendía encauzar activamente a los católicos en pro del integrismo, podía explicarse en parte por la influencia preponderante de Cándido Nocedal dentro del partido carlista y la radicalización de su postura desde 1871. Desde los primeros momentos de su existencia, *El Siglo* desveló su verdadera finalidad: ser una publicación militante dentro del más puro catolicismo[3]. No quería aparecer como el mero órgano periodístico del partido carlista y desveló desde el principio su orientación íntegra. En una carta enviada al Cardenal Jacobini, Secretario de Estado de León XIII, el 22 de marzo de 1882, Nocedal puntualizaba sin rodeos que la publicación de *El Siglo* respondía a la voluntad de mantener pura la ortodoxia del pueblo español (Burch y Ventós, 1909, p. 157).

Otro logro de *El Siglo* consistía en saber estar al alcance del lector medio, proponiéndole, con un lenguaje sencillo, una gran variedad de temas así como un código de conducta del "perfecto integrista". Pretendía ser el fiel reflejo de las más puras tradiciones españolas y se fraguaba, desde sus páginas, una historia de España basada en la pureza de la fe y la superioridad de la raza hispánica[4]. Su gran habilidad consistía en establecer un paralelo entre los errores del pasado y las herejías liberales del presente. Pese a una situación económica que, en un principio, era poco rebosante, *El Siglo* llegó a convertirse en una prestigiosa publicación integrista con bastante pe-

so para recuperar y orientar las grandes manifestaciones religiosas de la Restauración[5].

Otro importante promotor de las manifestaciones antiliberales de aquel período era el diario carlista *El Correo Catalán* (1876-1926). Compartió, con *El Siglo* y la *Revista Popular,* un comportamiento intransigente con respecto a las principales publicaciones católicas moderadas y, tanto por su tirada como por su organización de verdadera empresa periodística, se situaba en las primeras filas de la prensa católica de Barcelona[6]. Fundado por Manuel Milá de la Roca, apareció con el título de "Diario popular, defensor de los intereses morales y materiales del país". A partir de 1878, se hizo cargo de él, el periodista carlista Luis María de Llauder que colaboró, hasta la escisión entre integristas y carlistas, con la *Revista Popular* en la organización de numerosas peregrinaciones y romerías. Estaba destinado a la burguesía industrial catalana, y sus dos ediciones diarias, su abundante sección de anuncios publicitarios, así como la organización empresarial reflejaban la vitalidad económica de este diario en cuyas páginas colaboraban José Sorribes (*El Ermitaño*), el Padre Ramón Buldú, Jaime Nogués y Taulet, Francisco Mateos Gago, Palau y Huguet y Gabino Tejado.

Esta prensa católica militante, que proponía interpretaciones polémicas de los documentos de la Iglesia, contribuyó a acrecentar cierto confusionismo en cuanto a la identificación de los distintos sectores católicos que se enfrentaban en el escenario nacional. Durante las numerosas polémicas que agitaban la prensa, las interpretaciones linguísticas tuvieron su importancia. La significación, a veces confusa, de los términos empleados por los católicos para designarse, refleja la complejidad de las circunstancias político-religiosas de aquellos años.

1. 2. Carlistas, integristas y católicos moderados

Desde 1875 hasta finales de siglo, la aspereza de las acusaciones mutuas, la confusión de las ideas afectaron hasta el ámbito del lenguaje. Términos como *neocatólicos, católicos rancios, íntegros, ultramontanos, mestizos* o *transaccionistas* podían resultar tanto más difíciles de interpretar por cuanto tenían una carga negativa y argumental y no se referían forzosamente a una realidad socio-política precisa. Con la palabra *mestizos* y *acomodaticios*, los carlistas e integristas calificaban a todos los que no compartían su radicalismo religioso. Por otra parte, estos mismos católicos se autodesignaban con el término de *neos, íntegros* e incluso *ultramontanos*[7]. Esta apelación que, en boca de un católico íntegro, se refería a un catolicismo intransigente que apoyaba incondicionalmente el *Syllabus* y las "innovaciones" ultramontanas de

Pío IX, designaba el grupo de los católicos más radicales en el que se incluían integristas y carlistas. Sin embargo, en la valoración de la trayectoría del neo-catolicismo y de su posterior plasmación en el integrismo intervienen factores circunstanciales y alianzas estratégicas que aclaran el panorama, a veces confuso, del catolicismo español finisecular.

Ya se ha comentado como el grupo neo-católico proveniente del ala más reaccionaria del partido moderado se había incorporado al carlismo con el que formó la Comunión católica-monárquica durante el Sexenio revolucionario. Por estos años es cuando este grupo de católicos adopta la denominación de tradicionalistas y afirma su filiación ideológica con respecto a Donoso Cortés. Sin embargo no todos los carlistas que integraban la Comunión tradicionalista estaban de acuerdo con la jefatura de Nocedal ni apoyaban la prioridad que daba al ultramontanismo sobre la causa de Don Carlos. Desde su nombramiento en 1871 como director de la prensa carlista, Cándido Nocedal había adquirido una notable preponderancia en el partido. Su evolución hacia posturas cada vez intransigentes y radicales 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, la lógica católica, la inflexibilidad de principios". En 1879, un grupo de carlistas que no aceptaba la política abstencionista de Nocedal salió del partido y se adhirió a la política de *hipótesis* de León XIII. Muchos de estos carlistas entraron incluso en la Unión Católica de Pidal en 1881.

Así pues el término integrista no designa solamente a la minoría de católicos intransigentes que, agrupados alrededor de Ramón Nocedal, formaron el Partido Católico Nacional o Integrista en 1888, tras la ruptura con los carlistas. Se refiere a una doctrina religiosa concreta, caracterizada por su adhesión incondicional a la tesis del *Syllabus* en 1864, su militantismo intransigente y su independencia con respecto a las formas políticas. Esta doctrina integrista recogía el absolutismo doctrinario y antirrevolucionario de principios de siglo. El integrismo que venía elaborándose en el seno del grupo neo-católico e inspirado en el tradicionalismo donosiano, fue objeto de reiteradas puntualizaciones y definiciones en la prensa católica de finales de siglo. A partir de 1875, la convergencia "táctica" entre carlismo e integrismo es claramente reflejada en la publicística católica. Es oportuno citar un artículo del periodista carlista Llauder que aclara la asimilación doctrinal y estratégica entre carlismo y integrismo:

> Sólo un pequeño grupo de discípulos fieles acompañó a la Iglesia en su aislamiento y lo abandonó todo para ir en seguimiento de la verdad que predicaba. Este grupo es el de los que hoy llaman integristas, intransigentes o tradicionalistas. (*El Correo Catalán*, 24 de abril de 1881, p. 1)

La prensa católica intransigente insistió reiteradas veces en los vínculos estrechos que existían entre carlistas y nocedalistas y puso de relieve el carácter "circunstancial" de esta vinculación en un momento en que el partido carlista era el único que defendía un programa radicalmente católico y antiliberal:

> Por nuestra parte añadiremos que en España, el Integrismo no es bandera de un "partido per se"; hay un "partido per accidens" que forma parte del Integrismo, porque no es partido, sino comunión de los hombres de buena voluntad que desean salvar España por medio de un gobierno íntegramente católico. Nadie ha aceptado el programa completamente católico sino esta comunión; debía, pues, el Integrismo amparar a esta comunión que siendo fuerte, respetable, aguerrida y organizada, ofrece, y es la única que puede cumplirlo, realizar y actualizar el programa católico en el orden político. (*Dogma y Razón*, 10 de octubre de 1887, p. 435)

Sin embargo, pese a que el lenguaje y los procedimientos empleados por la prensa carlista e integrista coincidiesen, no existía una completa convergencia en cuanto a las formas políticas.

El purismo religioso de los integristas, partidarios de la aplicación de la *tesis* independientemente de cualquier tipo de gobierno, relegaba las fidelidades dinásticas a un segundo término. Los neo-católicos que se habían incorporado al carlismo en 1868 y que se proclamaban únicos defensores de la política íntegramente católica en la Restauración, nunca habían dejado de afirmar la subordinación de la cuestión dinástica a los principios religiosos. En nombre de esta pureza doctrinal, se iba a producir la ruptura en 1888 cuando los integristas exhumen el Manifiesto de Morentin como prueba del "liberalismo" de Don Carlos.

El integrismo fue algo más que un partido: era un absolutismo religioso y político cuyas raíces pueden encontrarse en los apologistas reaccionarios y tradicionalistas de principios de siglo. Este absolutismo reflejaba una reacción de defensa de una institución eclesiástica ante la amenaza que suponía para su hegemonía la emergencia de una sociedad moderna y liberal. Era el reflejo de una clase temerosa de la pérdida de sus prerrogativas. Pero también fue un fenómeno religioso para el que la política sólo era un medio.

En cuanto a los católicos tildados de "mestizos" o de "transaccionistas" por los integristas, eran los católicos partidarios de la *hipótesis*, y dispuestos a aprovechar las libertades que les concedía la Restauración para la defensa de los intereses religiosos. Dentro de la *hipótesis*, también cabían orientaciones y sensibilidades diferentes.

Ya desde 1874, Pidal había defendido el proyecto de una unión de todos los católicos en varias publicaciones católicas y más particularmente en *La España Católica* (julio 1874). Pidal y Mon, que defendía posturas violentamente anti-canovistas en 1876, había organizado una campaña de prensa en *La España Católica* y en *La*

España, en la que acusaba a la monarquía constitucional de Alfonso XII de ser contaminada por los principios de la revolución de 1868 (Gómez Aparicio, pp. 299-300). A partir de 1880, optó por posturas más flexibles con respecto al gobierno canovista e incitó a los católicos a utilizar todos los medios legales, incluso las instituciones parlamentarias, para la defensa de los intereses religiosos. Su ideal político era crear un partido católico semejante al Centro Alemán que pudiese obtener del gobierno beneficios para la causa católica[8]. Por lo tanto, consideraba importante contrarrestar el peso del sector carlista que consideraba como un obstáculo para la Unión de todos los católicos. También es de tener en cuenta, en esta evolución de Pidal y Mon, la influencia de personalidades católicas como el eclesiástico Ceferino González, arzobispo de Toledo, partidario de la Restauración en 1875 y que iba a ser uno de los principales promotores de la Unión Católica.

Designado en la prensa de aquellos años con los términos de *posibilistas*, *alfonsinos* con el vocablo peyorativo de *mestizos*, los católicos partidarios de la Unión Católica no constituían un grupo homogéneo en cuanto a opciones políticas. En la Unión había carlistas que no estaban de acuerdo con la línea nocedalista del partido. Cabe señalar la trayectoria de prohombres del neo-catolicismo como Canga Argüelles, el Conde de Orgaz que se separaron del partido en 1871 y formaron parte de la Unión Católica de Pidal en 1881.

También contaba la Unión con católicos que, alentados por los éxitos del Centro Católico Alemán, creían que, mediante la creación de un partido católico, podían lograr la defensa de sus intereses políticos y económicos.

Sin embargo, la Unión Católica no llegó nunca a convertirse en un partido político. Como se aclarará más tarde, la Unión fue neutralizada por el episcopado y por su fusión, después de 1884, con el partido conservador.

Otros católicos moderados, que querían distanciarse del radicalismo religioso y político de los nocedalistas, no adhirieron sin embargo a la Unión Católica. Estos católicos que eran partidarios de un acercamiento entre todos los hombres de ideología conservadora desconfiaban del oportunismo político de Pidal y de la creación de un partido cuya aparición política no haría más que agudizar las tensiones. Dichos católicos, también llamados despectivamente *mestizos* por los integristas, eran representados en Cataluña por hombres como el católico y conservador Juan Mañé y Flaquer, director del *Diario de Barcelona* y por eclesiásticos que pertenecían al llamado Seminario de Vich. Estos hombres, herederos del pensamiento de Balmes e influidos por la Escuela Apologética Catalana se agrupaban en torno a eclesiásticos como Eduardo Llanas, Idelfonso Gatell, Torras y Bages y Jaume Collell[9]. Todos ellos eran periodistas e incluso directores de publicaciones tan importantes como *El Criterio*

Católico (1884) y *La Veu de Montserrat* (1878) o *La Veu de Catalunya* (1880). Se opusieron constantemente a las campañas periodísticas carlistas e integristas, y difundieron, desde 1878, las orientaciones conciliadoras de León XIII. No constituían una fuerza política organizada como el carlismo. En el momento de la Restauración estos católicos tenían en común el criterio de conciliación con los poderes constituidos y propugnaban un mayor realismo político.

Como se puede notar, el catolicismo de finales de siglo estaba profundamente dividido. Aparte de las dos corrientes claramente enfrentadas, representadas por el carlismo y los mestizos de Pidal, se manifestaban actitudes y opciones diferentes. Los cambios de actitud de unos y otros eran influidos por los acontecimientos dentro de la Iglesia y sus relaciones con la política española (Campomar Fornieles, 1984, pp. 34-35). Las complejidades lingüísticas presentes en la prensa de aquel momento reflejan la situación de tensiones y de cisma que atravesaban los católicos del último tercio del siglo XIX.

1. 3. Reticente aceptación de la Constitución Canovista de 1876

En 1875, la restauración de la monarquía de Alfonso XII y la organización del sistema constitucional por Cánovas fueron acogidas bastante favorablemente por la Iglesia española. De hecho volvieron a restablecerse en aquel momento muchas prerrogativas de la Iglesia: devolución de los bienes, anuncio de la protección del Estado al clero, restauración de la completa autoridad del Concordato (Jutglar, 1971, p. 51). Desde el principio, el régimen canovista se esforzó por integrar la Iglesia a las fuerzas que lo sostenían (Cuenca Toribio, 1985, p. 12).

Uno de los elementos claves del sistema canovista era la Constitución de 1876. Dicha Constitución, cuya finalidad era llevar a la mayoría de los católicos por la vía del compromiso político, excluía a los extremos: el carlismo y la Iª Internacional. Pese al artículo 11 sobre libertad de cultos, esta Constitución no representó un verdadero obstáculo para la Iglesia que aprovechó las nuevas libertades constitucionales. Son significativas a este respecto la extensión de la enseñanza religiosa y el fuerte desarrollo del asociacionismo católico laico (Jutglar, 1971, p. 52). En cuanto a la libertad de expresión y sus repercusiones en la prensa católica, cabe notar la explosión periodística católica de 1875 a 1893, muestra patente de que la Iglesia no vaciló en utilizar para la defensa de sus intereses una libertad que siempre había condenado. En este contexto, se produjo una progresiva incorporación de la Iglesia en el juego político. Dicha incorporación que había sido posible mediante la reconstitución de los cuadros eclesiásticos más comprometidos con la nueva situación y el juego polí-

tico de parte del episcopado español, alcanzó un momento decisivo en 1881 con la constitución de la Unión Católica (Cuenca Toribio, 1985, p. 13).

La misma voluntad de establecer un equilibrio entre el catolicismo y las instituciones liberales aparecía en el programa-manifiesto de 1874 de Alfonso XII. En dicho manifiesto, el monarca afirma su voluntad de conciliar las tradiciones y las exigencias de tiempos nuevos[10]. También subraya en este documento la necesidad de incorporar la mayoría de los españoles al nuevo sistema político.

Cabe analizar en este contexto la ambigüedad del artículo 11 de la Constitución de 1876. Este artículo, aunque establecía la tolerancia de cultos, prohibía cualquier otro culto público que no fuera el de la religión católica[11]. El texto adoptado en 1876, reflejaba la voluntad de transacción del régimen canovista: transacción entre los partidarios de la unidad católica garantizada por el Concordato de 1851 y los que habían aceptado la libertad de cultos proclamada por la Constitución del 69 (Cacho Viu, 1962, p. 397). Esta transacción era tanto más necesaria cuanto que, durante los primeros meses de la Restauración, Cánovas se había visto sometido a fuertes presiones de la Nunciatura, del sector católico más intransigente y del partido moderado (Varela Ortega, 1977, p. 97). En el mes de agosto de 1875, el nuncio apostólico había enviado una circular al Gobierno español protestando contra el artículo 11 considerado como una amenaza para el Concordato de 1851. Este documento hacía referencia a la eventualidad de un nuevo alzamiento carlista y al peligro que podía representar para el gobierno de Cánovas.

A pesar de las manifestaciones tajantes del episcopado y de las protestas de los católicos contra la libertad de cultos, se adoptó la Constitución y Roma aceptó el hecho consumado.

La Iglesia española había acabado por aceptar las posibilidades de transacción que le ofrecía el Estado de la monarquía alfonsina aunque sus relaciones con él fueron difíciles y contradictorias. En este aspecto es significativa la recuperación espectacular de la Iglesia en materia de educación y enseñanza en la segunda mitad del siglo XIX. Pese a sus recelos ante las libertades de expresión y de cátedra, supo utilizarlas para emprender la reconquista católica de la sociedad española (Yetano, 1988, p. 33).

De hecho la Constitución agravó aún más las divisiones entre los católicos partidarios de la *tesis* y de la *hipótesis*. Desde el principio, la Restauración y el gobierno canovista tuvieron que enfrentarse con el sector carlista y los integristas, que se negaron en absoluto al diálogo e intentaron por todos los medios impedir cualquier tipo de alianza con el liberalismo (Campomar Fornieles, 1984, pp. 43-46). Las virulentas campañas de la prensa integrista denunciaban una Constitución herética y an-

tiespañola que sacrificaba la pureza de la fe a las concesiones al liberalismo. Publicaciones católicas íntegras como la *Revista Popular*, en Barcelona, y *El Siglo Futuro*, en Madrid, estigmatizaban la política canovista en una serie de artículos cuyo violento contenido anunciaba las manifestaciones inquisitoriales posteriores[12].

En 1884, con motivo de la incorporación de Pidal en el gobierno canovista, *El Siglo* recordaba a sus lectores que este tipo de alianzas había sido facilitada por la Constitución del 76. Esta Constitución siempre había sido considerada herética y antiespañola por los íntegros que declaraban: "el artículo 11 de la Constitución del 76 [era] una antítesis odiosa, negación de la tesis que [dominaba] en la sociedad española" (*El Siglo*, 3 de octubre de 1884, p. 1).

1. 4. Primeras manifestaciones del integrismo español

En una carta dirigida al Cardenal Jacobini, Secretario de Estado de León XIII, el 26 de marzo de 1882, Cándido Nocedal declaraba que, con la romería de 1876, organizada por iniciativa del sector católico intransigente y con el apoyo de Pío IX, "tuvo origen el nuevo movimiento católico de España que organizó las limosnas del Dinero de San Pedro" (Burch y Ventós, 1909, p. 157).

Estas palabras del director de *El Siglo* revelan las tendencias ultramontanas de un gran sector del carlismo las cuales se habían extremado desde 1872. También desvelan las intenciones claramente políticas de las manifestaciones promovidas por los integristas para deslindar los campos entre católicos liberales y puros.

El radicalismo religioso proclamado por Nocedal en 1875, correspondía a una nueva etapa en la historia del carlismo y neo-catolicismo. Para comprender mejor esta evolución hacia un partido "herméticamente cerrado" que se negaba a todo diálogo con los sectores más conservadores del alfonsismo, cabe tener en cuenta los primeros signos de disensión, que aparecieron desde 1871, entre nocedalistas y carlistas (Urigüen, 1986, p. 525).

En diciembre de 1871, el nombramiento de Cándido Nocedal como director de la prensa carlista y presidente de la junta de elecciones, había sido muy mal acogido por los carlistas a quienes molestaban su autoritarismo y su rigidez de conceptos. Algunos periodistas y hombres más influyentes como Navarro Villoslada, Canga Argüelles, Aparisi y Guijarro elevaron una "Exposición" a Don Carlos en febrero de 1872 en la que protestaban contra la nueva orientación del partido. Este documento revelaba la oposición de algunos carlistas contra la tendencia nocedalista, tildada de "cesarista":

> Está apuntando una doctrina funesta con la cual nosostros no podemos transigir, porque el cesarismo está condenado como el liberalismo. (Burch y Ventós, 1909, p. 130)

Frente al rigorismo y a la pureza política nocedalistas, los firmantes mencionaban el peligro de una excesiva personalización e instrumentalización de la Comunión tradicionalista. La referencia al oportunismo político de Nocedal era evidente: los neo-católicos que ingresaron en el partido carlista porque era el único partido verdaderamente antirrevolucionario y antiliberal habían olvidado su dimensión moral y católica[13].

La respuesta de Don Carlos del 7 de marzo fue categórica: desestimó la Exposición y confirmó a Cándido Nocedal en sus funciones. Canga Argüelles y Navarro Villoslada abandonaron la dirección de *La Regeneración* y de *El Pensamiento*.

Estas disensiones personales y de principios que desgarraban el partido iban a agravarse durante la Restauración.

Después de 1876, vencido en el plan militar, el partido se encontró en la necesidad de definir una nueva línea de acción. En aquel momento iban a enfrentarse los partidarios de una incorporación al sistema político de la Restauración y los defensores del retraimiento electoral como medio para conservar la pureza de la causa. Estos últimos abrigaban la esperanza de que podrían producirse circunstancias favorables al restablecimiento de Don Carlos (Artola, 1974, pp. 536-537).

Don Carlos, que había reunido, sin éxito, dos juntas para determinar la conducta de los carlistas, convocó una tercera reunión en 1879, en previsión de próximas elecciones. En aquella ocasión, confió a los directores de *El Siglo*, *La Fe* (1876-1891) y *El Fénix* (1879-1881) la tarea de proponer un plan de acción determinado. Fracasó una vez más la reunión debido a la conducta intransigente de Nocedal, que se negaba a prestar juramento a una Constitución que no reconocía la unidad católica de la nación[14].

Después de las elecciones, en abril de 1879, los carlistas Vildósola, La Hoz, el Conde de Orgaz y Canga Argüelles prepararon un documento con propuestas para sacar al partido tradicionalista de su aislamiento. El mensaje enviado ulteriormente a Don Carlos era significativo de la voluntad de un grupo de carlistas de incorporar el partido a la vida política nacional y de "acudir a todos los terrenos donde desgraciadamente se ventilan hoy los intereses de la Religión" (Burch y Ventós, 1909, p. 145). Contiene este mensaje una advertencia a Don Carlos contra los peligros de una excesiva radicalización del partido que lo aislaría, no sólo de las masas católicas sino también de una parte del episcopado que había aceptado los poderes constituidos[15]. Ya no era posible solucionar el problema religioso por la vía de las armas. El cambio de situación acarreado por la Restauración debía permitir a los católicos, que lo deseaban, participar en la defensa de los intereses religiosos en todos los ámbitos de la vida pública.

Estas palabras, que recuerdan que Pío IX ha reconocido la monarquía alfonsina y que la mayoría del clero y del episcopado colabora con el nuevo sistema político, revelan la ambigüa aceptación del gobierno canovista y de la Constitución por parte de muchos católicos. A pesar de las airadas manifestaciones contra los principios de un proceso de secularización del Estado contenidos en los artículos 11, 12 y 13 de la Constitución, la Iglesia española había acabado por aceptar la "plataforma de recuperación que le brindaba la fórmula canovista" (Yetano, 1988, p. 28).

También conviene notar que el lenguaje realista y moderado de este mensaje no es muy distinto de las propuestas de Pidal y los partidarios de la Unión Católica en 1881. No fue una casualidad si algunas de las personalidades católicas firmantes del texto de 1879 se integrasen en la Unión pidalina y permaneciesen fieles a los esfuerzos de conciliación preconizados en anteriores ocasiones por Aparisi y Guijarro.

La reacción de Cándido Nocedal consistió en denunciar este mensaje en el que se notaba "cierta tendencia a ser expansivo con los afines, o con algunos de ellos". Don Carlos, que había permanecido imperturbable ante estas repetidas "rebeliones", nombró a Cándido Nocedal representante político del partido en Madrid[16].

La resistencia del partido carlista a entrar en el juego político legal y su progresiva marginalización le abocaron a practicar una ortodoxia integral que se confundió, hasta 1888, con el integrismo. Un hecho revelador de la radicalización del partido tradicionalista bajo la jefatura de Cándido Nocedal era la asimilación, en la prensa y la apologética católicas anteriores a 1888, de los términos carlismo e integrismo[17].

Este radicalismo religioso, que iba a provocar una exacerbación de los conflictos entre católicos durante la Restauración, venía impulsado por la corriente más ultramontana de la Comunión tradicionalista y por otros sectores del catolicismo intransigente cuya trayectoria no se confundía forzosamente con la del partido carlista. Estas primeras disidencias también revelan hasta qué punto los principios antiliberales contaban más para el integrismo que la fidelidad dinástica. Dichos principios religiosos acabarían teniendo bastante peso político como para oponerse al régimen canovista y a las alianzas de los católicos pidalinos con el liberalismo.

La peregrinación de 1876: primera manifestación de fuerza del integrismo

La primera manifestación de fuerza del integrismo, organizada desde la prensa integrista, tuvo lugar en 1876 con motivo de una peregrinación organizada a Roma en el mes de octubre. 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, reconoci-

do por el gobierno liberal de Cánovas. La misma finalidad ofensiva volvería a aparecer en la organización de posteriores manifestaciones como la peregrinación a Roma de 1882, de la que fue promotor Cándido Nocedal. La manifestación de 1876 fue presentada por la *Revista Popular* como una ofensiva de los católicos "puros" contra el gobierno canovista y como una advertencia a los "transaccionistas":

> Ya no consistirá el ser católico solamente en profesar el símbolo y practicar los mandamientos, sino además en salir a la defensa de ellos por cuanto medios declare lícitos la ley de Dios y consienta la ley humana; del mismo modo que en caso de guerra exterior y de invasión del territorio nacional por numerosa huesta enemiga, no basta ya para ser buen patricio atenerse a la observancia de la ley común y al pago de los acostumbrados tributos. (*Revista Popular*, 3 de junio de 1986, p. 352)

Con pretexto del artículo 11, Cándido Nocedal había propuesto la organización de esta manifestación que, a simple vista, sólo aparecía como una peregrinación de los católicos españoles a Roma.

Es de notar que en esta ocasión era un laico quien tomaba la iniciativa, y que sólo fue respaldado por la jerarquía católica posteriormente. Este procedimiento se repetiría a lo largo de la Restauración con actos de fe publicos y celebraciones religiosas protagonizados al margen de los prelados.

En el momento de la Restauración alfonsina, los integristas se identificaban plenamente con el ultramontanismo de Pío IX. Al recibir los peregrinos en Roma y felicitarles por haber organizado una romería que reflejaba la adhesión de los católicos "a las enseñanzas infalibles del Vicario de Jesucristo", el Papa reforzó a los católicos intransigentes en su postura de oposición radical con respecto a los poderes constituidos.

Con su intento de movilizar a los católicos contra la monarquía liberal y en sus numerosas incitaciones para que participasen a la romería, la *Revista Popular* recordaba a sus lectores que se trataba también de una manifestación de adhesión al Papa del *Non Possumus*:

> Nunca, en efecto, anduvo tan en los labios de todos el nombre de Roma y del Papa, [...] nunca con ellos estuvo tan íntimamente relacionado el universo, nunca fue la vida católica tan romana como hoy... (*Revista Popular*, 9 de septiembre de 1876, p. 162))

En otro artículo dedicado a la romería, Sardá y Salvany desarrolla un tema frecuente en la prensa carlista e integrista de aquel período: los católicos "puros" deben ser los únicos promotores de las grandes manifestaciones religiosas. No deben participar en ellas, ni organizarlas "los católicos liberales a quienes traen ciegos sus malhadades aficiones equilibristas y el deseo de vivir con un pie en el Quirinal y otro en el Vaticano" (*Revista Popular*, 26 de agosto de 1876, p. 129).

La peregrinación de 1876 refleja hasta que punto, para los integristas, manifestaciones religiosas y movilización política eran indisociables. Del carácter exclusi-

vamente católico de la romería, los integristas sacaron una manifestación de fuerza contra el régimen tanto más contundente cuanto que impidieron al embajador de Cánovas asistir al homenaje de San Pedro con los romeros (Campomar Fornieles, 1984, p. 58).

Los incidentes provocados por esta manifestación reactivaron la polémica sobre la *tesis* y la *hipótesis*, polémica que desembocaría en el cisma católico de la Restauración.

1. 5. La tesis y la hipótesis

El problema de la *tesis* y la *hipótesis* que se debatía en el seno de la Iglesia desde las Cortes de Cádiz y que había dividido a los católicos de la España de Isabel II en el momento de la cuestión romana, volvió a plantearse con renovada virulencia durante la Restauración alfonsina.

En 1875, la aplicación de la *tesis*, considerada como la interpretación intransigente y absoluta del *Syllabus*, condujo el sector integrista a adoptar una actitud cuyas implicaciones fueron esencialmente políticas.

La publicación de un opúsculo del eclesiástico Sardá y Salvany, *Cosas del día, o sea respuestas católico-católicas a algunos escrúpulos católico-liberales*, planteaba el problema del reconocimiento por parte de Pío IX de la monarquía alfonsina. Para los católicos moderados como Mañé y Flaquer, este reconocimiento ponía de relieve la necesidad para la Iglesia de transigir hasta cierto punto con la sociedad liberal y suponía una política más oportunista de adaptación a los hechos consumados. En este escrito, Sardá y Salvany, que representaba en aquel momento la postura del sector integrista, intentaba justificar este reconocimiento por parte de Pío IX con el argumento del *mal menor*. Pío IX seguía siendo el Papa del *Syllabus* y aunque había aceptado la nueva situación política, de ninguna manera daba su aval a las instituciones y a los gobiernos liberales. Al desarrollar la teoría del *mal menor*, Sardá explicaba que había que disociar el comportamiento político y diplomático del Pontífice de su postura religiosa. El comportamiento del Papa, víctima de la revolución, no justificaba la transacción de los católicos con la Restauración.

Con una argumentación habilidosa, Sardá demostraba que las imposiciones revolucionarias y liberales que pretendían despojar al Santo Padre de su poder temporal justificaba la oposición al gobierno canovista y a cualquier otro gobierno que no respetara los principios puros del ultramontanismo. La intransigencia era por lo tanto imprescindible para contrarrestar los intentos conciliadores, los compromisos heréticos:

> Intolerantes como la verdad, que es la misma intolerancia. Y quien estos principios no profese, podrá llamarse lo que quiera pero no católico. (Sardá y Salvany, 1875, p. 38)

En 1875, los partidarios de la *tesis*, tal como venía expuesta por el eclesiástico integrista, consideraban que había que aplicar "íntegramente" la doctrina antiliberal del *Syllabus*. Se negaron por lo tanto a aceptar los poderes constituidos ya que la monarquía alfonsina constituía una situación política inconciliable con el catolicismo defensivo e intransigente del Concilio Vaticano I. Este radicalismo religioso justificado por el integrista Sardá y Salvany en su folleto *Cosas del día...*, constituía para los intransigentes una respuesta a los intentos conciliadores del sector católico moderado.

Conviene mencionar también, aunque brevemente, la enconada polémica fomentada por la publicación de varias obras que trataban de los vínculos entre la Iglesia y la sociedad civil y que tuvieron repercusiones en la prensa católica. Una de estas obras era la traducción y adaptación en España por el eclesiástico catalán Morgades de una obra del jesuita francés, el Padre Ramière.

Esta obra, escrita por Ramière en 1870, tenía por finalidad luchar contra la secularización de la sociedad y la penetración de los principios revolucionarios de 1789. En el prólogo de su traducción, Morgades indicaba que había adaptado esta obra a las circunstancias político-religiosas españolas de 1875:

> Sin alterar el fondo de las ideas que encierra este título, le hemos dado otra forma a instancia del autor de la obra, y por exigirlo así, a nuestro parecer, el estado actual de la cuestión en España. (Morgades, 1875, p. 10)

Después de hacer un balance del Concilio Vaticano I y de sus repercusiones en torno a la *tesis* y la *hipótesis*, afirmaba que "el problema capital del presente siglo [era] el de las relaciones de la Iglesia con las sociedades modernas" (Morgades, 1875, p. 23). En su análisis, el eclesiástico recalcaba el punto neurálgico de las divergencias entre católicos y proponía una interpretación moderada del *Syllabus*. Para él, como para otros católicos moderados de 1875, el *Syllabus* sólo constituía un conjunto de orientaciones que los fieles debían acatar porque representaban la doctrina católica. Pero en ningún momento implicaba que la Iglesia no pudiese negociar y adoptar posiciones tolerantes con respecto a los poderes constituidos y a los gobiernos no católicos:

> He aquí la hipótesis cuya verdad depende de la aplicación de los principios absolutos a las circunstancias variables y a propósito de la cual la Iglesia ha adoptado en distintas ocasiones las soluciones más conciliadoras. (*Ibid.*, p. 30)

Consciente de todas las dudas y temores que asaltaban a los católicos en 1875, Morgades, que rechazaba cualquier tipo de extremismo religioso o político, insistía sobre la necesidad de dejar cierta libertad de reflexión a los fieles. Había que superar un celo doctrinal excesivo en la interpretación de algunos dogmas como el de la

infalibilidad, celo que los católicos intransigentes esgrimían para no analizar el problema de las relaciones de la Iglesia con las instituciones y la sociedad de su tiempo.

La visión tolerante del papel que debía desempeñar la Iglesia en la sociedad moderna y la misión exclusivamente apostólica que Morgades le atribuía, provocaron una violenta reacción por parte del sector integrista, que interpretó el prólogo del eclesiástico como una incitación para colaborar con el liberalismo. Esta condena se manifestó con la publicación de dos opúsculos de escritores integristas. El primero, en enero de 1876, por un eclesiástico catalán Ignasi Puig, pretendía ser una refutación de los principios defendidos por el canónigo penitenciario de Barcelona, Morgades.

Este opúsculo era una requisitoria en contra de la adaptación de la obra del Padre Ramière por parte de Morgades:

> El autor y el traductor se han hecho sospechosos de ser cómplices de la perfidia y sagacidad del liberalismo católico, afiliado a su bandera e instrumentos de sus inicuos planes. (Pascual, 1876, p. 16)

La larga lista de acusaciones que enumeraba este eclesiástico contra el "funesto espíritu de transacción de ciertos católicos de todas clases" era un compendio de las tesis integristas que se difundían entonces en Cataluña mediante publicaciones fulminantemente intransigentes como *La Vespa* o *Lo Crit de la Patria*.

La publicación del opúsculo integrista de Puig ostentaba un radicalismo religioso que provocó el rechazo inmediato de algunos miembros del clero y del episcopado catalán. En 1877, bajo la iniciativa del obispo de Barcelona Joaquín Lluch Garriga, se entabló un juicio canónico en contra de Ignasi Puig cuya obra, publicada sin censura eclesiástica previa, fue condenada[18].

Sin embargo otro opúsculo que se refería a la *tesis* y a la *hipótesis*, publicado en 1874 por el ultramontano francés Mgr. de Ségur, fue utilizado por la prensa integrista y carlista española para justificar sus campañas de oposición al gobierno de Cánovas. El opúsculo de Ségur contenía una advertencia a los jóvenes católicos franceses contra los peligros del liberalismo[19]. Para este prelado, el *Syllabus* tenía fuerza de dogma y debía aplicarse al pie de la letra. Para los integristas españoles, la difusión de la *tesis* ultramontana les brindaba otra oportunidad para condenar los partidarios de la *hipótesis*.

En la prensa católica se entabló entonces una de las primeras polémicas violentas que iban a desgarrar a los católicos. El *Diario de Barcelona* publicó un comentario del opúsculo del prelado francés. En un artículo titulado "Los católicos liberales" se advertía a los lectores católicos cual era la finalidad del opúsculo de Mgr. de Ségur. El autor del artículo ponía de relieve que era imposible establecer una asi-

milación entre la situación de los católicos franceses y españoles y que era legítimo que algunos católicos, de acuerdo con las exigencias de su época, considerasen "oportunas y necesarias en España la aplicación de ciertas libertades en atención a las corrientes que dominan" (*Diario de Barcelona*, 6 de febrero de 1875, p. 1313).

Juan Mañé y Flaquer, al proponer una interpretación cautelosa de la obra del prelado francés y al referirse a la *hipótesis*, definía la postura del sector católico moderado en los siguientes términos:

> Los que teniendo a la vista la verdad absoluta y aceptándola como tal, creen ser conveniente la concesión o sostenimiento de alguna de esas libertades a determinados pueblos con el fin de evitar un daño mayor [...] los que tal creen, repetimos, no se separan un ápice de las enseñanzas emanadas de la Iglesia católica. (*Ibídem*)

La reacción del sector integrista se hizo patente mediante la publicación de otro escrito publicado bajo la firma de P. G. Abogado que pretendía condenar "el pestífero escrito del *Diario de Barcelona*". Ya estaba abierta la brecha, que no dejaría de crecer, entre intransigentes y "mestizos". La violencia verbal, la crítica destructiva de las personas e instituciones sospechadas de transigir con el liberalismo fueron las notas más características de la prensa integrista y carlistas de aquel período.

1. 6. El Pontificado de León XIII

Una actitud más conciliadora con respecto a la sociedad de su tiempo

Con el pontificado de León XIII, en 1878, se produce una inflexión de la Iglesia con respecto a las directrices políticas de Pío IX. Más conciliante que su predecesor, León XIII preconiza una mayor flexibilidad con los regímenes liberales vigentes. Reconoce la IIª República francesa y la Alemania de Bismarck. Estas orientaciones más abiertas a las exigencias de su tiempo fueron apoyadas por el Cardenal Rampolla, nuncio apostólico en España hasta 1887. El nuncio Rampolla desempeñó un papel importante a la hora de moderar los conflictos que dividían a los católicos españoles.

Desde su primera encíclica, en abril de 1878, el Pontífice había desarrollado puntos importantes de su futura política de entendimiento con los gobiernos liberales. Pero las enseñanzas doctrinales de León XIII en materia de política religiosa, que más peso y difusión tuvieron, se encuentran en las encíclicas *Cum Multa* (1882), *Inmortale Dei* (1885) y *Libertas* (1888).

La *Cum Multa* es el primer documento oficial en el que el Papa expone su conducta con respecto al catolicismo liberal y las relaciones entre religión y política. En él condena con la misma severidad a los que separan lo político de la religión y los

que "mezclan y como identifican la Religión con algún partido político" (*Revista Popular*, 28 de diciembre de 1882, p. 430). Enterado de la situación conflictiva de los católicos, en Francia pero especialmente en España, donde la Restauración no había hecho más que agravar las disensiones entre los católicos, el Papa recomendaba que la Iglesia y el Estado se considerasen como dos potestades aparte, cada una con su misión propia.

Con la *Inmortale Dei*, León XIII se sitúa claramente en el terreno de la *hipótesis*. El Papa incita a los católicos a estar presentes en la vida política y a participar en las cosas públicas. Tolera la libertad "buena y legítima" que no afecta la ortodoxia católica. Al afirmar que la Iglesia "no mira con malos ojos el régimen moderno de los Estados" y que los fieles "han de aprovecharse, en cuanto pueda hacerse honestamente, de las instituciones de los pueblos para la defensa de la verdad y de la justicia", León XIII insiste sobre la necesidad para los católicos de no marginalizarse de la sociedad contemporánea (*Revista Popular*, diciembre de 1885, Suplemento, pp. 12-13). Con su presencia en las instituciones y la administración podrán "infundir en todas las venas del Estado, a manera de jugo y sangre vigorosísima, la sabiduría y eficacia de la religión católica". Esta "recristianización" de la sociedad entera debe hacerse independientemente de toda opción política y favorecer la emergencia de una nueva cristiandad.

Por otra parte, las directrices contenidas en estas encíclicas desarrollan puntos importantes de la política de "ralliement" practicada por León XIII a partir de 1890[20]. Ya está expuesta, en la *Inmortale Dei*, la tesis del *mal menor* en virtud de la cual es lícito cierto "acomodamiento" de la Iglesia cuando, por necesidad de los tiempos, el Pontífice Romano y los gobiernos tengan que "convenir otro género de concordia" que asegure la paz y la libertad respectivas. Al recomendar a los católicos estrategias más acordes con las exigencias políticas y sociales de su tiempo, León XIII tomaba sus distancias con respecto al integrismo europeo cuyos excesos habían desvirtuado al contenido de las enseñanzas de los anteriores pontífices[21].

Pero aunque León XIII adopta una actitud diferente de la de Pío IX con respecto a la acción organizadora de los católicos, su condena del liberalismo es la misma. Las enseñanzas de las que se inspira la *Inmortale Dei* son la encíclica *Mirari Vos* (1832) de Gregorio XVI y el *Syllabus* que deben constituir, según las propias palabras del Pontífice, un freno contra "aquellos modernos principios de libertad desenfrenada".

Sin embargo, para los integristas españoles, que consideraban que el *Syllabus* había fijado con fuerza de dogma el carácter herético del liberalismo, León XIII aparecía como el Papa de la *hipótesis*. Las directrices moderadas propuestas en las dis-

tintas encíclicas no apaciguaron las divisiones que desgarraban a los católicos. Al contrario se llegó al extremo de que, desde la prensa, los integristas y carlistas preferían ostentar su lealtad a las encíclicas y breves de Pío IX que su sumisión a las repetidas incitaciones conciliadoras del nuevo Papa[22].

Esta constante identificación de los integristas con Pío IX tuvo consecuencias político-religiosas graves[23]. En 1885, un prelado holandés, el Cardenal Pitra, protestó en una carta contra la política católica liberal de León XIII y preconizó la adhesión de los fieles a las orientaciones intransigentes de Pío IX. Publicaciones como la *Revista Popular* y *El Siglo Futuro* aprovecharon este incidente para reproducir las pastorales de los obispos más íntegros, como los de Daulia y de Osma, y recrudecieron sus ataques contra los católicos "transaccionistas".

En 1884, la publicación de lo que se convirtiría en la biblia del integrismo, *El liberalismo es pecado*, de Sardá y Salvany, había enardecido los ánimos y preparado el ambiente de escándalo y contienda que iba a predominar hasta 1888.

NOTAS

[1] Eduardo Llanas reconoció en varias ocasiones que, incluso una revista como *El Criterio Católico* cuyo cometido esencial era difundir las directrices de León XIII y promover la defensa de la Iglesia en todos los ámbitos donde resultase posible, dedicaba gran parte de sus energías a "combatir" las tesis integristas: "Nosotros, en cumplimiento de nuestro deber de escritores católicos, los hemos combatido un día u otro día, sin tregua ni descanso, no porque los viéramos entre las huestes del campo tradicionalista, que en este concepto los respetamos y los respetaremos, sino porque observábamos [...] que turbaban, como ha dicho León XIII, entre los católicos el espíritu de concordia" (*El Criterio Católico*, 29 de agosto de 1885, pp. 481-482).

[2] A raíz de su enfrentamiento con los periodistas de *El Pensamiento Español* y con Villoslada, Cándido Nocedal, que quería tener un periódico en el que pudiese defender abiertamente su postura política como dirigente del grupo neo-católico, fundó el diario *La Constancia* que se publicó de 1867 a 1868 (Urigüen, 1986, pp. 273-276). En este diario, explicita lo que debe ser un periódico neo-católico: "*La Constancia*, sábelo Dios, no es una especulación; es un arma de combate necesario [...]. Ni renunciamos, ni podemos renunciar a esgrimir este arma en tanto que dure la desastrosa lucha del error contra la verdad, del mal contra el bien" (*La Constancia*, 30 de junio de 1868, p. 3).

[3] Es de notar la prudencia de los términos del "Proyecto" que recalcan en el primer número del 19 de marzo de 1875 la "sumisión absoluta" del periódico a las enseñanzas de la Iglesia y su voluntad de permanecer "ajeno a todos los intereses de partido, extraño a toda lucha de esta especie". Esta declaración de neutralidad política refleja, como había sido el caso con la *Revista Popular*, uno de las normas de conducta del neo-catolicismo e integrismo de sumisión a los principios católicos antes que a las personas y de indiferencia ante las formas políticas con tal que respeten la tesis, es decir la absoluta supremacía de la Iglesia en la sociedad civil. En el caso del periódico de Cándido Nocedal, también puede achacarse esta prudencia a las medidas tomadas en contra de la prensa carlista, en 1874, por el gobierno canovista.

[4] La influencia y el protagonismo de *El Siglo Futuro* en las polémicas de la Restauración y la valoración de la obra de Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, por parte de la prensa integrista han sido estudiados por Marta Campomar Fornieles, 1984, pp. 55-62 y 132-138.

[5] En 1899, *El Siglo* tenía una tirada de 4.500 ejemplares diarios (Polo, 1901, p. 24). La jefatura de Cándido Nocedal como director de la prensa carlista provocaba recelos por parte de algunos periodistas del partido que no deseaban que *El Siglo* llegase a constituir el órgano central de la causa tradicionalista. En diciembre de 1876, apareció el diario carlista *La Fe* que se opuso, en 1881, a la política intransigente y autoritaria de Nocedal (Gómez Aparicio, 1971, p. 308).

[6] *El Correo Catalán* contaba con un taller tipográfico propio que también publicaba *La Hormiga de Oro* (1884). En el año 1880, pagaba 1.534,49 pesetas de derechos de timbre y ocupa-

ba el quinto puesto en la lista de los 28 periódicos y revistas más importantes publicados entonces en Barcelona (Voltes i Bou, 1977, p. 31).

En uno de sus informes, sobre la prensa católica de la Restauración, el arzobispo de Tarragona, Benito Vilamitjana, destacaba que los dos diarios más leídos por el clero y el episcopado eran *El Siglo Futuro* y *El Correo Catalán* (Bonet, Martí, 1990, p. 19).

A la muerte de Llauder, la sociedad anónima, Fomento de la Prensa Tradicionalista, compuesta de sacerdotes, grandes de España, ricos propietarios, comerciantes e industriales, adquirió la propiedad de *El Correo Catalán.*

En un número especial de *El Correo Catalán*, publicado en 1926, con motivo de las bodas de oro del diario, se elogia la línea de conducta intransigente seguida por Llauder con respecto al gobierno canovista. *El Correo* había sido a la vez un ejemplo de periodismo noticiero y de diario político, capaz de influir en la opinión pública católica: "Nació, ha sido y es católico, pero católico de acción, católico batallador. Y cuando digo católico, entiendo lo más fundamental, lo más esencial, el reconocimiento de la Iglesia como maestra única e infalible de la doctrina [...]. Particularmente tuvo que combatir y combatió sin tregua ni descanso la herejía social del siglo XIX, el liberalismo. Como este error estaba encarnado en las leyes fundamentales y orgánicas y en el modo general de proceder del poder ejecutivo, reflejado todo en la prensa y en casi todas las manifestaciones sociales, debió ser y fue realmente constante la labor ofensiva y defensiva de *El Correo Catalán* contra un mal que, perjudicando grandemente a la Iglesia, causaba incesantemente la ruina de España" (*El Correo Catalán*, diciembre de 1926, p. 14).

[7] Sardá y Salvany reivindica, en 1879, la apelación de ultramontano y aclara su contenido: "Para mí la cuestión es lo más sencillo del mundo: decir ultramontanismo equivale a decir catolicismo puro, sin adulteraciones, sin distingos, sin goma elástica que lo dilate o deprima [...]", (*Revista Popular*, 11 de septiembre de 1879, p. 162).

[8] El Zentrum o Centro Alemán, también llamado Partido de la Constitución, era un grupo parlamentario que agrupaba a personalidades elegidas; fue constituido en el momento de las elecciones alemanas en 1870. Dirigido por el católico Windthorst, pretendía defender los intereses de los católicos y de la Iglesia al amparo de la Constitución. Llegó a convertirse,con las elecciones del Reichstag en 1874, en un gran partido católico. Durante el período 1875-1878, este partido católico se opuso a la política anticlerical de Bismarck.

[9] En los años 40, Balmes expresó en *El Pensamiento de la Nación* su propósito de reconciliar carlistas y moderados para que juntos se opusieran a la revolución. Con la colaboración del grupo catalán integrado por Joaquín Roca y Cornet, Francisco Ferrer y Subirana y el balear José María Quadrado, Balmes pretendió impulsar una política reconciliadora y la creación de un partido católico capaz de defender los verdaderos intereses de la mayoría de los elementos sociales.

[10] "Sea la que quiera mi suerte, ni dejaré de ser buen español, ni como todos mis antepasados, buen católico, ni, como hombre del siglo, verdaderamente liberal."

[11] El artículo 11 de la Constitución establecía que: "La religión católica, apostólica, romana es la del Estado. La Nación se obliga a mantener el culto y sus ministros. Nadie será molestado en el territorio español por sus opiniones ni por el ejércicio de su respectivo culto, salvo el respecto debido a la moral cristiana. No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias, ni manifestaciones públicas que las de la religión de Estado". Los artículos 12 y 13, que reconocían la libertad de cultos y el derecho "de emitir libremente sus ideas" contradecían el alcance del artículo 11 en el que se asentaba la confesionalidad católica del Estado español.

[12] La *Revista Popular* advirtió a los católicos que no había términos medios para el verdadero cristiano: tenía que escoger entre el catolicismo "de veras", o el "satánico liberalismo": "He aquí la terrible alternativa a que está sujeto el mundo, he aquí el dilema cuyos términos van estrechándose más y más cada día. ¡O catolicismo, o satanismo! ¡O Dios o el diablo! Más claro. O nos resolvemos a ser hijos dóciles, nobles ciudadanos de Jesucristo con toda su grandeza, o resignémonos a ser esclavos desdichados de Luzbel con toda su degradación y miseria [...] No se quiere catolicismo más que a medias, y no se repara en que allí donde no se deja llegar la influencia católica, allí se deja sentir en el mismo momento con toda su fuerza la influencia satánica" (*Revista Popular*, 8 de enero de 1876, pp. 17-18).

[13] "El partido carlista, Señor, no es sólo un partido político, es un partido católico, ha enlazado su causa con el catolicismo", "De la exposición que dirigieron a Don Carlos los Sres Canga Argüelles, Gabino Tejado, Navarro Villoslada y Aparisi", 23 de febrero de 1872, en Burch y Ventós, 1909, p. 130.

El oportunismo político de Cándido Nocedal fue comentado por *El Criterio Católico* en vísperas de la ruptura entre carlistas e integristas. Refiriéndose a las dos tendencias opuestas del partido, *El Criterio* analiza las motivaciones de los nocedalistas y de los carlistas, que anteponían su fidelidad dinástica al rigorismo de los principios. Estos carlistas, representados por el periódico *La Fe*: "creen defender una política, y como tal, sujeta a cambios, a modificaciones, a transacciones [...]. Los de *El Siglo Futuro* suelen prescindir de las doctrinas de derecho hereditario, aceptan a D. Carlos porque creen que personifica la restauración político-religiosa tal como ellos la entienden [...], son intransigentes antes que carlistas, dispuestos a desprenderse hasta en último resultado de la persona de D. Carlos" (*El Criterio Católico*, 9 de junio de 1888, p. 73).

[14] En una carta dirigida al Marqués de Cerralbo el 7 de mayo de 1879, Cándido Nocedal aclara las razones de su negativa a prestar juramento a la Constitución: "Que tomemos parte en toda lid que *nos lleve a cometer un perjurio*, eso no lo pido, eso no lo hago y no lo haré, aunque el Rey me lo mande, que no lo mandará" (Burch y Ventós, 1909, p. 150).

[15] Los firmantes de este mensaje enviado al Duque de Madrid, el 4 de mayo de 1879, eran: Canga Argüelles, el Marqués de Cerralbo, el Barón de Sangarren, Vicente de la Hoz, Ceferino Suárez Bravo, Valentín Gómez, Francisco de Paula Quereda, Santiago de Liniers, Manuel Carbonero y Sol. Los firmantes insistían en que el partido carlista no debía marginalizarse de la vida pública y política ya que "entrando el partido carlista en la vida legal y en el derecho común se convierte en una fuerza viva, que los Prelados, nuestros legítimos Maestros y Jefes

en el orden religioso, pueden utilizar en provecho de la Iglesia y de la Sociedad sin suscitar, como ahora sucede, el recelo y la desconfianza" (*Ibid.*, p. 146).

[16] "Decidido yo a no llevar la responsabilidad de vuestra inacción, que me habéis pintado como tan perjudicial, veré de emprender con firmeza otro camino, pues encuentro que el que seguí hasta ahora, procurando vuestra intervención, en primer término, no me conduce a ningún resultado" (*Ibid.*, p. 154).

[17] "El integrismo que hoy se ha confundido con el carlismo es el nocedalismo español", *Carta-folleto de Silverio a su amigo Fernando*, 1885, p. 43.

El mismo Alejandro Pidal, al analizar la trayectoría política e ideológica del integrismo español, señalaba la instrumentalización del carlismo por Cándido Nocedal: "Entonces se dio a conocer Nocedal que, olvidando sus errores febronianos y jansenistas, había pasado a ser progresista y miliciano nacional, uno de los campeones más decididos y valientes del partido moderado histórico, fundador de lo que se llamó neo-catolicismo después y últimamente pontífice laico del integrismo carlista" (Pidal, 1886-1887, p. 7).

[18] Morgades, que iba a ser obispo de Vich en 1881 y de Barcelona en 1899, había entrado en contacto con el Padre Ramière en 1872 durante su exilio, en Toulouse. Se familiarizó entonces con la obra del padre jesuita, el Apostolado de la Oración. Esta obra, destinada a luchar contra la difusión de los principios revolucionarios de 1789, proponía una solución apostólica y social para resolver los problemas más acuciantes de la sociedad moderna. Muy sensibilizado a las cuestiones religiosas y políticas de su tiempo y partidario de crear una agrupación de cristianos semejante a la del Apostolado de la Oración, Morgades fundó esta obra en España en 1865 y emprendió la traducción de *El Mensajero del Corazón de Jesús*, principal órgano de propagación de la obra de los jesuitas. El entonces obispo de Barcelona, Urquinaona, hombre moderado y próximo al sector conservador alfonsino, desempeñó un papel importante durante la impugnación de Ignasi Puig. Acusado de transacción con el liberalismo por este eclesiástico, Urquinaona había hecho presión para que se le retirase su licencia eclesiástica. Después de la muerte de este prelado, el nuevo obispo de Barcelona, Jaime Catalá y Albosa, mucho más reservado y cauto en su postura con respecto a las manifestaciones integristas, restableció a Ignasi Puig en sus funciones en 1883. Son datos reveladores de la frecuente implicación de eclesiásticos y de prelados en los conflictos que dividían a los católicos así como de la recuperación, por parte de los integristas, del apoyo implícito que les brindaban algunos miembros de la jerarquía católica. Las numerosas campañas de la prensa integrista en las que sólo se publicaban las pastorales de los prelados más intransigentes o en las que se organizaban suscriciones para los obispos más antiliberales fueron un elemento más de su propaganda político-religiosa.

[19] Mgr. de Ségur, conocido por sus opiniones religiosas radicales, condenaba en su opúsculo a algunos prelados franceses considerados responsables de transigir con el liberalismo. En Francia, esta obra polémica alcanzó diez ediciones y era una condena evidente del obispo de Orléans, Mgr. Dupanloup. En él se confirmaba la tesis ultramontana defendida por católicos intransigentes como Veuillot.

[20] Jean-Marie Mayeur, en su importante estudio sobre los partidos católicos y la democracia cristiana en los siglos XIX y XX, hace varias referencias a la política de "ralliement" de León XIII: "Enfin Rome, consciente du risque pris par l'Eglise à s'identifier à la cause d'un parti, mise sur une autre stratégie. Le ralliement, dont les initiatives s'affirment à partir de 1890, tend, dans la pensée pontificale, à permettre un regroupement des conservateurs, des "honnêtes gens", des républicains modérés hostiles au sectarisme, aux catholiques conservateurs, invités à accepter les institutions de la République". Se refiere Mayeur al proyecto de Albert de Mun en 1884 de formar un partido católico, que se llamaría Unión Católica, proyecto que fue deshechado por el Vaticano que temía que un partido católico no tuviese más resultado que exasperar las disidencias de los católicos franceses. Fueron razones similares las que incitaron al Papa a disuadir a Pidal, que se entrevistó con él en 1883, de transformar la Unión Católica en un partido comparable al Zentrum alemán. Partidario del mal menor, León XIII prefería una unión de los católicos y conservadores españoles a la formación de un partido confesional.

[21] En la *Inmortale Dei*, el Papa alude a los que pretenden que la Iglesia se aparte por completo de las circunstancias históricas y señala cuan errónea es la interpretación de los que piensan que la institución eclesiástica debe rechazar toda innovación. La condena de las libertades que se oponen al derecho cristiano no implica que la Iglesia debe renunciar a cristianizar la sociedad desde las instituciones de los pueblos: "Es, por consiguiente, calumnia vana y sin sentido lo que dicen algunos sobre que la Iglesia mira con malos ojos el régimen moderno de los Estados, rechazando sin discreción, todo cuanto ha producido el ingenio en estos tiempos", Suplemento a la *Revista Popular*, n° 872, 1885, p. 13.

[22] Citamos a continuación un artículo de la *Revista Popular* del año 1879, en el que la revista integrista recalca la adhesión espiritual de los intransigentes a Pío IX. Es simptomático que se haya publicado este artículo durante el pontificado de León XIII: "La más grande figura del presente siglo, el más atribulado y valiente de los Pontífices, el más bondadoso de los Reyes, Pío IX, en fin, ¡murió hace un año! [...] Pero no; Papas que, como Pío IX, proclaman los dogmas de la Concepción Inmaculada de María (1854) y de la Infalibilidad pontificia (1870); que publican documentos como la encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus* (1864) [...] que no transigen un punto con el mal, lanzando a los cuatro vientos desde su augusto trono el célebre *Non possumus* [...]. Papas, repito, que cosas tan estupendas llevan a feliz término, no mueren jamás" (*Revista Popular*, 13 febrero de 1879, pp. 104-105).

[23] Con motivo de las agrias polémicas que se sucedían en la prensa católica y que se incrementaron después de la publicación del conocido opúsculo de Sardá *El liberalismo es pecado*, y de numerosos incidentes que pusieron en entredicho la autoridad de varios prelados, Eduardo Llanas censuró muy duramente la actitud de los integristas que no respetaban las advertencias pontificias: "Por esto el partido integrista es esencialmente antipapal. Pero alardeando de católico puro e intransigente, no podía ponerse frente a frente de la Santa Sede y por esto se ha manifestado desde entonces entusiasta de Pío IX, para cohonestar su alejamiento de León XIII" (*El Criterio Católico*, 24 diciembre de 1887, p. 139).

Capítulo 2. Conflictividad de la prensa católica y fracaso de los intentos conciliadores promovidos por el Papa y el episcopado español (1881-1885)

De 1881 a 1888, las iniciativas conciliadoras para poner fin a los conflictos que dividían a los católicos españoles no lograron apaciguar el ambiente. La crisis religiosa que justifica, en 1882, la difusión de la encíclica *Cum Multa*, entra en una fase crítica con la publicación de *El liberalismo es pecado* del eclesiástico Sardá y Salvany. Durante esta crisis religiosa, la prensa católica adquiere un carácter cada vez más polémico: los íntegros y mestizos se insultan y se desautorizan desde sus respectivas publicaciones. Ni el clero ni el episcopado logran mantenerse alejados de la contienda alimentada desde la prensa. Por otra parte, durante este período, las publicaciones carlistas e integristas ejercen una especie de segundo poder político-religioso mediante la organización de contra-centenarios, romerías y manifestaciones de los que excluyen a todos los católicos sospechosos de desviaciones "mestizas". Estas disidencias que esterilizaron los esfuerzos del periodismo católico, explican la gran dispersión y el carácter efímero de muchas publicaciones cuyas preocupaciones eran exclusivamente ideológicas.

2. 1. La constitución de la Unión Católica

Desde 1874 hasta 1880, Pidal había intentado, por medio de la prensa, atraer a los católicos que seguían a Nocedal. Pensaba que, con la creación de un partido católico como el Centro Alemán, podría conseguir ventajas para la causa católica[1]. En 1880, Pidal, que se oponía a la postura de total abstención política del integrismo nocedalista, exhortó a los católicos, en una intervención en las Cortes, a que participasen en la vida política de la Restauración[2].

Varias circunstancias políticas y religiosas parecían propiciar el proyecto pidalino de unión de los católicos. En 1878, la llegada de León XIII como pontífice era un elemento favorable a una unión de los católicos y a su participación en la vida pública. Más conciliador y abierto a la sociedad de su tiempo que Pío IX, el nuevo Papa no veía con malos ojos la colaboración del catolicismo con el "mal menor" canovista. Por otra parte, la situación de los católicos franceses que se habían unido para hacer frente a la República brindó a Pidal la oportunidad para pedir a los católicos españoles que se uniesen para oponerse al nuevo gobierno de Sagasta, de rumbo francamente liberal (Campomar Fornieles, 1984, p. 63). Las primeras medidas del Ministro de Fomento, Albareda, sobre la libertad de cátedra y el reintegro de los cate-

dráticos krausistas destituidos así como la liberalización del ambiente eran motivos suficientes para que los católicos cerrasen filas para la defensa de la causa católica.

Con motivo del mensaje que Mgr. Freppel, obispo de Angers, había dirigido en marzo de 1880 a los legitimistas franceses, *El Fénix* publicó un artículo con el título "Reunir a los dispersos", en el que felicitaba al prelado francés. El autor del artículo, Ceferino Suárez Bravo, antiguo colaborador de *El Siglo Futuro*, acusaba a los intransigentes de obstruir la causa de los católicos con su abstención política[3]. La reacción de *El Siglo Futuro* y los ajustes de cuenta que se produjeron entre el tránsfugo del periódico integrista y Cándido Nocedal evidenciaron las profundas disensiones que reinaban en las filas de la Comunión tradicionalista (Gómez Aparicio, 1971, pp. 316-320)[4].

El primer paso concreto hacia la organización definitiva de la Unión Católica fue el mensaje de felicitación enviado por Pidal al obispo de Orléans con las firmas de personalidades de filiación política distinta[5]. En este mensaje se invitaba a todos los católicos, independientemente de sus compromisos políticos, a integrar la Unión Católica.

En su contestación a los representantes españoles de la Unión, Mgr. Freppel insistía sobre el hecho de que la diversidad de los intereses políticos no constituía un obstáculo para la defensa de los intereses religiosos:

> Y para impedir que el mal se extienda, ¿no es necesario que todos los católicos de un mismo país se unan estrechamente en el terreno de la Religión, cualesquiera que sean, por otra parte, sus divergencias de opinión sobre otros puntos? (*La Cruz*, 1881, t. I, p. 181)

Animados por la respuesta de Mgr. Freppel, la misma carta, acompañada de una circular firmada por los promotores de la Unión, fue enviada a todos los prelados españoles.

Sin desvelar el programa de la futura Unión, la circular enunciaba los principios fundamentales de los que se inspiraba la agrupación: se trataba ante todo de atraer al mayor número posible de católicos, cualesquiera que fuesen sus compromisos políticos. Muy hábilmente, los firmantes de la circular se anticipaban a los reparos que podía suscitar el proyecto:

> Nosotros mismos, por nuestra imperfección y flaqueza, acaso demos lugar a que no se nos entienda bien, ni se nos haga completa justicia; quizás demos o hayamos dado ocasión a que la ceguedad, la pasión o la malicia tergiversen nuestros propósitos y den torcida interpretación a nuestros actos. (*Ibid.*, p. 187)

Los iniciadores de la Unión se declaraban conscientes de las escisiones que existían dentro del catolicismo español y de la hostilidad de los nocedalistas hacia el proyecto de Pidal. En efecto, la atmósfera seriamente agriada por la polémica entre

El Fénix y *El Siglo Futuro* se deterioró aun más cuando el periódico carlista *La Fe*, que no ocultaba su simpatía por la Unión Católica, publicó el mensaje de felicitación a Mgr. Freppel sin la autorización de Nocedal. Esta primera manifestación de rebelión, que evidenciaba la falta de unión en la Comunión tradicionalista, alarmó a Cándido Nocedal que, ante lo que consideraba como un acto de insubordinación con respecto a su autoridad de director de la prensa carlista, publicó una condena fulminante contra *La Fe*[6].

Es el principio de hostilidades que acaban con la expulsión de *La Fe* de la Comunión tradicionalista. Ya está en germen, en esta crisis, la ruptura de 1888 entre carlistas e integristas. A partir de entonces, Pidal se aprovecha de las debilidades internas del partido para atraer a los carlistas descontentos con lo que llaman la "actitud cesarista" de Nocedal.

Para un lector de la época, enterado de las disensiones que existían en el catolicismo español y de la rivalidad que oponía Pidal a Cándido Nocedal, era fácil captar las segundas intenciones de los firmantes de la circular que querían, ante todo, tomar sus distancias con el radicalismo del partido carlista. Los autores de la circular afirmaban que no se trataba de dar una interpretación dogmática del Syllabus "que aceptamos universalmente como credo y norma de conducta [...] cual la entiende, la explica y aplica la Santa Sede", pero de precisar hasta qué punto era aceptable la *hipótesis*. Esta circular, en la que se declaraba que no había incompatibilidad entre las opciones políticas de los católicos y la defensa de la Iglesia, presentaba a la Unión como una amalgama muy elástica[7].

La aparente sencillez de los medios propuestos a los católicos para resolver los conflictos internos podía parecer sorprendente y abrigaba probablemente intenciones más profundas, esencialmente tácticas. Las tensiones que dividían a los carlistas, la llegada de un Papa más propenso a facilitar una conducta católica posibilista así como la voluntad del gobierno canovista de contar con el apoyo de las masas católicas eran elementos que podían favorecer el protagonismo de la Unión Católica y su posterior colaboración en la vida política nacional. Este "oportunismo" político-religioso no dejaría de preocupar a Nocedal que, desde los inicios de la Unión, había acusado a sus promotores de debilitar al partido carlista[8].

Ya desde 1874, Pidal había defendido el proyecto de unión de los católicos y tres periódicos, *La España Católica*, *La España* y *El Español* habían surgido entonces para llevarlo a cabo (Gómez Aparicio, 1971, p. 298). La idea de coordinar los esfuerzos de los católicos por medio de una asociación para influir en todos los ámbitos de la sociedad no era nueva. Los propósitos de la Unión Católica eran similares a los de la Asociación de Católicos, surgida durante el Sexenio, y no era una casua-

lidad si muchos de sus miembros más representativos apoyaban el proyecto de Pidal (Urigüen, 1986, p. 369).

Hombre político y de terreno, Pidal, que había evolucionado desde un anticanovismo virulento hacia posturas claramente posibilistas, definiría más adelante cual había sido la orientación que defendía, en el momento de vertebrar su proyecto:

> Hay que querer lo que se debe y hacer lo que se puede... para luchar contra la revolución secularizadora, no desde la ruina de fortalezas voladas, sino desde las trincheras más cercanas a la realidad. (Pidal, 1894)

Las motivaciones y principios en los que se asentaba la *Unión* fueron expuestos por uno de los principales ideólogos de la agrupación, Sánchez de Toca. Consistían en el apartamiento del sector carlista más intransigente, y la aproximación política al sistema de la Restauración mediante una agrupación para la defensa de la causa católica. En este acercamiento al liberalismo conservador, no pueden menoscabarse la influencia y el protagonismo de prelados que pertenecían al sector más abierto de la Restauración. Tanto Fray Ceferino González, que frecuentaba el círculo familiar de Pidal, como el arzobispo de Toledo, el Cardenal Moreno, que apoyó la constitución definitiva de la Unión Católica, reflejaban la línea de conducta de una mayoría del episcopado que no veía con malos ojos la participación de los católicos en las instituciones de la Restauración.

2. 2. Práctica posibilista y reivindicación de la hipótesis

En septiembre de 1883, Pidal y Joaquín Sánchez de Toca realizaron una visita al Vaticano para precisar con León XIII, poco favorable a la creación de un partido católico, el rumbo que podía tomar la Unión Católica. El Pontífice les convenció definitivamente de las posibilidades que se ofrecían a la Unión Católica si sumaba sus fuerzas al Partido Conservador. Esta evolución, que representaba un fracaso más para el asociacionismo católico apolítico, había sido presentido por Sánchez de Toca, uno de los artífices de la Unión. En 1881, en sus *Ensayos sobre Política y Religión*, había definido los principios básicos de los que debían inspirarse la *Unión Católica*. La lectura de estos ensayos es esclarecedora desde una doble perspectiva: aclara el distanciamiento doctrinal de los iniciadores de la Unión con respecto al nocedalismo y precisa cuan importante fue el impacto de las orientaciones de León XIII para la organización militante y religiosa de los católicos.

Para Sánchez de Toca, la defensa de un catolicismo puro no supone la adhesión a un partido, y mucho menos a un partido "íntegramente católico". Después de pasar revista a las "tormentas" sufridas por la Iglesia durante el periodo revolucionario, el

autor de estos ensayos se sitúa en una perspectiva moral y religiosa. Si los diferentes intentos de los católicos para reconquistar cristianamente la sociedad desde dentro han fracasado, es porque:

> No pocos católicos, pretendiendo que la política es la que ha de salvar a la religión, cuando la religión es la que ha de salvar la política, tuvieron por interés fundamental el predominio de determinadas banderías y facciones. (Sánchez de Toca, 1880, p. 307)

El catolicismo no es cuestión de "táctica política", sino de moral. Mediante su participación en la vida política y social, los católicos podían infundir savia católica a toda la sociedad. Estos propósitos recuerdan los de Balmes que, desde *El Pensamiento de la Nación*, en los años 1840-1844, había representado el sector más moderado del catolicismo militante. El espíritu conciliador de Balmes aparece, a lo largo de estos ensayos, como la fuente inspiradora de los iniciadores de la Unión Católica[9]. Para Sánchez de Toca es el prototipo del ultramontano moderado, artífice de una política de conciliación y de unidad de todos las fuerzas antirrevolucionarias dispersas en los distintos grupos políticos.

Pero Sánchez de Toca también recuerda que si la unión de los católicos ha sido tan difícil de llevar a cabo, es porque muchos han creido "que se podía vincular la religión a una causa política", o han alzado "una bandera política para buscar el triunfo de la religión en los campos de batalla o en las luchas e intrigas de los partidos" (*ibid.*, p. 309).

Este enjuiciamiento de los fracasos pasados lo lleva a evocar lo que puede convertirse en un obstáculo para el logro de la Unión de los católicos: el exclusivismo religioso del carlismo nocedalista. Sánchez de Toca, aunque presiente que la fuerza política de la Comunión tradicionalista es suficiente para obstruir los esfuerzos conciliadores de muchos católicos, que sean laicos o prelados, piensa que sus disidencias internas acabarán reduciéndola a un protagonismo de poca trascendencia:

> Por lo mismo que el partido carlista se ha formado por este procedimiento de reacción, está muy distante de constituir un todo homogéneo. Carece de unidad, entran en él elementos de todo punto encontrados, entre los cuales ha sido imposible ocultar la más profunda desunión, aún en los tiempos en que el ardor de la lucha debiera haber contenido en el seno del partido militante todo gérmen de discordia. (*Ibid.*, p. 322)

Por su negativa a aceptar algunas libertades útiles para el catolicismo, por su estancamiento injustificado en valores pasados, el carlismo es una aberración según Sánchez de Toca[10]. A pesar de haber representado una fuerza católica de combate necesaria en períodos revolucionarios, el carlismo que empezó a radicalizarse en 1875, ya no constituye una alternativa válida para el catolicismo español:

> El carlismo ha muerto, y no tiene ya en nuestra patria más vida que la que le den, como doctrina de reacción, los excesos revolucionarios. Ante ese cadáver, al católico no le co-

rresponde más que seguir su conducta de siempre dejando morir lo que muere o lo que quiere morir. (*Ibid.*, p. 332)

Esta descomposición de las fuerzas carlistas subrayada por Sánchez de Toca es uno de los elementos claves de la "táctica" pidalina. Al hacer un llamamiento en 1880 a las carlistas, Pidal espera atraer dentro de la Unión a los carlistas descontentos con la orientación del todo o nada de Nocedal y captar la clientela potencial del carlismo. Ya en 1871, católicos moderados como Juan Mañé y Flaquer habían previsto que la "adulteración" del carlismo tradicional por la corriente nocedalista provocaría un estallido en diferentes tendencias y un debilitamiento del partido. En 1880, ya suponía Sánchez de Toca que las disensiones internas llevarían a una ruptura. Los acontecimientos de 1888 no tardarían en confirmar estas predicciones.

De este análisis de la Comunión tradicionalista se desprenden, para el autor de los *Ensayos*, conclusiones evidentes. Las fidelidades dinásticas del partido carlista, por una parte, y su orientación exclusivista por otra, le impiden valorar de manera realista la situación social y política española. Además, la identificación entre religión y política sólo puede exacerbar aún más las disensiones existentes en el campo católico. Con cierta ingenuidad, Sánchez de Toca preconiza la única solución para la defensa de una causa muy quebrantada por un siglo de revoluciones y liberalismo. Con la buena voluntad de los católicos se podía favorecer una agrupación, independientemente de toda afiliación política, para restaurar el catolicismo en todos los ámbitos de la sociedad:

> Creemos por lo contrario que es más positivo y práctico atajar oportunamente el mal con eficaces remedios y aprovecharse de toda oportunidad, y de todos los medios legítimos y de todas las armas, aun cuando sean forjadas por el enemigo, para que prevalezcan los intereses de la buena causa. (*Ibid.*, p. 341)

Partidario de la *hipótesis*, Sánchez de Toca aboga por una reconquista cristiana de la sociedad, tal como lo han hecho los católicos franceses y alemanes. Sin abdicar de los principios de la *tesis*, pueden utilizarse situaciones políticas y sociales distintas para la "recatolización" de la sociedad:

> Una vez hecha católica la sociedad, vencidos el indiferentismo y la incredulidad, destruida la herejía, será católico sincero el Estado, lo serán las instituciones y lo serán también los partidos, pues dentro del catolicismo caben todas las políticas monárquicas y republicanas democráticas y conservadoras que no estén reñidas con la justicia. (*Ibid.*, p. 310)

Estos propósitos reflejan fielmente las directrices de León XIII que, desde su primera encíclica *Aeterni Patris* en 1879, había recomendado a los católicos no mezclar la religión con la política y hacer uso de las "legítimas libertades" para salvaguardar los valores e instituciones cristianos.

Sánchez de Toca insiste varias veces en los dos principios básicos en los que quiere apoyarse el proyecto de la Unión Católica: los "grandes medios morales" que suponen una implicación de los católicos "en todas partes y defendiendo sus derechos por todos los medios legítimos" con total independencia de las formas y credos políticos, y la agrupación de los católicos dentro de una asociación. Como lo hará Pidal en 1884, Sánchez de Toca subraya la impropiedad de la palabra "partido" para designar lo que debe ser sólo una asociación, una agrupación.

La prudencia en los términos escogidos para designar la Unión refleja lo que sería la táctica pidalina: atraer al mayor número posible de católicos dentro de una asociación que, en su declaración de principios, pretendía ser exclusivamente confesional pero sin descartar cierto realismo político que suponía, a más largo plazo, un acercamiento al liberalismo canovista. El mismo Sánchez de Toca no excluía que la futura Unión pudiese adaptarse a determinadas circunstancias políticas:

> Si lo exigen así los complicados intereses que en el desenvolvimiento se involucran siempre en todas las cuestiones sociales, se podrán evocar como complemento otros principios políticos y económicos apropiados a la situación de nuestra patria. (*Ibid.*, p. 341)

Pretender que se podían solucionar las divisiones internas del catolicismo mediante una asociación católica en la que coexistían filiaciones políticas distintas era desconocer las dificultades que suponían las lealtades político-religiosas. Los iniciadores de la Unión habían infravalorado el peso político del integrismo.

El integrismo español acabaría siendo una fuerza política suficiente como para obstruir la Restauración y oponerse a cualquier alianza con el liberalismo. Además, los nocedalistas sospechaban de los fines políticos de la Unión pidalina. La organización de la peregrinación de 1882 pretendía ser una manifestación de fuerza del sector íntegro, con el fin de demonstrar que su poder de convocatoria de las masas católicas era intacto.

Conscientes de todas estas dificultades, muchos prelados acogieron con cautelosa reserva el proyecto de la Unión Católica.

2. 3. Neutralización de la Unión Católica por el episcopado español

El primero en poner reparos al proyecto fue el arzobispo de Granada, Mgr. Bienvenido Monzón. Conocía las disensiones internas del catolicismo español que no se habían apaciguado ni siquiera con las directrices conciliadoras de León XIII. Testigo de la politización de la cuestión religiosa, temía que tal proyecto no hiciera más que agravar una situación ya muy dividida. Con tono profético describía las repercusiones que la Unión, proyecto demasiado vago a su juicio, podía llegar a tener:

> La verdadera Unión de todos los Católicos españoles en sí misma considerada, no hay duda que es buena. La dificultad y el peligro están en atinar con la base, pacto, fórmula y modo de ser de esta Unión, para que no degenere en confusión, o acaso llegue a ser una nueva manzana de discordia, arrojada al campo católico que lleve la perturbación y división a todas partes, y hasta logre introducirla en el clero y el Episcopado. (*La Cruz*, 1881, T. I, p. 215)

Este prelado no ocultaba sus temores en cuanto a las dificultades de llevar a cabo la Unión: le parecía utópico reunir en una misma agrupación sectores católicos de distinta obediencia política y expresaba su escepticismo en cuanto a la voluntad de separar religión y política. No se le escapaban al arzobispo de Granada los fines políticos que podría llegar a tener la Unión y su probable integración en el liberalismo canovista. Dejaba claro que el proyecto no estaba exento de cierto oportunismo político:

> ¿Es posible separar enteramente el catolicismo, ni como doctrina, ni como institución, de la alta política con que se rigen y gobiernan los Estados? [...]Y siendo esto así, ¿cómo dejará de reflejarse en la marcha y en los procedimientos de la Unión Católica la profunda división política de los miembros que la componen? (*Ibid.*, p. 218)

De hecho, Bienvenido Monzón recelaba de un proyecto que le parecía una agrupación heterogénea. A sus ojos el problema era demasiado complejo para dejarlo entre las manos de los laicos (Campomar Fornieles, 1984, p. 66). Varias veces condena el "laicismo" de Pidal que había querido organizar una asociación de católicos sin la aprobación previa del episcopado. Pero su condena del laicismo también incluye católicos como Nocedal que pretende ejercer un verdadero magisterio sobre las masas católicas con *El Siglo Futuro*:

> Ningún católico seglar, por alta que sea su representación y categoría, y aunque ciña corona imperial o real, puede [...] erigirse en jefe del gremio o partido católico [...], ningún católico seglar por más sabio y elocuente que sea, puede arrogarse el derecho de declarar autoritativamente que tal o cual política, o la política seguida por él, es la única católica y que no hay y no puede haber otra que lo sea. (*Ibid.*, p. 219)

Advertencia destinada a todos los católicos y que revela uno de los problemas más acuciantes del catolicismo finisecular: la intervención cada vez más importante de los laicos en materia de política religiosa, especialmente desde la prensa que escapa al control del episcopado.

Los mismos recelos son los que expresan otro prelado de visión moderada, y muy próximo al conservadurismo catalán, José María Urquinaona. El obispo de Barcelona, que ya había tenido ocasión de sufrir en carne propia los excesos del rigorismo doctrinal de los integristas, tampoco se muestra un entusiasta partidario de la Unión Católica. Era consciente de que la Unión no podría arraigar en su obispado

que era indudablemente uno de los más perturbados por los antagonismos entre íntegros y católicos moderados:

> El pensamiento que ustedes han concebido de que todos los católicos se unan para defender los grandes intereses de la Religión [...] no puede ser más recomendable y es preciso que todos los Prelados y hasta el Romano Pontífice lo aplaudan y bendigan. Más diré a ustedes: no es posible el verdadero catolicismo sin que entre todos los que lo profesan hay unión perfecta, porque su esencia es la unidad, la profesión de una misma fe o doctrina y la subordinación absoluta y sin reserva de ningún género a una misma autoridad. (*Ibid.*, p. 208)

Del mismo modo que lo había hecho el arzobispo de Granada, ponía los católicos en guardia contra las tentaciones del laicismo. Ningún partido puede arrogarse el monopolio de la defensa religiosa ni pueden los laicos erigir cátedra en materias doctrinales:

> Cabalmente por eso se encuentra hoy entre individuos que se llaman católicos, tan desconcertada y dividida la Religión; la causa de ello es el empeño de acomodarla los hombres a sus principios políticos, a sus opiniones, a sus empresas y a sus aspiraciones en el orden de la vida humana y social. (*Ibid.*, p. 209)

Por lo tanto había que poner la Unión bajo la supervisión de los prelados y evitar cualquier "contaminación" política. Esta neutralización de la asociación era tanto más necesaria cuanto que ya se manifestaban recelos y oposiciones:

> Llámame, por lo tanto, la atención que periódicos y personas que hacen gala de ser católicos, no corresponden al llamamiento de ustedes y se manifiestan en discordia con el pensamiento emitido; suscitando con este motivo cuestiones que pueden dar un resultado tremendamente contrario al bien que se busca. (*Ibid.*, p. 210)

Ya presentía este prelado el fracaso de la Unión en Cataluña donde predominaba el sector íntegro[11].

Fue el obispo de Daulia, Josep Serra, el que explicitó más abiertamente las reacciones que suscitaba el proyecto de Pidal en la Comunión tradicionalista. La Unión era, a sus ojos, una "unión heterogénea", contagiada por el liberalismo y que sólo buscaba disolver al partido carlista. En su condena de un proyecto "inficionado del virus del liberalismo", este prelado mencionaba la deserción de un sector del carlismo:

> ¿Quién ha podido moveros a fundar una visión heterogénea, una unión que debería ser llamada más desunión pues os obliga a separaros de un partido, del cual hasta ayer habéis sido lumbreras lucidísimas [...] para ir a estrechar la mano de personas quizás desconocidas, de personas que tal vez hasta ayer no han sido vuestros mejores amigos? (*Ibid.*, p. 317)

Josep Serra expresa su rechazo de una hipotética unión entre "católicos de pura sangre, católicos rancios y católicos liberales" y reitera cual debe ser la táctica de

los católicos íntegros: no se trata de una guerra en el campo de batalla, pero sí de una "guerra pacífica", de una "guerra de retraimiento, de una guerra de abstención".

Con estas palabras del obispo carlista, queda explícitamente afirmada la línea de conducta de la Comunión tradicionalista: la preservación de la pureza doctrinal y la aplicación de la *tesis*, tales como se fijaron en el *Syllabus*, exigen una política de obstrucción de los intentos de acomodamiento de los católicos conciliadores con respecto al gobierno de Cánovas. Esta línea de conducta, como se verá más adelante, se basa en la organización paralela y sistemática de grandes manifestaciones populares que reflejan el poder de movilización de las masas católicas por parte del sector íntegro.

La misma desconfianza con respecto a un proyecto sospechado de tener fines políticos es expresada por el obispo de Urgel, Salvador Casañas. Sus frecuentes altercaciones con el *Diario de Barcelona* y su reiterada hostilidad hacia los católicos "conciliadores y transaccionistas" eran de por sí simptomáticas de su adhesión a los principios de total intransigencia del integrismo español. Su contestación, publicada por cierto en las primeras páginas de la *Revista Popular*, no dejaba dudas en cuanto a la condena de un proyecto que "con elementos que se rechazan" no puede dar lugar a "un cuerpo sólido". La referencia doctrinal sigue siendo el *Syllabus*, y más precisamente la propuesta 80 referente a la transacción de la Iglesia y del Pontífice con la herejía liberal:

> Pero por lo mismo han de permitirme ustedes que para la realización de este laudabilísimo plan es ante todo necesario que los católicos que vayan agrupándose a su alrededor sean católicos de veras, católicos sin distingos, católicos que, como ustedes, tengan teórica y prácticamente como norma universal de conducta la doctrina del *Syllabus*, cual la entienden, explican y aplican la Santa Sede y los Obispos. (*Revista Popular*, 17 de febrero de 1881, p. 110)

Estas críticas no tardarían en alimentar las manifestaciones de la prensa integrista contra la Unión Católica. Publicaciones como la *Revista Popular, El Correo Catalán*, con el pretexto de que algunos prelados como los obispos de Daulia, Josep Serra, y de Plasencia, Pedro Casas Souto, habían condenado el proyecto, reafirmaron su intransigencia:

> Este superior testimonio nos confirma más y más en la absoluta intransigencia que ha sido siempre la de nuestra revista (*Revista Popular*, 17 de febrero de 1881, p. 104)

La postura prudente de algunos prelados, así como las primeras tensiones alimentadas por la organización de la Unión, incitaron a la jerarquía católica a intervenir para que se sentasen las bases y el fin de la asociación que debía ser exclusivamente religioso.

El Cardenal Moreno, arzobispo de Toledo, tomó la iniciativa y el 14 de febrero de 1881, durante la constitución oficial de la Unión Católica, las nuevas bases fue-

ron formuladas con el consentimiento de la jerarquía católica[12]. Al recibir la bendición de los prelados españoles, la Unión Católica se redujo a una asociación exclusivamente religiosa al servicio del episcopado (Campomar Fornieles, 1984, p. 68). Esta neutralización de la asociación permitía a los prelados canalizar las iniciativas de los laicos en materia de política religiosa y de prensa. En una situación de extrema división del campo católico, se trataba de deslindar las intervenciones políticas y religiosas y evitar que la Unión de Pidal reforzara indirectamente el protagonismo beligerante y obstruccionista del carlismo nocedalista.

Vaciada de su contenido político ya no representaba la Unión una seria competencia en materia de organización de las fuerzas católicas para los integristas. Así lo comprendió la prensa íntegra que acogió con cierta satisfacción las bases constitutivas de la Unión:

> Se han publicado por fin las Bases de la proyectada Unión Católica, que si desde el primer día se hubiesen redactado y anunciado hubieran indudablemente ahorrado a los buenos católicos muchas dudas y angustias. Tales como las presenta hoy el excelentísimo e ilustrísimo señor Cardenal Arzobispo de Toledo, no son ciertamente lo que anunciaron los firmantes de la felicitación famosa a Mons. Freppel, ni tienen el alcance que todo el mundo entrevió en aquel singularísimo Mensaje. Hoy se reduce, por lo visto, el plan de la Unión Católica a una asociación de propaganda ni mas ni menos que las que hasta aquí han funcionado entre nosotros con distintos nombres, y en este concepto no hay quien no pueda dejar de interesarse por su prosperidad. (*Revista Popular*, 17 de febrero de 1881, p. 118)

En 1881, la Unión Católica distaba de ser un partido católico comparable a los que existían en Alemania y Bélgica y no tenía porvenir como organización política. Como lo resumió el propio Sánchez de Toca, uno de los más decididos partidarios del proyecto de Pidal, al hacer el balance de la trayectoria de la Unión:

> La Unión no tiene pues ninguna condición de partido político; su propia naturaleza se lo impide. Por parte tiene a su frente la jerarquía episcopal [...] y por otra parte, a diferencia de todo partido político, carece la Unión Católica de soluciones concretas en lo referente a formas e ideales de gobierno. (Sánchez de Toca, 1885)

Más adelante, las intervenciones de la Unión en la vida pública fueron prudentemente encauzadas por los prelados. Fue el caso con la publicación de una protesta contra la circular del Ministro de Fomento Albareda y el reintegro de los catedráticos krausistas[13].

Aunque ya carecía de futuro político, la Unión siguió provocando tensiones y hostilidades. Pese a las advertencias de los prelados, la publicística católica se convirtió en el campo de batalla privilegiado de los integristas[14].

La violenta polémica en la que se habían enzarzado *El Siglo Futuro*, *La Fe* y *El Fénix* desde 1880, se agravó aún más con la aparición de *La Unión*, el nuevo periódico pidalino.

2. 4. La publicación del diario *La Unión* (1882), portavoz de los católicos pidalinos

El nuevo periódico *La Unión* venía a sustituir *El Fénix* cuya orientación predominantemente política ya no podía justificarse en el momento de la constitución definitiva de la Unión Católica.

Los iniciadores de la Unión Católica sentían la necesidad de una publicación que se caracterizara por su sumisión al episcopado y confirmara la orientación exclusivamente religiosa de la asociación pidalina:

> De guerrilleros sueltos e independientes que hemos sido hasta aquí, pasamos sin violencia y con gusto y en unión de los hermanos que han compartido nuestras tareas a prestar nuestra débil cooperación al órgano de la Unión Católica que preside el Cardenal Primado de las Españas y que cuenta con el Patronato del Papa y de los Prelados de la Iglesia. (*El Fénix*, 31 de diciembre de 1881, p. 3)

Con esta declaración, se despedía *El Fénix* de sus lectores a finales de 1881 y sus redactores y colaboradores emprendían un nuevo rumbo con *La Unión* cuyo director iba a ser el Conde Canga Argüelles.

En su prospecto, el nuevo diario daba con cuidadosos detalles todas las garantías de su neutralidad política, y reiteraba su obediencia a los prelados que intervenían en el nombramiento de un eclesiástico miembro del Consejo de redacción[15].

Evidentemente la publicación de este diario respondía a exigencias tácticas. Pidal se daba cuenta de que en un momento en que redoblaban los ataques de la prensa íntegra contra la Unión, convenía ajustar su orientación a las consignas del episcopado. Mantenerse en esta línea de neutralidad político-religiosa permitía desacreditar a la Comunión tradicionalista que sólo veía en la Unión una maniobra política. Por otra parte, con motivo del protagonismo triunfalista de los integristas que querían arrogarse la exclusiva organización de las peregrinaciones y centenarios, se habían producido enfrentamientos graves dentro del episcopado y entre algunos prelados y los directores de publicaciones íntegras como *El Siglo Futuro, El Diario de Sevilla* y *El Correo Catalán*, por sólo citar algunos. Estas tensiones favorecían a la Unión que podía aparecer como una de las únicas alternativas válidas para la movilización de los católicos contra "las tendencias esencialmente anticristianas" y "todas las fuerzas de la revolución" (*La Unión*, 7 de enero de 1882, p. 1)[16].

Recurriendo al lenguaje de la moderación, y empleando con frecuencia los términos de caridad, sumisión, tolerancia y conciliación, *La Unión* quería tranquilizar a sus lectores y aseguraba que se limitaría a informar

> Con el fuego de la caridad que calienta y que ilumina, no con el fuego que abrasa sin alumbrar, con los ardores del furor y del odio. (*Ibídem*)

También intentaba este diario captar a los intelectuales católicos que toleraban cada vez menos el exclusivismo de los integristas y la exclusión, desde las columnas de su prensa, de obras y escritores tachados de liberales. Entre ellos había intelectuales como Manuel Cañete, Marcelino Menéndez Pelayo, Laverde, De la Fuente, José María Quadrado, Pérez Villamil que colaboraron, a veces regularmente, en *La Unión* (Campomar Fornieles, 1984, p. 74)[17].

Lo cierto es que reflejaba la situación que atravesaba la Unión Católica en 1882. Pese a todos los esfuerzos de Pidal y de sus colaboradores, la Unión Católica no contaba con el apoyo de la mayoría de los católicos. Por otra parte, el nuevo periódico no pudo mantenerse mucho tiempo en la actitud de neutralidad política que había ostentado al principio. La romería a Roma de 1882 y el escándalo provocado por los enfrentamientos entre el clan Nocedal y miembros del episcopado, reactivaron pasadas hostilidades y *La Unión* no dejó de estigmatizar la conducta de *El Siglo Futuro* y de denunciar "el caciquismo" de su director. Para los integristas *La Unión*, como *El Fénix*, era un elemento más de las maniobras pidalinas para desprestigiar a los nocedalistas.

2. 5. Adhesión de la prensa católica catalana a la Unión Católica: el *Diario de Barcelona* y *La Veu de Montserrat* (1878-1891)

Desde el anuncio del proyecto de constitución de la Unión Católica, el *Diario de Barcelona* siguió muy atentamente las diferentes fases de su evolución. Para este diario, que mantenía una postura abiertamente anti-carlista y rechazaba los excesos del integrismo, la Unión de Pidal aparecía como una hábil maniobra para debilitar la Comunión tradicionalista. Juan Mañé y Flaquer aprovecha la oportunidad para recordar cual ha sido la trayectoria del partido carlista desde la Restauración y analizar los errores estratégicos de Don Carlos que no fue capaz de resistir al autoritarismo y a la intransigencia doctrinal de Cándido Nocedal:

> La defensa de la religión la unían unos a la causa del Pretendiente, mientras que los otros veían en el poder constitucional la garantía más sólida de los derechos de la Iglesia en la católica España. Desengaños antiguos y la falta de tacto al elegir el Pretendiente a su representante en Madrid para los negocios políticos venían infundiendo en el ánimo de los tradicionalistas de buena fe, cierta apatía que degeneró en tibieza primero y, últimamente, en aversión a lo que antes amaban con frenético entusiasmo. (*Diario de Barcelona*, 11 de enero de 1881, p. 443)

Sin poner en duda la sinceridad de Pidal y de los católicos conciliadores que creían llegado el momento de promover una asociación para la organización de las

fuerzas católicas, Mañé y Flaquer señalaba el "oportunismo" político de los iniciadores del proyecto y de su voluntad de atraer a los tránsfugos del carlismo:

> [...] y con una oportunidad verdaderamente hábil los Pidales y otros católicos enemigos del Sr Nocedal y de cuanto se reza con *El Siglo Futuro* sondearon el terreno, fueron minándolo poco a poco y cuando contaban con el asentimiento de casi todo el Estado Mayor de D. Carlos, han lanzado a la publicidad la carta dirigida a Monseñor Freppel que inserta anoche *El Fénix* [...]. El desquiciamiento del carlismo no puede ser mayor ni más dura la lección que dan al mal aconsejado D. Carlos los que hoy han sido el principal sostén de su causa. (*Ibídem*)

Por lo tanto lo que separaba los integristas y los demás católicos no era más que una cuestión de estrategia. Si de lo que se trataba era luchar contra los efectos de la revolución, la secularización creciente de la sociedad, y restaurar el poder social de la Iglesia, la unión de las fuerzas católicas no debía ser insuperable. Desgraciadamente, afirmaba Mañé y Flaquer, el exceso de celo doctrinal que había llevado al carlismo nocedalista a hacer religión política en vez de defender una política religiosa era el mayor obstáculo a esta unión. En el momento de la Restauración, pese a una reciente derrota militar y al restablecimiento de condiciones más favorables a la Iglesia, los carlistas desoyeron el llamamiento de las demás componentes del catolicismo español:

> Olvidemos, pues, les decíamos lo que nos separa para no acordanos sino de lo que nos une y junto trabajemos para devolver a la sociedad española su natural asiento. Los hombres de partido cerraron los oidos a nuestro aviso y rechazaron nuestro llamamiento [...]. Hoy como entonces, estamos persuadidos de que ningún partido es bastante poderoso para salvar del naufragio aquellos grandes principios y grandes intereses sociales, que necesitan ser defendidos por los hombres de buena voluntad de todos los partidos. (*Diario de Barcelona*, 22 de enero de 1881, p. 961)

Profundamente impregnado por el ejemplo del partido católico belga y del Zentrum alemán, que supieron adaptarse al entorno político-social de su época para luchar desde las instituciones vigentes, el director del *Diario de Barcelona* consideraba esperanzador el propósito de la Unión Católica:

> Hemos creido siempre que era necesario separar la religisón, no de la política, sino de los partidos [...]. Hoy vemos aprobado y bendecido nuestro pensamiento por los prelados españoles y no hemos de ocultar la gran satisfacción que nos causa este grande y trascendental acontecimiento. (*Ibid.*, p. 960)

Mañé y Flaquer, muy enterado de la situación del catolicismo en otros países como Bélgica, Alemania y Francia, sabía cuan delicado y polémico resultaba el protagonismo de un partido católico. El ejemplo del partido francés de Albert de Mun que defendía la monarquía del Conde de Chambord fue citado por Mañé y Flaquer

que conocía las reticencias de Roma con respecto a la constitución de partidos confesionales cuya filiación política podía poner en peligro la universalidad de la Iglesia[18]. Vuelve a surgir bajo la pluma del director del *Diario de Barcelona* el controvertido problema de la *tesis* y de la *hipótesis*. La defensa de la religión ha de hacerse en todos los ámbitos y para ello los católicos:

> [...] no deben renunciar a la política, es decir a los medios políticos y puesto que han de aceptar la guerra en el terreno en que se la presentan, puesto que se ha de defender con las armas que usan sus adversarios dentro del terreno de la legalidad y de la moral, sus armas no pueden ser más que políticas, y sus actos han de ser necesariamente políticos. (*Diario de Barcelona*, 30 de enero de 1881, p. 1265)

Por lo tanto se trata de separar la religión de un partido pero no de la política, entendida como la participación de los hombres en el gobierno y en la administración de una nación. Estas advertencias están en armonía con las directrices de León XIII que, desde 1878, había incitado a los católicos a estar presentes en los asuntos públicos y a utilizar ciertas libertades legítimas. Aunque León XIII no quería promover el nacimiento de partidos confesionales, urgía a los católicos a que favoreciesen la reconquista de la sociedad desde todos los ámbitos posibles.

Para Mañé y Flaquer, la organización y el éxito de una asociación como la Unión Católica, podían lograrse a base de un complejo equilibrio: la Unión Católica no debía convertirse en un partido, con aspiraciones al poder ni resignarse a ser "una de tantas cofradías dedicadas a obras piadosas". Ya sospechaba el director de *El Diario de Barcelona* que este tipo de iniciativa, que tan difícilmente había podido cuajar en el escenario político y religioso español en el pasado, tendría que enfrentarse con el radicalismo de los que querían ejercer una "dictadura religiosa". Al subrayar el peligro que representaba este "segundo poder religioso" organizado por "pontífices laicos" desde la prensa, Mañé y Flaquer se felicitaba de la constitución de la Unión de Pidal cuyo principal interés, a sus ojos, era restar fuerzas al carlismo nocedalista:

> [...] hombres legos, sin mandato ni autoridad, califican de evolución católico-liberal, es decir de herejía, a una asociación religiosa organizada, presidida por el primado de las Españas, aprobada y estimulada por el Episcopado sancionada por el Soberano Pontífice [...]. Pero todo esto no nos interesaría sino como una mera curiosidad histórica si los que ejercen la dictadura civil en el partido tradicionalista no pretendieran ejercer la dictadura religiosa en España. Y porque creemos que la Unión Católica es un medio de poner término a esta desastrosa dictadura hemos aplaudido principalmente su creación. (*Diario de Barcelona*, 17 de abril de 1881, p. 4544)

Esta "dictadura religiosa" a la que aludía el *Diario de Barcelona* y que implicaba el monopolio, por parte de la Comunión tradicionalista, del catolicismo políti-

co, no tardaría en ser reivindicada por *El Correo Catalán* en una serie de artículos fulminantes contra Mañé y Flaquer (Bonet, Martí, 1990, p. 40). Llauder confirmaba el análisis del director del *Diario* al afirmar que lo que pretendía la Unión pidalina era suplantar a los carlistas e integristas en la movilización de las masas católicas. La constitución de la Unión era, por lo tanto, un peligro para el frente ideológico único que querían representar los íntegros. No sólo se oponían dos tácticas sino también dos concepciones diferentes de lo que debían ser el protagonismo y la misión de la Iglesia dentro de la sociedad. Otro testigo de los violentos enfrentamientos que suscitaba la Unión Católica, el eclesiástico Jaume Collell, fundador de la revista semanal *La Veu de Montserrat* (1878-1890) iba a recordar a los católicos que no podían mezclarse la actividad pastoral y el compromiso político[19].

La Veu de Montserrat, Jaume Collell y Torras i Bages: reivindicación de la unión de los católicos catalanes al margen de las luchas políticas

La Veu de Montserrat salió a la luz en 1878. Se definía a sí misma como revista de carácter pastoral y con el subtítulo de "semanario popular de Cataluña"[20]. Había nacido bajo el signo de la reivindicación de un cristianismo catalán y militante que su director expresaba con la divisa salustiana "Pro aris y focis" y traducida significativamente "Por Dios y Cataluña". A lo largo de su trayectoria periodística, reflejó la influencia destacada de la llamada Escuela de Vich, integrada por eclesiásticos como Torras i Bages, Morgades, Llanas, Urquinaona, Collell, Verdaguer y otros, cuyo protagonismo en la transformación socio-política y religiosa del movimiento regionalista iba a ser fundamental (Bonet i Baltá, 1884, p. 133)[21]. Contaba esta revista con la colaboración de personalidades tan prestigiosas como el poeta Verdaguer, Milá y Fontanals, Victor Balaguer, Durán i Bas, Celestí Ribera, Masferrer. Bajo el impulso de su director, el canónigo Jaume Collell, organizó las primeras manifestaciones religiosas de carácter regionalista. Algunas de ellas se prepararon en colaboración con Sardá y Salvany y su *Revista Popular*, también muy implicada en el renacimiento de cultos y devociones específicamente catalanes.

La Veu de Montserrat se adjudicó un papel destacado en la revitalización de cultos populares como el de la Virgen de Montserrat, de San José y en manifestaciones como la restauración del monasterio de Ripoll, las romerías literarias a Montserrat, las fiestas del milenario de Montserrat. Publicó, a partir de 1886, la importante obra del eclesiástico Torras i Bages, *La tradició catalana*. Menos combativa que otra revista catalana moderada como *El Criterio Católico* cuando se trataba de intervenir en las contiendas con carlistas e integristas, *La Veu de Montserrat* anunció, desde los primeros momentos de su publicación, su intención de permanecer al margen de las

polémicas político-teológicas[22]. Esta prudencia fue la que movió Collell a consultar varios amigos y eclesiásticos conocidos suyos antes de expresar, en su revista, un juicio acerca de la Unión Católica (Bonet, Martí, 1990, pp. 42-43).

Jaume Collell que pretendía, como periodista, seguir ajeno a cualquier tipo de lucha política y que consideraba el periodismo como "un elevado ministerio más que como un oficio", tuvo que abandonar en algunas ocasiones su prudente distanciamiento. Se produjo el caso con los primeros ataques dirigidos por *El Correo Catalán* con motivo de un artículo publicado en *La Veu*, con el título significativo de "Bandera Blanca" y en el que el director de la revista se quejaba de "la lamentable pugna [...] de la tumultuosa brega que había provocado el proyecto de la Unión Católica". Collell se sentía obligado a comentar el proyecto de Pidal y sus repercusiones en Cataluña:

> Creemos del caso decir cuatro palabras; porque si antes podía ser prudente el silencio que desde el primer momento nos impusimos, de ahora en adelante podría dar lugar a recelos o sospechas temerarias. (*La Veu*, 12 de febrero de 1881, p. 41)

Los comentarios de Collell con respecto a la Unión reflejaban las orientaciones de la revista: en ningún momento debían mezclarse la actividad pastoral y el compromiso político y sólo el acatamiento de la autoridad de la Iglesia podía asegurar la unión de los católicos. Como otras personalidades católicas relevantes de su época, por ejemplo los eclesiásticos Morgades, Torras i Bages y Eduardo Llanas, Collell era el representante de un humanismo cristiano preocupado por las exigencias de una nueva época y completamente conforme con las enseñanzas religiosas y sociales de León XIII. Aunque estaba convencido de que el clero tenía que estar más abierto a la realidad histórica de su época, advertía a los católicos de que esta mayor comprensión y aceptación de la sociedad contemporánea no debían alterar la función sacerdotal. El apostolado del clero tenía que ofrecer una imagen más abierta y comprensiva de la Iglesia (Bonet, Martí, 1990, p. 46).

Como eclesiástico y como periodista, el director de *La Veu de Montserrat* expresa muchas reservas con respecto al papel que puede desempeñar el clero en una asociación como la Unión Católica y comenta su evolución con extrema prudencia:

> Amigos de la claridad y enemigos de posiciones equívocas en cualquiera de las cuestiones que entran en nuestro programa de periodistas, sí hemos creido desde un principio conveniente no entrar en la lucha [...]. Ahora que la mayoría de los Prelados españoles han hecho oir su voz autorizada, nos ponemos al lado de los Prelados que bendicen y aprueban la Unión Católica, en el sentido y en las condiciones en las que ellos la aprobaron y la bendijeron (*La Veu*, 12 de febrero de 1881, p. 1)

Collell no hacía ninguna referencia a las posibles intenciones políticas de la Unión, aunque reconocía que un proyecto de esta índole sólo podía ser legitimado

por el apoyo y el reconocimiento del episcopado. Lo que temía y denunciaba este eclesiástico, del mismo modo que lo harían más adelante otros eclesiásticos directores y colaboradores de publicaciones moderadas, era la identificación de la religión con un partido político y las prerrogativas que se otorgaban los católicos laicos en materia de interpretación de la doctrina católica:

> No se alarmen con el ruido de las desavenencias que en el campo de la prensa católica han surgido; no tengan en cuenta las disputas y polémicas de los periodistas seglares que no tienen más autoridad que la que puede darles su mérito personal; escuchen solamente la voz de los prelados. (*Ibídem*)

Aflora en esta crítica general de un comportamiento intransigente, la condena de publicaciones carlistas e integristas específicas. A lo largo de su publicación, *La Veu de Montserrat* no dejaría de recordar a los periodistas católicos las reglas de la caridad mutua y de la moderación en los juicios y en el lenguaje. Constituye esta revista un testimonio esclarecedor de los esfuerzos de algunos católicos, eclesiásticos en su mayoría, para organizar un periodismo a la vez conforme con algunas nuevas exigencias de la sociedad moderna y en consonancia con el apostolado cristiano que la Iglesia debía asumir en un contexto de constante secularización. En varios artículos, Collell recuerda la vitalidad de la prensa católica catalana que, aprovechándose de las nuevas libertades concedidas por la Restauración, se ha multiplicado hasta hacer de Barcelona "un centro de publicación importantísimo"[23]. Tampoco deja de subrayar el director de *La Veu de Montserrat* que los dos obstáculos al afianzamiento duradero de esta prensa son la falta de recursos financieros y las constantas polémicas que enfrentan a los católicos.

Estas convicciones justificaban la reserva manifestada por Collell con respecto a la Unión Católica. Como simple asociación de laicos católicos una agrupación de esta índole parecía poco credible en el contexto de aquellos años. Las exasperadas contiendas provocadas por los que identificaban religión y política, hacían ilusoria una asociación como la Unión Católica. No era necesario pertenecer a una unión de este tipo, afirmaba Collell, para defender los intereses de la religión:

> Bajo aquella bandera no decimos que hoy nos alistamos pues hace tiempo que ya lo hicimos. (*La Veu*, 12 de febrero de 1881, p. 2)

Rechazaba tanto la actitud de inhibición en que se encerraba el carlismo como las asociaciones laicas que, tanto por motivos políticos como por razones de moral religiosa, no podían protagonizar un apostolado que sólo incumbía a la Iglesia y a los eclesiásticos. En 1882, al analizar más detenidamente las causas del fracaso de la Unión Católica, Collell constataba, con cierto desencanto, que, contrariamente a algunos países como Alemania donde el Zentrum de Windthorst supo lograr sus pro-

pósitos, en España los católicos no habían sido capaces de promover una asociación semejante por "falta de unión y de firme organización"[24].

También señalaba este eclesiástico la indiferencia religiosa de muchos católicos que no apoyaron a los prelados en su combate solitario y no fueron capaces de practicar un militantismo cristiano en la vida cotidiana. En este aspecto, el concepto de implicación de los católicos en una práctica diaria, mediante devociones y celebraciones cristianas, es muy parecido al del director de la *Revista Popular*, Sardá y Salvany.

A través del análisis del fracaso de la Unión pidalina, Collell establece un juicio moral sobre la sociedad de su tiempo. La defensa religiosa no depende ni de un partido ni de una asociación por válida que sea su militantismo: es ante todo una moral, un comportamiento que afecta todos los actos de la vida. Este comportamiento tiene por finalidad infundir la savia cristiana en todas las instituciones de la sociedad. En la valoración crítica que hace Collell de la situación del catolicismo español, se expresan los principios fundamentales de los eclesiásticos de la Escuela de Vich: el rechazo del partidismo político y de la intransigencia religiosa, la exigencia de una actividad pastoral en armonía con el mundo exterior, la superación de las luchas político-religiosas que debilitan y desvirtúan la religión.

Esta visión de la religión y del cometido de la Iglesia en la sociedad contemporánea quedaron plasmadas en la obra de Torras i Bages, *El clero en la vida social moderna*, publicada por partes en *La Veu de Montserrat*.

En una carta dirigida en 1881 al director de *La Veu*, de la que era colaborador, el futuro obispo de Vich reconocía que la Unión había fracasado no solamente porque se había convertido en una manzana de discordia entre los católicos, sino también porque había fomentado la desunión entre los mismos prelados:

> Cuando nos vimos, hablamos con motivo de la Unión Católica, de la desunión de la gente de religión; y por desgracia es cada día más manifiesto el desorden entre los que deberían ser la semilla de la sociedad de los tiempos futuros. (Torras i Bages, 1934, p. 271)

El mismo Torras i Bages no tardaría en sufrir en carne propia las consecuencias de estas desavenencias al ser nombrado censor de la prensa en 1889 por el obispo de Barcelona, José Maria Urquinaona[25].

El clero en la vida social moderna (1888) representa un valioso testimonio para profundizar las causas de los conflictos que afectaron a la Iglesia española con particular violencia en los años 1881-1882. Esta obra, que abarca todo el período de 1880 a 1888, aclara las orientaciones de los eclesiásticos de la Escuela de Vich con respecto a la misión del clero en la sociedad moderna. Una vez más surge la referencia al partido católico alemán, que por su militantismo cristiano, conforme a las recomendaciones conciliadoras de León XIII,

> [...] ha sabido sostener con vigor el criterio de la Iglesia en el Parlamento y en la prensa, ha obtenido excelentes ventajas para la religión en la vida política del país. (Torras i Bages, 1948, p. 1732)

En juicio de Torras i Bages, los problemas que aquejan el catolicismo español en 1881 tienen raíces mucho más hondas que la hostilidad provocada por la Unión Católica. La constitución de esta asociación no ha hecho más que revelar uno de los males más dolorosos: el divorcio entre el cristianismo y la sociedad y una práctica exterior de la religión:

> En España no hay más que ciudadanos católicos: son poquísimos los que han [...] renunciado a tal gloria a pesar de que [...] son en gran número los malos católicos. (*Ibídem*)

El autor de *El clero en la vida social* lanza una condena irrevocable del radicalismo político-religioso de algunos católicos así como una advertencia a los que se comportan como "pontífices laicos".

Torras i Bages, como Collell, sentía desconfianza con respecto al proyecto que, evidentemente, tenía cierta intencionalidad política. Aunque la aceptación y el reconocimiento oficial por parte del episcopado eran una garantía, el proyecto de Pidal no podía desembocar en una organización duradera de los católicos porque, desde su inicio, había provocado "una escisión religiosa en la vida social y política de la nación". Por otra parte, no podía menos de ser considerada como competidora por los integristas que pretendían monopolizar la defensa de la causa católica.

Pero la cuestión más trascendental planteada por Torras i Bages se refiere a la misión y a la responsabilidad del clero en su época. El clero no puede permanecer indiferente ante las graves disidencias religiosas y ante sus causas. Aunque "debe preciarse de leal y ser fidelísimo al poder civil y amigo de ayudarle cuanto pueda", no puede hacerlo en menoscabo de su independencia pastoral. En la concepción pastoral de este eclesiástico, que no tardaría en convertirse en uno de los promotores más destacados del regionalismo catalán en su vertiente religiosa, cabían el rechazo de las luchas político-religiosas consideradas estériles y la apología de un intervencionismo apostólico en todas las clases sociales. Para Torras i Bages, que recomendaba que la Iglesia y el clero se implicasen en la sociedad de su tiempo, el término "político" debe considerarse en su sentido etimológico, es decir como referente a la administración de las sociedades humanas.

Subraya la importancia de las asociaciones católicas, tanto laicas como eclesiásticas, porque "están destinadas a ejercer oficios eficacísimos en la sociedad cristiana del porvenir". Pero este intervencionismo apostólico debe estar impregnado por la "perfecta sumisión de espíritu" a la jerarquía católica. Las amonestaciones y orien-

taciones contenidas en esta obra eran tanto más significativas cuanto que reflejaban un período de la vida caracterizado por la falta de cohesión de la Iglesia y la dispersión de las asociaciones religiosas. Esta cohesión también está amenazada por la ambición y el orgullo de algunos prelados y eclesiásticos que prefieren "la moderna, pomposa y casi estéril forma de vida pública que se ha puesto de moda entre la gente devota".

La restauración del apostolado, vivificado por las creencias catalanas tradicionales, suponía cierto ascetismo y una exigencia moral que Torras i Bages consideraba ausentes de la religión oficial. Representativo, como Jaume Collell, Morgades y Urquinaona, de un grupo de eclesiásticos situado en las líneas generales del pensamiento romano oficial y de un regionalismo conservador y católico, Torras i Bages no podía menos que desconfiar, e incluso considerar estéril, un proyecto como la Unión pidalina. La Unión Católica, por su naturaleza esencialmente laica, no respondía a las exigencias de un apostolado basado en la pastoral y ajeno a toda implicación en materia de política religiosa. Además la configuración política de la Unión la destinaba a convertirse, a más o menos largo plazo, en un elemento más del juego político canovista. No era compatible una asociación de esta índole con las iniciativas y aspiraciones de un grupo de eclesiásticos que aspiraban a integrar el catolicismo en la nueva toma de conciencia colectiva de Cataluña.

La colaboración activa de Torras i Bages en *La Veu de Montserrat*, así como las numerosas intervenciones de Collell por medio de su revista para fijar las nuevas orientaciones de un apostolado cristiano y militante, representan una imprescindible aportación a la hora de valorar las reacciones del clero catalán ante la Unión Católica.

La gravedad de los antagonismos que podía suscitar la Unión, y que fueron presentidos por Juan Mañé y Flaquer, por Collell y Torras i Bages, no tardó en verificarse en 1882, con las campañas virulentas y "anti-mestizas" programadas desde numerosas publicaciones íntegras.

2. 6. Reacciones de la prensa integrista ante la Unión Católica. Las campañas "anti-mestizas" y el protagonismo de la prensa íntegra satírica

La Unión Católica brindó una ocasión más a los carlistas e integristas para afirmar desde la prensa, con tono abiertamente inquisitorial, su condena de los "mestizos". Las numerosas publicaciones integristas, y más especialmente catalanas que surgieron entre 1880 y 1884, se ocuparon de manera obsesiva de la Unión de Pidal, considerada como una maniobra por parte de los "mestizos" para estorbar la Comu-

nión tradicionalista. La mayoría de estas nuevas publicaciones integristas eran semanarios satíricos, con grabados ferozmente antiliberales y denigrantes con respecto a los llamados "transaccionistas y pasteleros".

La mordacidad de las críticas y la violencia verbal también se manifestaban en periódicos como *El Correo Catalán*, *El Siglo Futuro* y la *Revista Popular* para las que la Unión aparecía como una competidora en el terreno de la movilización y propaganda católicas. Aunque que estas publicaciones ostentaron cierto desprecio y aparente alivio al anunciar que la Unión bendecida por los prelados se reducía a "una mera asociación religiosa en el terreno general y común de las demás asociaciones lícitas", reclamaron, con renovado ímpetu, el monopolio de las manifestaciones religiosas. La prensa carlista reflejaba sus temores en cuanto a una dispersión de las fuerzas católicas "íntegras" y su posterior incorporación en una asociación que había recibido el beneplácito oficial del Papa y del episcopado. Pese a las palabras tranquilizadoras de Luis María de Llauder que afirmaba, en 1882, que sólo había "una fracción muy insignificante por el número que [estaba] separada de la masa general", las restantes publicaciones intransigentes no cesaban de denunciar las consecuencias de las "mañas" pidalinas.

Boicoteo de la Unión por la prensa íntegra

Todas las publicaciones intransigentes adoptaron el mismo procedimiento que consistía en difundir sólo las pastorales y circulares de los prelados que habían manifestado abiertamente sus reparos, e incluso su hostilidad con respecto a la Unión Católica. En 1881, la *Revista Popular*, cuya conducta era un modelo para las demás publicaciones integristas, publicó las contestaciones de los obispos de Osma, Lagüera y Menero y de Daulia, Josep Serra con el siguiente comentario:

> [...] recomendamos la lectura del citado documento, que en más de dos ocasiones creemos nos ha de servir a todos, y que (hemos de confesarlo) nos ha consolado muchísimo porque ha venido a justificar solemnemente la conducta seguida por nuestro semanario desde su fundación; conducta que no todos los que la conocen han apreciado de la misma manera. Este superior testimonio nos confirma más y más en la absoluta intransigencia que ha sido siempre nuestra bandera (*Revista Popular*, 17 de febrero de 1881, p. 104)

Como lo admitía Sardá y Salvany, por "motivos de prudencia" convenía no hablar directamente de la Unión: de hecho, mucho más significativas resultaban la ausencia de juicios y recomendaciones de algunos prelados favorables a la Unión que una condena explícita. La *Revista Popular* utilizaba procedimientos alusivos y periodísticos perfectamente claros para los lectores que conocían la postura intolerante de Sardá con respecto al llamado catolicismo acomodaticio. En las primeras páginas

de la revista, se publicaban retratos con reseñas laudatorias de los prelados más críticos con respecto a la Unión; en otras ocasiones, Sardá recalcaba que la circular del obispo Urquinaona coincidía con el espíritu de la revista expresado en anteriores artículos, sobreentendiendo de esta manera que la *Revista Popular* respetaría las directrices del episcopado tan sólo cuando coincidiesen con la línea de conducta de su director.

Otro procedimiento consistía en "neutralizar" las pastorales y circulares episcopales mediante la publicación de un comentario o artículo doctrinal que favorecía la interpretación íntegra de los documentos de los prelados. Esta recuperación ideológica era frecuente en la *Revista Popular* y Sardá y Salvany dió un ejemplo de este procedimiento en el momento de publicar la contestación del obispo de Barcelona a la circular de Pidal. Al mismo tiempo que se felicitaba de "las autorizadas palabras del venerable Pastor", el director de la revista añadía que este documento no hacía más que confirmar lo que ya había asentado en un artículo anterior:

> Ocioso es que añadamos nosotros palabra alguna a las tan autorizadas del venerable Pastor. Queremos absolutamente se entienda en el sentido de este documento cuanto hayamos dicho o dijéremos en adelante nosotros sobre tan espinoso asunto. Coincide perfectamente el espíritu de él con el espíritu de las *Máximas de buen sentido cristiano*, que hemos publicado en uno de los últimos números de la *Revista Popular*. Y porque teníamos de eso completa seguridad (dada por quien nos la podía dar), las publicamos entonces. (*Revista Popular*, 10 de febrero de 1881, p. 84)

Estas *Máximas de buen sentido cristiano para gobierno de espíritus débiles en tiempos difíciles* estaban evidentemente destinadas a dar a entender, a los católicos "menos avisados" y seducidos por el proyecto pidalino, "nuestro modo de entender sobre ciertas cuestiones del siglo actual" (*Revista Popular*, 27 de enero de 1881, pp. 52-54). El contenido polémico de este artículo ilustraba explícitamente la postura de Sardá en cuanto a la Unión: los principios de los que se inspiraba, la doctrina de *anchas bases* y la Unión de "elementos sólo concordes en parte" eran esencialmente liberales. Por otra parte, ya aparecían los indicios de futuras disidencias y rebeliones con respecto al episcopado que no tenía, según Sardá, autoridad en "cuestiones humanas que no caen bajo la jurisdicción autoritativa de la Iglesia".

A continuación, en el siguiente número de la revista, Sardá y Salvany proponía "otro documento notabilísimo" que era la contestación del obispo de Urgel, Salvador Casañas, conocido por su adhesión al integrismo y sus polémicas con el *Diario de Barcelona*. En la sección bibliográfica, las recomendaciones acerca de opúsculos de tinte marcadamente integrista, como el del sacerdote Pedro Reig, sobre los "mestizos" también constituían, para los lectores de la revista, una clara indicación con respecto a la desconfianza y la hostilidad suscitadas por la Unión Católica:

No es desconocido de nuestros amigos el nombre de este ilustrado controversista a quien tienen tanto que agradecer los sanos principios en nuestra patria. La última obra suya, que es la que recomendamos hoy, no le dará menos título que sus anteriores trabajos al aprecio y gratitud de sus conciudadanos. El título indica suficientemente cuál es la materia del nuevo libro. Consecuente el autor con su principio (incontrovertible en buena teología) de que todo liberalismo, aún el más mitigado, encierra *virtualmente* o en germen el ateismo, y de que todo liberal, cualquiera que sea su matiz, es *virtualmente* ateo [...] pasa en este libro a las aplicaciones prácticas de aquel axioma con relación al moderantismo español, que por su aparente afinidad con el catolicismo neto, es el que tuvo seducidas más claras inteligencias y fue por lo mismo siempre funestísimo para los más elevados intereses de nuestra fe. (*Revista Popular*, 23 de julio de 1881, pp. 414-415)[26]

Con el mismo sarcasmo *El Correo catalán* publicó, en marzo de 1881, bajo el título de "Homenaje a la Unión Católica" un anuncio de la obra del Abate Gaume, *Pequeño catecismo del Syllabus* destinado a denunciar "la conciliación imposible del bien con el mal, del Cristo con el demonio"[27].

Pero la prensa intransigente no se conformaba sólo con publicar las cartas de los prelados adscritos a su causa. Las publicaciones carlistas e integristas declararon que estaban dispuestas a utilizar "todas las armas que matan espiritualmente". Así es como muchas, especialmente las revistas satíricas, recurrían a la calumnia, la caricatura y la crítica verbal más despiadada.

Auge y protagonismo de la prensa católica satírica

A los años de la Restauración correspondió el auge máximo del periodismo satírico-político (Seoane, 1983, p. 280). A partir de 1882, y aprovechando el contexto de completa libertad de expresión e imprenta, proliferaron las revistas carlistas e integristas satíricas[28]. Algunas de estas publicaciones, que salieron a la luz en 1882, tenían un precedente en el Sexenio. Era el caso de revistas como *Rigoleto*, "Periódico progresisto", publicado en Madrid de 1869 a 1872, que volvió a surgir en 1882 y sin interrupción hasta 1887, y de *Lo Mestre Titas* cuyos redactores y director reincidieron con la publicación de *L'Avi Vell* en 1882 (Bonet, Martí, 1990, p. 127).

Este auge de semanarios satíricos, nacidos la mayoría de ellos en un contexto de fuerte polémica político-religiosa, se verificó especialmente en Barcelona. Surgieron entre 1880 y 1884 una decena de publicaciones satíricas que tuvieron escasa vida debido a la censura del episcopado catalán que condenó varios semanarios por la violencia de sus ataques contra los prelados y la prensa católica moderada. Una característica común a todas estas revistas era su lenguaje marcadamente popular y su adhesión a las tradiciones catalanas. Escritos en catalán, algunos de ellos esgrimían en la viñeta de su portada, como *La Vespa* o *Lo Burinot*, el escudo catalán. Otras co-

mo *La Barretina*, sugería, sólo con el título, sus orígenes populares y catalanes y se dedicaba, mediante libretos satíricos publicados en la portada, a denigrar la política madrileña, contraria a los intereses económicos y sociales de Cataluña. Para burlar la censura eclesiástica, revistas como *Lo Bon Católich* reaparecía algunos meses más tarde bajo otro título, como *Lo Bon Cristià* o *L'Avi Vell* (1882) cuya continuación fue *Lo Fuet* (1882). Con desenfadada arrogancia, *Lo Fuet* anunciaba en julio de 1882 que si bien "*L'Avi Vell* había sido secuestrado por San Quintín", los "redactores y demás cooperadores habían quedado intactos" y se preparaban desde *Lo Fuet* a "dar azotes a los que no se portasen bien". La misma treta fue la de que se valió *Lo Burinot* (1879-1882) que volvió a emerger, más combativo que nunca, bajo la forma de *La Vespa* (1882). A su vez *La Vespa*, que había sido condenada por el obispo de Barcelona y al arzobispo de Tarragona, salió otra vez a la luz bajo el sugestivo título de *Lo Martell* (1883). De corte esencialmente político-ideológico, estas publicaciones defendían las opciones nocedalistas y tenían evidentes conexiones con otras revistas integristas como la *Revista Popular* y carlistas como *El Correo Catalán* que no dejaban de recomendar su lectura a los católicos íntegros[29].

El desarrollo de la prensa joco-sería que, desde 1875, fue espectacular, perduró hasta finales de siglo. En el caso de las revistas católicas, muchas de ellas surgieron con la finalidad de oponerse a las publicaciones anticlericales como *La Campana de Gracia* (1872) y otras como *El Diluvio* o *¡Verán Ustedes!* (1885) cuyos ataques al clero y a la Iglesia eran constantes y que habían alcanzado tiradas impresionantes[30].

El contenido ideológico de estas publicaciones y su finalidad militante eran las características más notables de una prensa que reflejaba las intensas contiendas de finales de siglo. Muchos de los que colaboraban en ellas eran miembros del clero como el conocido Ignasi Puig[31]. Las revistas satíricas carlistas e integristas llegaron a tales extremos durante sus campañas de difamación de los "mestizos" y de algunos miembros del episcopado, que tanto el Nuncio de León XIII como los obispos de Barcelona y Tarragona tuvieron que intervenir y suspender su publicación[32].

Es oportuno mencionar a algunas de estas publicaciones que pretendían ser revistas o periódicos "ilustrados, satíricos, de buen genio y anti-liberales". Todos utilizaban determinados procedimientos como por ejemplo pequeños poemas satíricos o "sainetes" para mofarse de algunos prelados y burlarse de los mestizos. En su primer número, la revista nocedalista *Lo Fuet* que (1882) que sustituyó a *L'Avi Vell*, explicaba a los lectores que pretendía ser "el látigo" que castigaba a los católicos transaccionistas. Desde el primer número (28 de julio de 1882) dedicaba la mayor parte de sus columnas a poemas satíricos en los que se advertía "a todo bicho pastelero"

de los azotes que le esperaban. El primer poema, titulado *Lo Fuet*, es un resumen de los procedimientos periodísticos que pretende utilizar esta revista:

> En la feria de Bell Cayre
> he comprado un buen látigo
> y al que pueda pescar
> lo haré caminar derecho
> Tchas, tchas, tchas!
> Caminad derecho mestizos
> que todos sois unos devotos...
> postizos (*Lo Fuet*, 1882, p. 1)

En cuanto a *La Vespa*, "periódich politich-satírich per la gent con cal", adopta un tono igualmente mordaz para acusar a algunos prelados de "transacción" con el liberalismo. Al referirse a la Unión Católica, *La Vespa* distingue entre los obispos que "llevan gafas" y los que no ven bien:

> [...] Bien es verdad que vistos los resultados de la tal Unión
> Los Señores Obispos deberían ser los
> primeros en combatirla
> Pero no todos piensan así
> Lo que quiere decir que no todos los Obispos
> La ven de la misma manera
> Y ¿qué tiene esto de particular?
> No todas las vistas, aun la de los Obispos
> son iguales
> Y unos llevan gafas mientras que otros no.
> (*La Vespa*, 13 de diciembre de 1882, p. 1)

La revista carlista *Lo Burinot*, "periódich ilustrat satírich, de bon geni y millor humor, y gastant ínfulas de literari", además de los pequeños poemas denigrantes que abundaban en las revistas satíricas de aquel período, publicaba con fruición cartas firmadas por: "un anti-mestizo", "un católico apostólico-romano", "un católico sincero", "un católico de los buenos", que eran manifestaciones de apoyo a los prelados más intransigentes. Sus blancos predilectos eran el *Diario de Barcelona* y Juan Mañé y Flaquer al que dedicaba artículos denigrantes y poemas, como el titulado "Topinada moderada unionista" que era una mezcla de citas de Pidal, sacadas de su conocido discurso en las Cortes en junio de 1880 y de Mañé y Flaquer, ejemplos ambos de católicos-liberales que preparaban "una vil emboscada"[33].

Una de las aportaciones más originales de *Lo Burinot* eran los grabados satíricos publicados al final de la revista y destinados a desvalorizar la prensa anticlerical y liberal. Las leyendas explicativas estaban sacadas de obras literarias conocidas co-

Barcelona, 28 d' Agost de 1886 — Núm. 183

LA BARRETINA

Setmanari humoristich, popular y catalá de bona mena,
DESLLIGAT DE TOT PARTIT POLITICH
SORTIRÁ CADA DIVENDRES
[illegible]
Escriptorchs y correspondencia: carrer de Barbará, núm. 16 bis, entresol, porta 1.ª
Número solt, 5 céntims.---Suscripció per un any, 3 pessetas.

SUMARI: Text: De tot arreu.—Moscas d'ase.—Dents, (poesia) per *J. Guitera*.—Fra masons, per *Benet*.—O l'un o l'altre, per *C. C.*—De montanya, (poesia) per *B. R. P.*—Autencich, per *Aurayill*.—A la vora del foch.—Trencacéllocas.—Correspondencia.

¡¡POBRA PATRIA!!

Escoltant les sirenes del infern
la poma mossegá de la maldat.
Mes ay! com l'ha dexada, ¡Deu eternl
la verinosa baba del pecat.

mo *El Quijote* de Cervantes o eran referencias bíblicas adaptadas al contexto político-religioso del momento. Con bastante ingenio, estos cuadros proponían una doble interpretación, como en el caso de la referencia bíblica al moderno diluvio que se refería a la amenaza del liberalismo y denunciaba la plaga que representaban periódicos como *El Diluvio*[34]. Esta obsesión por denunciar la prensa liberal reflejaba la preocupación de las publicaciones católicas por competir con la propaganda anticlerical. Las reiteradas declaraciones de acercamiento al pueblo de los semanarios católicos joco-serios ilustran su afán por recuperar un público de obreros, trabajadores e incluso de clases medias. En este sentido son reveladores los términos con los que *La Vespa* define sus propósitos:

> Es de buen sentido que en toda guerra, uno de los enemigos se aproveche de las invenciones y tretas del otro [...]. De aquí la necesidad de que en el campo católico también haya diarios satíricos. Este el el motivo por el que nosotros también nos lanzamos a la arena de la prensa humorística. (*La Vespa*, 14 de junio de 1882, p. 2)

La farsa católica liberal representada en las láminas y viñetas de *Lo Burinot* y de *La Vespa* se apoya en una base lingüística y temática. En los sainetes, romances, en las rondallas denigrantes desfilan como muñecos los "mestizos" más característicos del transaccionismo entre el catolicismo y la Restauración. Se trata de Pidal y Mon, de Mañé y Flaquer, pero también de algunos prelados nunca aludidos por su nombre pero cuyas pastorales o circulares condenatorias de los integristas se reproducen en la revista, generalmente al lado de un poema satírico o de un chiste en la sección titulada "punzadas" o "aguijonazos". Se califican estos personajes de "farsantes", "infelices", "mentirosos descarados", "fariseos", "pasteleros" o "señores bufos".

Generalmente las imágenes están en relación con los textos literarios y periodísticos. Asi es como, después de la publicación de la encíclica *Rerum Novarum* en 1891, *La Barretina* (1882-1895), también titulada "Setmanari humoristich popular y catalá de bona mena", presenta en su portada estampas relacionadas con la cuestión social que comenta en sus artículos. Con el problema de la independencia de las colonias y la guerra en Cuba, abundan representaciones despreciativas de la política y del gobierno madrileños que alimentan las quintas y el ejército con los capitales catalanes. Los mismos temas se encuentran en las poesías significativamente tituladas "Históríchʼ" o "Desengany" (*La Barretina*, 1896, p. 1).

Dentro de esta prensa joco-seria, una de las publicaciones más virulentas fue *La Vespa*, que declaró desde el principio que el mundo era un verdadero campo de batalla en el que la prensa era la mejor arma para aguijonear y zaherir al enemigo. Defensora del nocedalismo, esta publicación iba a ser condenada en junio de 1883

Any 1 Barcelona 2 Juny de 1882 Núm. 12.

L'AVI VELL

PERIÓDICH SATÍRICH, SURTIRA CADA SEMMANA.

SUSCRIPCIÓ

CORRESPONDENCIAS DEL AVI VELL

por el Vicario capitular de Barcelona, Ignasi Palá y Martí. Según testimonio de Félix Sardá y Salvany, los redactores y colaboradores de *La Vespa* eran en parte los de la revista *Lo Burinot* (Baltá, Martí, 1990, p. 127). La violencia de los ataques de *La Vespa* contra algunos miembros de la jerarquía católica le obligó a publicarse por tercera vez bajo otro título en 1883. Aunque tuvo escasa duración, es representativa del grado de detracción y descalificación que ostentaba la mayoría de los semanarios católicos satíricos en 1882; algunos de éstos volverían a surgir en 1888 en el momento álgido de la crisis entre los integristas y carlistas. Como ejemplo de la acrimonia esgrimida por *La Vespa* en sus ataques a los prelados y a la prensa llamada "mestiza", pueden citarse los primeros artículos de 1882 publicados con motivo de la Unión Católica y la fracasada peregrinación nocedalista a Roma de 1881. Recogiendo las condenas de *El Correo Catalán* y *El Siglo Futuro* que acusan a Pidal de querer destruir el partido carlista, *La Vespa* hostiga a los promotores de la Unión Católica mediante composiciones poéticas satíricas pero también con artículos titulados "punzadas" o cuyo título corresponde al artículo de un periodista católico partidario de la Unión y al cual se contesta con rodeos y alusiones indirectas[35]. Es el caso de un artículo titulado "Bandera blanca" que era una refutación de las orientaciones defendidas por Jaume Collell en *La Veu de Montserrat* de febrero de 1881 con respecto al periodismo católico y a las necesarias moderación, "caridad y paz" con las que había de enfocar la Unión de los Católicos. *La Vespa* arremetía contra los que defendían "una política que, inspirada, calcada y practicada con el espíritu cristiano, podía ser contraria a la Iglesia" (*La Vespa*, 2 de noviembre de 1882, p. 2).

Otra "treta" de esta revista consistía en organizar suscripciones populares para regalar una pluma de oro a los obispos más intransigentes que, como Josep Serra o Salvador Casañas, se habían manifestado públicamente contra la Unión Católica o se habían negado a firmar documentos colectivos del episcopado catalán con respecto a la peregrinación de 1881. Del mismo modo que lo hacían la *Revista Popular* y *El Correo Catalán*, se ofrecían las columnas de la revista a los católicos "sinceros" para que pudiesen arremeter contra los "transaccionistas"[36]. Estas campañas de adhesión se acompañaban de crónicas panegíricas a favor de los "campeones de la verdadera fe" como Cándido Nocedal o el eclesiástico Mateos Gago. Después de la decisión de la Secretaría General del Vaticano de suspender la peregrinación única a Roma, propuesta por los Nocedales, *La Vespa* publicó una elogiosa biografía de Nocedal con un retrato en primera página, estratégicamente situados al lado de una suscripción para regalar una pluma de oro a Mateos Gago, autor de una carta incriminatoria al obispo de Segorbe en febrero de 1882 (*La Vespa*, 14 de junio de 1882, p. 1).

Para burlar la censura del episcopado de Barcelona, *La Vespa* recurría al método de la crónica confidencial que, con tono anodino, revelaba propósitos y compor-

tamientos de prelados sobre asuntos candentes. Evidentemente la finalidad sensacionalista de estas confidencias y "charlas" no podía escapar a los lectores que enviaban cartas de felicitación a la revista y legitimaban de este modo el procedimiento[37].

El lenguaje ofensivo y la detracción con respecto a los católicos "transaccionistas" y la jerarquía católica se manejaron constantemente en la prensa íntegra durante la Restauración. La violencia verbal de los semanarios satíricos, que surgieron a partir de 1880, anunciaba los acentos intolerantes de *El liberalismo es pecado* en el que Sardá recomendaba a los apologistas católicos que se "destruyera espiritualmente" al enemigo ya que "así en guerra justa, como se hieren y matan hombres por el servicio de la patria, se pueden herir y matar hombre por el servicio de Dios" (Salvany, 1884, p. 80).

NOTAS

[1] En 1880, el Zentrum alemán ganó la batalla que se había entablado con Bismarck, el promotor del *Kulturkampf*. Este término que quiere decir "combate para la civilización" se refiere a una serie de medidas tomadas entre 1871 y 1878 por Bismarck y su ministro Falk contra la enseñanza católica y la independencia del clero. Las medidas más impopulares fueron las leyes de 1873-1875 que suscitaron una oposición general por parte de los católicos alemanes y reforzaron el protagonismo del Zentrum de Windthorst. Este partido de defensa religiosa, cuya estrategia había logrado numerosos beneficios para la Iglesia católica alemana, constituía, a ojos de Pidal, un ejemplo válido de participación de los católicos en los asuntos públicos: "Para ver lo que el catolicismo puede dar de sí con los medios políticos contemporáneos, basta detenerse un momento en considerar lo que logró llevar a cabo el genio y la constancia de Windthorst en el Centro católico alemán y en el seno del Imperio protestante", *La Iglesia y las cuestiones políticas y sociales*, Conferencia leída en el Ateneo de Madrid, 21 de junio de 1893, p. 19.

[2] Dirigía esta invitación especialmente a "las honradas masas que, arrojadas al campo por los atropellos de la revolución, formaron el partido carlista". Este conocido discurso de Pidal en las Cortes, que empezaba por una llamada a "las honradas masas carlistas", fue comentado de manera muy crítica por la prensa nocedalista que lo consideró como una incitación de Pidal para que los carlistas traicionasen la causa de Don Carlos.

[3] Ceferino Suárez Bravo había formado parte, en 1876, de la redacción de *El Siglo Futuro* en el que colaboraba bajo el seudónimo de Ovidio. Abandonó el diario nocedalista en 1879 para participar en el periódico *El Fénix*, fundado por Alejandro Pidal y Mon "para estructurar la futura Unión Católica". Para más detalles sobre la polémica entre *El Siglo Futuro, El Fénix* y *La Fe*, remitimos al trabajo de Gómez Aparicio, 1971, T. II, pp. 311-320.

[4] En el peor momento de la crisis de 1888, que llevaría a una definitiva escisión entre carlistas e integristas, Ramón Nocedal recordaba, en un fulminante artículo de *El Siglo*, las "desviaciones liberales" y las "traiciones" de carlistas como Ceferino Suárez Bravo que habían adherido al mensaje de Mgr. Freppel desde las páginas de *El Fénix*: "Cuando planteaba la política de Do ut des, y quería arrastrar a los tradicionalistas y ponerlos a los pies de Cánovas para que le sirviesen y ayudasen por lo que él les quisiera dar; cuando revolvía furioso contra nosotros en defensa y beneficio de los afines, cuando enviaba todos sus redactores a formar parte de la Unión Católica; cuando hacía imponente y temible aquella espantosa calamidad, aquella maquiavélica conspiración, prestándole el concurso personal de sus hombres y dividiendo al partido tradicionalista cuando más necesitaba de todas sus fuerzas, y sublevando los ánimos y disparando desde dentro todas sus baterías contra los que defendían la fortaleza por todas partes asediada y asaltada por furiosos enemigos; entonces, sépalo D. Carlos, sepánlo todos los tradicionalistas, entonces era *La Fe* leal como nunca y los desleales fuimos nosotros que no acudimos presurosos ni caimos de rodillas ante Cánovas, antes los *afines*, ante la Unión Católica, al llamamiento combinado de *La Fe* y Pidal" (*El Siglo*, 18 de enero de 1888, pp. 1-2).

En el momento de la constitución de la Unión Católica, Ceferino Suárez Bravo que había firmado, en otros tiempos y con el seudónimo de Ovidio, artículos en *El Siglo Futuro*, era di-

rector del diario pidalino *El Fénix*. Más adelante, iba a ser uno de los redactores de *La Fe*, diario carlista y anti-nocedalista fundado por Juan de Vildósola en 1876.

[5] Entre los firmantes se encontraban: Leandro Herrero, redactor de *El Fénix*, Ceferino Suárez Bravo, Alejandro Pidal y Mon, El Conde de Canga Argüelles, el Conde de Orgaz, Ortí y Lara, Carbonero y Sol, Valentín Gómez, José Selgas, Menéndez Pelayo, José María Carrulla, director de *La Civilización*, Manuel Pérez Villamil, director de *La Ilustración Católica*, Santiago de Liniers, redactor de *La Fe*, así como otras personalidades pertenecientes a las esferas intelectuales españolas.

[6] En un artículo publicado el 14 de enero de 1881 en *El Siglo Futuro*, Nocedal desautorizaba al periódico *La Fe* y acusaba a los autores del mensaje a Mgr. Freppel de ser liberales y canovistas. El periódico integrista reivindicaba una condición de órgano oficial que no le había sido atribuida (Gómez Aparicio, 1971, T. II, p. 317).

[7] "[...] no atendemos a otro fin que al de promover en cuanto podamos la gloria y extensión del catolicismo y la salud de la patria. Para eso queremos unirnos, y trabajaremos sin descanso porque se unan todos los católicos, convencidos de que ni el honor, ni la dignidad, ni los compromisos, ni las afecciones, ni las convicciones de ninguno tienen nada que perder por unirse a esta obra" (*La Cruz*, 1881, T. I, p. 188).

[8] En plena efervescencia de las hostilidades entre *El Fénix* y *El Siglo Futuro*, Nocedal acusa a la prensa "mestiza" de "hacer la guerra a la Comunión católico-tradicionalista". Véase el artículo de *El Siglo Futuro* reproducido en *El Fénix* del 21 de diciembre de 1881.

[9] En sus conferencias sobre Balmes en el Ateneo de Madrid en 1888, Pidal elogia su aportación de católico conciliador y partidario de la colaboración con la sociedad de su tiempo: "Balmes [...] como *político* representó más y mejor que otro alguno en España, el papel de *apóstol* de la paz, de conciliación y de concordia, entre las verdades eternas de la religión y las necesidades científicas de su tiempo, entre las tradiciones necesarias y gloriosas de nuestra nacionalidad y las aspiraciones del porvenir" (Pidal, 1888, p. 23).

[10] "Acumulan los siglos vicios y abusos en las creaciones más venerandas, y la única manera de respetar y venerar lo pasado consiste en extirpar abusos para conservar mejor el fondo de la tradición. No se guarda con religiosidad el legado de los mayores conservando intactas, con supersticiosa idolatría, hasta completa decrepitud, las obras que ellos hicieron, sino restaurándolas y modificándolas sin cesar, e inspirándose en lo que ellos mismos harían, según los tiempos. Obrar de otro modo es injuriar la memoria de los antepasados y preparar para la patria catástrofes y revoluciones. Este género de insensatos adoradores de las cosas de antaño, que se empeñan en no cumplir los decretos del tiempo, se han refugiado hoy en el campo carlista y dentro de él constituyen un elemento anárquico tan peligroso como el radicalismo revolucionario" (Joaquín Sánchez de Toca, 1889, p. 327).

[11] Bonet i Baltá y Casimir Martí han mostrado, con la correspondencia y los informes de los prelados catalanes como José María Urquinaona y el Nuncio del Vaticano, Mgr. Bianchi, el arraigo y el peso del integrismo en Cataluña. A este respecto puede citarse el informe de mar-

zo de 1883 enviado por el obispo de Barcelona al Nuncio Bianchi en el que explicaba las razones por las que no quería establecer la Unión Católica en su diócesis: "Debo advertir que yo, viendo la actitud tan pronunciada de los nocedalistas contra la Unión Católica, por evitar cuestiones y disgustos, me abstuve de crearla en mi diócesis, y nada he hecho en favor de ella" (citado por Bonet i Baltá, Casimir Martí, 1990, p. 42).

[12] Entre las bases que fueron aprobadas por el episcopado, una de las más significativas era la base tres, que estipulaba que "la Unión Católica, nacida bajo la bendición y los auspicios de los Prelados de la Iglesia, queda sometida a la suprema dirección e inspección de los Señores Obispos, quienes serán además, por sí o por medio de sus delegados, los presidentes natos de las asociaciones que se formen en sus respectivas diócesis".

El mensaje de León XIII, en el que el Papa aprobaba y bendecía la Unión, precisaba que debía tener un papel moderador. La Unión podía llegar a constituir una asociación mediante la que el episcopado podría controlar el "laicismo" político de algunos sectores católicos: "Sobre todo aprobamos, y esto ha de contribuir sobremanera a la concordia y acrecentamiento de la misma sociedad, que teniendo como queréis tener por presidentes vuestros a los Pastores de las Iglesias, sujetéis enteramente a su dirección y consejo todos vuestros proyectos y todos vuestros trabajos" (*La Cruz*, 1881, T. I, p. 425).

[13] A esta protesta adhirieron varios prelados como los arzobispos de Valencia, de Sigüenza, Mallorca y Menorca.

[14] En varios artículos publicados a lo largo del año 1881, y en los que analiza las consecuencias de la constitución de la Unión Católica, Juan Mañé y Flaquer denuncia la hostilidad y la violencia de la prensa integrista exasperada por la iniciativa de Pidal y por el apoyo que recibió de la jerarquía católica. Véanse los artículos de *La Unión de los católicos* del 23 de enero y del 30 de enero de 1881.

[15] El nuevo diario contaba con siete secciones: obras religiosas, caridad y mejora social, educación y enseñanza, literatura y ciencias, arte cristiano, propaganda, obras y círculos católicos. En ellas se encontraban muchos de los antiguos colaboradores de *El Fénix*. Ceferino Suárez Bravo no figuraba en ninguna de ellas aunque seguía siendo miembro de la Junta Superior Directiva de la Unión Católica.

[16] En su declaración de intenciones, *La Unión* se distanciaba de la prensa integrista al afirmar que "Nada más lejos de nuestro ánimo que combatir a los periódicos que, pertenecientes a algún partido político, defienden asimismo la verdad íntegra de la doctrina católica. Juntos procuraremos defender con ellos este bien supremo, sin molestar sus ideales; y desde aquí les enviamos nuestro fraternal saludo", *La Unión*, 2 de enero de 1882, p. 1.

[17] En *La Unión* se notan esfuerzos para diversificar los temas tratados que abarcan: doctrina religiosa, una crónica extranjera, noticias de última hora, informaciones sobre bolsa y comercio destinadas a los potenciales lectores que pertenecían a la burguesía conservadora, y una crónica sobre teatro. También publicaba folletines, muchos de ellos traducidos del francés y del inglés como "El diamante sagrado" de Wickie Collins.

[18] Mañé y Flaquer cita un artículo de la revista romana *L'Aurore* que, en 1881, había advertido a los católicos, con ocasión de un discurso pronunciado por de Mun en Vannes a favor del Conde de Chambord, que no se sacasen de las palabras del Conde de Mun consecuencias que comprometiesen a la Iglesia y a la Santa Sede. La creación de un partido iba a exasperar las divisiones de los católicos franceses y, en 1885, la nunciatura disuade a Mun de identificarlo con la causa de la Iglesia (Mayeur, 1980, p. 56). En el artículo de *L'Aurore* se advertía: "No podemos admitir, por lo tanto que los intereses de la Iglesia puedan considerarse solidarios de la causa de un príncipe o un partido. Comprendemos el deseo que pueden abrigar los hombres ilustres que dirigen el partido legitimista en Francia de ganar para su causa el apoyo de la suprema autoridad religiosa [...]. Sin embargo, no hay inconveniente en que digamos lo que ya saben ellos; esto es que el partido legitimista es a la hora presente en Francia una minoría, y una minoría que no tiene probabilidades de llegar a ser mayoritaria en mucho tiempo [...] ¿Es este, pues, el momento de suscitar cuestiones que dividen a los hombres de orden? ¿Es este el momento de querer que la Iglesia, renunciando a llamar a sí los hombres creyentes de todos los partidos, se concentre en el seno de un partido vencido, asociando sus inmortales intereses a los de una causa política?", *Diario de Barcelona*, 29 de marzo de 1881, p. 3758.

[19] Con ocasión de la muerte de Cándido Nocedal en 1885, Jaume Collell publicó un artículo en el que analizaba la trayectoria política del carlismo desde que Don Carlos había aceptado que Nocedal se convirtiese en el hombre "fuerte" del partido. Recuerda Collell el entusiasmo y el comprometimiento de Nocedal en su lucha religiosa en el momento del reconocimiento del Reino de Italia y durante el sexenio revolucionario. Sin embargo tiene palabras muy duras para subrayar su responsabilidad en la desviación intransigente del partido: "Pero el gran talento y la suma habilidad de Nocedal no se han de buscar en la tribuna parlamentaria, ni en el despacho de abogado, sino que se han de estudiar en la última fase del hombre público, tenido por unos como un tipo funestísimo, mientras otros le admiraban y acataban como un hombre providencial. La dictadura que ha ejercido en los últimos años en el campo tradicionalista es un fenómeno que sorprende y que la posteridad difícilmente sabía explicarse; pues, después de la última guerra civil, él logró no solamente la más absoluta e ilimitada confianza de D. Carlos de Borbón y de Este, sino que tuvo talento y energía para imponerse de tal modo que no vaciló en expulsar de la Comunión, con formas por cierto muy duras, a personas y grupos de antiquísima y probada lealtad [...]. Por lo involucradas que van en los pliegos de la bandera tradicionalista la cuestión política y la cuestión religiosa, la férrea dictadura de Nocedal, con empuñarla en sus manos, ha promovido una agitación y unos conflictos que Dios quiera que se resuelvan y terminen en bien del catolicismo en nuestra infortunada patria", *La Veu*, 25 de julio de 1885, pp. 234-235.

[20] Con *La Veu de Montserrat*, el canónigo Collell pretendía restaurar la fisionomía e la identidad del pueblo catalán que había sabido "guardar fidelidad a las santas creencias del pasado, sirviendo lo que ha podido de sus venerandas instituciones y buenas costumbres, y salvando el inestimable tesoro de su lenguaje", *La Veu*, 8 de enero de 1881, p. 2.

[21] *La Veu de Montserrat*, cuyo lema era Pro Aris y Focis (Para Dios y Cataluña), iba a influir mucho en la transformación socio-política y religiosa del movimiento regionalista. Jaume Collell se preocupaba, a lo largo de varios artículos, por definir el cometido del periodismo católico y desde el principio reafirmó los principios de independencia espiritual y neutralidad po-

lítica: "Pero ya lo hemos dicho y no nos cansaremos de repetirlo, nuestra pluma no se ha puesto al lado de nadie; sólo sirve una gran idea para la cual tenemos que trabajar si queremos conservar el espíritu catalán, el verdadero espíritu de aquella raza vigorosa, nutrida como todos los pueblos latinos en la amorosa falda de la Iglesia", *La Veu*, 8 de enero de 1881, p. 1.

[22] En su extenso estudio sobre el integrismo en Cataluña, Bonet y Baltá y Casimir Martí señalan el papel especial que asignaba Collell a su revista dentro del catalanismo finisecular: "En una palabra, Collell con *La Veu de Montserrat* se encontraba al servicio de un público católico y catalanista, al cual el mensaje de la fe cristiana no había podido llegar canalizado a través del grupo político carlista. Esta era la "cuestión de procedimiento" en la que él y Sardá divergían", *o. c.*, p. 47.

[23] Collell señalaba la proliferación de las publicaciones de las distintas órdenes religiosas que se desarrollaron de manera espectacular durante la Restauración y citaba el ejemplo de una revista, el *Propagador de la Devoción a San José* que tenía una tirada de 12.000 ejemplares como un modelo de publicación, destinada a todas las clases sociales. Para Collell, el periodismo era inseparable del apostolado religioso y constituía uno de los medios más apropiados para el clero de difusión del culto y de las devociones populares. "Sería realmente cosa honrosa para Cataluña y altamente edificante formar una estadística de las publicaciones religiosas que, principalmente desde la infausta Revolución, han salido [...] subviniendo casi ellas solas a las necesidades de la propaganda de todas las demás provincias del Reino. Barcelona se ha convertido en esta materia en un centro de publicación importantísimo, y basta enumerar las principales revistas que allí se estampan y saber el gran número de suscritores que cuentan para convencerse de la suma trascendencia que tiene aquel medio de propaganda en la vida religiosa de nuestro pueblo" (*La Veu,* febrero de 1882, p. 2).

[24] "Pero es evidente que los esfuerzos entre nosotros tienen un carácter marcadamente individualista que perjudica altamente a la causa que todos defienden y es preciso confesar que se gasta mucha pólvora en salvo" (*La Veu*, 21 de enero de 1882, p. 1).

[25] En una carta dirigida el 10 de febrero de 1883 a Torras i Bages, Urquinaona ponía de relieve el carácter dramático de las polémicas entre católicos y la responsabilidad de la prensa intransigente en la crisis religiosa. Subrayaba la "rebelión" de las publicaciones integristas que no respetaban las directrices del Vaticano ni del episcopado en materia de periodismo: "No atreviéndose a cebarse directamente en el Papa, lo hacen en los Obispos [...]. Al fin se convencerán en Roma de que es tan necesario condenar la intransigencia revolucionaria y anticatólica de los tradicionalistas, como lo fue condenar el liberalismo, y lo más lamentable es que el mal ha tomado tan grandes proporciones que, según yo lo entiendo, la condenación ya viene tarde" (Torras i Bages, 1948, p. 1732).

[26] En esta reseña del libro de Pedro Reig, las alusiones a Pidal no pueden ser más explícitas. Sardá felicita al autor de *Los mestizos, o sea el moderantismo español ante el Papa* por "arrancar el disfraz" a los falsos amigos y denunciar con toda la "crudeza" requerida los que quieren "componerlo y conciliarlo todo, lo de Dios y lo del Diablo, lo de la Iglesia y lo de las sectas, que ésta parece ser para muchos ilustrados de hoy la suprema ley de prudencia...". El eclesiástico Pedro Reig era autor de otro opúsculo publicado en 1872, con el título de *El Diario de*

Barcelona y la España en sus relaciones con el ateismo o sea el moderantismo español y el ateismo, en el que fustigaba los errores en que había caido el *Diario de Barcelona*.

[27] En un comentario anexo a este anuncio, *El Correo Catalán* precisaba: "Invitación que se hace a los individuos de la Unión Católica para que se persuadan de que es imposible seguir el *Syllabus* y pertenecer a un partido más o menos liberal". Citado por Bonet i Baltá y Martí, 1990, p. 39. En este opúsculo, publicado en España en 1875, se denuncia con violencia a los católicos-liberales, "fariseos de los tiempos actuales", "hipócritas", que "como bajo la piel de ovejas, seducen a gran número de personas".

[28] Maria Cruz Seoane, en su *Historia del periodismo en España. El Siglo XIX*, subraya que la llegada al poder del partido fusionista liberal de Sagasta en 1881, y la ley de imprenta del 26 de julio de 1883, representaron factores enormemente favorecedores para el desarrollo de la prensa (Seoane, 1984, p. 290).

[29] En su número del 14 de febrero de 1882, *El Correo Catalán* anunciaba la reaparición de *El Burinot*. En cuanto a la *Revista Popular*, publicaba el decreto de condenación de *La Vespa* de junio de 1883, sin comentarios. Sin embargo en el número anterior, la revista publicó uno de los artículos de la larga serie sobre propaganda católica en el que se precisaba que el verdadero propagandista debía "lanzarse sobre el adversario con una resuelta ofensiva cuando el caso sobre que se traba cuestión es tan grave, su conocimiento de él tan claro, y la disposición de las circunstancias tan favorable a la verdad, que con toda probabilidad puede esperarse completa victoria" (*Revista Popular*, 21 de junio de 1883, p. 385).

Mucho más explícita iba a resultar la reafirmación de total intransigencia propía al controversista católico, en otros artículos titulados "La Santa virtud del Odio", y en los que Sardá afirmaba, citando el Padre Ramière: "Podemos medir la garantía de duración que tiene en nosotros la vida cristiana por la energía con que rechazaremos el error, por la violencia del odio de que nos sentiremos animados contra él. Este odio no debe tener más límites que nuestro amor a Dios, puesto que la verdad es Dios, y que el odio al error tiene necesariamente la misma energía que el amor a la verdad. Asi, pues, nada de pactos con él; nada de miramientos; nada de ilusiones" (*Revista Popular*, 24 de agosto de 1882, p. 118).

Bonet i Baltá y Martí señalan la presumible relación de Sardá y Salvany con las revistas satíricas *La Vespa* y *L'Avi Vell* cuya táctica había sido desaprobada por Nocedal. Sardá había hecho gestiones para que *La Vespa* y *L'Avi Vell* formasen una sola publicación de "tintas más moderadas" (Bonet, Martí, 1990, p. 127).

[30] Valeriano Bozal menciona las siguientes cifras: *La Campana de Gracia*, 20.000 ejemplares, *El Loro* (1878) hasta 35.000 ejemplares. Para *El Diluvio* señala 1.571 suscriptores. Ya en el Sexenio, la prensa católica satírica se preocupó por contrarrestar los efectos de las publicaciones anticlericales. El periódico católico ilustrado *La Campana de la Catedral*, que empezó a publicarse en enero de 1872, reconocía en su primer número que quería luchar con "la prensa inmoral y antirreligiosa". Su título evoca intencionadamente *La Campana de Gracia. Lo Burinot*, "periódico ilustrado y satírico", que surge en enero de 1880, multiplica los ataques a la prensa anticlerical joso-seria como *El Diluvio* o *La Esquella de la Torratxa* y dedica la mayoría de sus grabados a ridiculizar las publicaciones liberales. *Lo Burinot*, dirigido por Sebastián Sans, tenía una tirada de 3.500 ejemplares (Bonet, Martí, 1990, p. 22).

[31] También se puede mencionar al eclesiástico Francisco Mateos Gago, colaborador de la *Revista Popular*, de la revista integrista *Dogma y Razón* (1897) y fundador de la revista *El Oriente* (1869-1875), que publicó varios artículos contra de la Unión Católica y los prelados "cómplices del liberalismo" en la revista *La Vespa* (1882): "¿Insistirán muchos de nuestros Prelados en manifestar sus simpatías por la Unión y sus pocos disimulados desdenes a los tradicionalistas en sus Boletines, en sus Pastorales y hasta en el púlpito?" (*La Vespa*, 30 de noviembre de 1882, p. 2).

[32] En marzo de 1882, el obispo Urquinaona, en una circular dirigida a los católicos de su diócesis, se lamenta de la situación de cisma provocada por la prensa intransigente que alimenta y exacerba los conflictos religiosos: "[...] la presunción crece y se manifiesta más erguida, prescindiendo ya completamente de nuestro sagrado ministerio para interpretar documentos pontificios, decidiéndose en tono magistral sobre asuntos de nuestra exclusiva competencia" (BOE del Obispado de Barcelona, 9 de marzo de 1882, p. 156).

Se suspendió, en marzo de 1882, la revista satírica *Lo Fuet*. En una carta dirigida a Torras i Bages, el obispo de Barcelona, Urquinaona, alude a la situación caótica de la prensa católica en Cataluña y emplea la palabra "secta" para designar a los laicos católicos y algunos miembros del clero que comparten el radicalismo religioso de Nocedal: "[...] realmente secta es lo que se nos ha introducido en la Iglesia de España y con tales bríos que no basta la fuerza moral para acabar con ella" (Torras i Bages, 1934, p. 272).

[33] En uno de los poemas publicados por *Lo Burinot*, obsesionado con la maniobra "hipócrita y engañosa" de la Unión pidalina, se recomiendan a los lectores reglas para evitar la contagión del catolicismo liberal. Este texto estaba redactado a manera de una oración:

Si quieres ser feliz,
Por Dios, no sigas a los *mestizos*
[...] El Católico tolerante
En la fe va a naufragar
Católico intransigente
Sigas así ahora y para siempre,
amen. (*Lo Burinot*, 9 de marzo de 1882, p. 4)

[34] El grabado también hace referencia a la importante audiencia de la que disfrutaba esta revista que se situaba en tercer lugar, detrás de el *Diario de Barcelona* y *El Correo Catalán* en cuanto a tirada (Bozal, 1979, p. 183).

[35] "La Unión es una pantalla para encubrir ambiciones de los que quieren figurar, cabalas liberalescas que se proponen destruir el único obstáculo que se opone al completo triunfo de la Revolución en nuestra desgraciada tierra, el tradicionalismo" (*La Vespa*, 14 de junio de 1882, p. 3).

[36] Un ejemplo de este procedimiento se encuentra en la sección "Donativos semanales" de la *Revista Popular*, en la que los donantes hacen una profesión de fe "anti-mestiza": "José Rodamilans y Antonio Casas Peros, para que la Virgen María y San José ayuden al Papa y a los buenos católicos a triunfar del masonismo y del liberalismo [...]. Una familia católica, romana, sin distingos ni mesticerías, por sus intenciones y las de su Santísimo Padre León XIII" (*Revista Popular*, 16 de julio de 1885, pp. 47-48).

[37] Resulta interesante citar el juicio del eclesiástico catalán Eduardo Llanas, director de la moderada revista *El Criterio Católico* sobre la prensa satírica católica y sus procedimientos. Denuncia el sarcasmo, la intimidación y la difamación de publicaciones como *Lo Crit de la Patria* (1883-1888) que es representativa de "la literatura de la escuela integrista": "*Lo Crit de la Patria*, como saben nuestros amigos, es una imitación, una parodia de *La Tramontana, La Tronada*, es decir de lo más chavacano y más brusco que se conoce en el género. La sátira no la ha estudiado en otros modelos [...]. Hay la diferencia de que así como a *La Tramontana* le gusta la carne de cura católica, al *Crit* le gustará la carne de cura que no sea carlista" (*El Criterio Católico*, 21 de febrero de 1885, p. 355).

Capítulo 3. Las grandes campañas de movilización religiosa de 1881 y 1882. Recuperación por parte de la prensa intransigente de las romerías y peregrinaciones

A partir de 1881, con la celebración de distintos centenarios y con la organización de romerías y peregrinaciones, el sector católico intransigente emprendió verdaderas campañas de movilización contra los mestizos. Se trataba para los integristas y carlistas de demostrar que su capacidad de movilización de las masas católicas era intacta y que los católicos, que habían aceptado la política transaccionista de Pidal, no representaban "la España de Recaredo y otros campeones de la fe católica". Una vez más, esta movilización se encauzó por medio de la prensa y de las asociaciones católicas en las que predominaba, más particularmente en Cataluña, la orientación integrista[1].

3. 1. La peregrinación a Roma de 1881

En julio de 1881, se trasladaron los restos de Pío IX del Vaticano a la Basílica San Llorens. Durante este traslado, se produjeron violentos incidentes con una turba de ciudadanos romanos que pretendieron impedirlo. Estos acontecimientos fueron considerados por los católicos como un nuevo agravio contra la Santa Sede y suscitó movimientos de protesta de los fieles y prelados del mundo entero. Con este motivo, los integristas quisieron promover una peregrinación de desagravio a Roma.

La organización de la romería había sido propuesta por Cándido y Ramón Nocedal que explicitaron su proyecto más adelante en una carta a León XIII. Los términos de dicho documento revelaban de manera bastante clara la voluntad de los promotores de la romería de dar una orientación integrista a esta nueva manifestación:

> Una gran romería, pura y absolutamente católica, como la que de España fue a Roma, el año 1876, y el día de Santa Teresa, se postró a los pies de Pío IX. (*Revista Popular*, 13 de enero de 1881, p. 17)

Toda la ambigüedad del mensaje residía en los términos "pura y absoluta católica" que, para sus autores, implicaba en las juntas de organización de la romería la presencia exclusiva de los íntegros. Los posteriores acontecimientos no tardarían en confirmar esta intención.

Desde el principio, se manifestaron reticencias por parte de muchos prelados españoles ante un proyecto que aparecía como un nuevo desafío a los católicos moderados y, más particularmente, a los partidarios de la Unión Católica. El primer obispo en oponerse abiertamente a la romería fue el arzobispo de Tarragona, Benito

Vilamitjana, bien enterado de los propósitos exclusivistas de Cándido Nocedal[2]. Posteriormente la actitud de oposición de Vilamitjana iba a ser compartida por otros miembros del episcopado.

Dos despachos del Secretario de Estado del Vaticano, fechados en noviembre de 1881, iban a proponer a Nocedal la organización de peregrinaciones distintas: una carlista y otra protagonizada por la Unión Católica (Bonet, Martí, 1990, p. 65). Nocedal envió la petición para obtener la venia pontíficia y el texto del proyecto de romería a León XIII el 8 de diciembre de 1881. La carte dirigida a León XIII hacía referencia a los obstáculos y dificultades que habían impedido la celebración de una romería y, muy hábilmente, reivindicaba el protagonismo de la Comunión tradicionalista en anteriores manifestaciones de apoyo al Papa[3]. La ambigüedad del mensaje enviado por Nocedal a León XIII era manifiesta. Pese a las reticencias de algunos prelados que temían que una simple romería se convirtiera en una manifestación política, Cándido Nocedal presentaba los promotores del proyecto como los únicos legítimos defensores de la causa religiosa. En su contestación a Ramón y Cándido Nocedal, León XIII restringió el alcance de esta reivindicación al precisar que la romería debía tener un carácter exclusivamente religioso y que su objeto era:

> [...] visitar los sepúlcros de los Apóstoles y los santuarios de la capital del Cristianismo, reavivar la piedad de los peregrinos, y dar prueba solemne de fe y adhesión a la Sede Apostólica. (*Revista Popular*, 12 de enero de 1882, p. 22)

Sin embargo, para los integristas no cabía duda de que León XIII, que había utilizado las mismas palabras de Cándido Nocedal para recalcar el "carácter puro y exclusivamente católico" de la romería, les animaba a seguir con un proyecto cuyas primeras intenciones no habían variado. Desde principios de enero de 1882, se constituyeron las primeras juntas organizadoras.

A partir de entonces, se afirmó el protagonismo de *El Siglo Futuro* como legítimo defensor del Papa y del catolicismo, como uno de los únicos representantes de la "España católica y tradicional". En los primeros días de enero de 1882, este diario, recurriendo a una de las tácticas acostumbradas en la prensa íntegra, publicó, en primera página, una lista exhaustiva de las protestas de los católicos contra el escarnio dado en Roma. Al remitir los tres tomos de protesta al Nuncio, el 9 de enero, *El Siglo* declaraba que

> Las numerosas firmas que contienen estos tres volúmenes son menos de la tercera parte de las de los españoles que, por el conducto de *El Siglo Futuro* ofrecen su adhesión incondicional y sus haciendas, y sus vidas al augusto Vicario de Jesucristo. (*El Siglo*, 9 de enero de 1882, p. 2)

Se suceden, en las columnas del diario, la publicación diaria de la lista de los miembros de las juntas organizadoras y las declaraciones abiertamente hostiles contra "los gobiernos liberales que son anticatólicos".

La *Revista Popular* que sigue paso a paso los preparativos de la romería, no deja de mencionar la presencia en estas juntas de obispos simpatizantes del nocedalismo como el obispo de Daulia cuyas afirmaciones recordaban "el carácter de la Romería, absolutamente católica" (*Revista Popular*, 19 de enero de 1882, p. 39).

Las dos juntas centrales eran las de Madrid y Barcelona y no era una casualidad si en ellas constaba una mayoría de carlistas e integristas. Cándido Nocedal y el obispo de Daulia presidían la junta de Madrid, compuesta por personalidades como Mateos Gago, Antonio de Valbuena, Navarro Villoslada y Leandro Herrero. En cuanto a la junta de Barcelona, contaba con la presencia de Llauder, de José Palau y Huguet, Sardá y Salvany y de Luis Cuenca y de Pessino, presidente de la Juventud Católica.

La prensa intransigente, con tono triunfalista, destacaba el carácter católico puro de las juntas organizadoras, "sin ningún contubernio, ni mezcolanza con apestados de epidemia liberal" (*Revista Popular*, 26 de enero de 1882, p. 54). También puntualizaba esta prensa que las juntas se habían constituido oficiosamente sin la aprobación previa de los prelados de las diócesis. Como lo subrayaba sin rodeos la *Revista Popular*, el proyecto de una romería respondía a la necesidad por parte de los íntegros de demostrar que las masas católicas seguían las consignas del catolicismo intransigente. Tal como se había producido en 1876, una peregrinación a primera vista simplemente religiosa se convertía en un acto de desafío a los católicos liberales y al gobierno de la Restauración[4]. Sólo después de la constitución de las juntas, Cándido y Ramón Nocedal enviaron una carta a los prelados para que presidiesen la peregrinación. Una vez más, Cándido Nocedal había pasado por alto la autoridad del episcopado y se atribuía la iniciativa de manera exclusiva al informar los prelados de sus gestiones acerca del Vaticano[5].

Los católicos moderados y los prelados, que se habían visto excluidos de las juntas, protestaron enérgicamente. Las contestaciones de algunos prelados a la circular de Nocedal, aparte de denunciar la finalidad partidista del proyecto de la romería, lamentaban el clima de cisma que el sector integrista mantenía desde 1881. El primer documento revelador de la condena por parte del episcopado de los excesos integristas fue la carte colectiva de los prelados de Cataluña del 20 de enero de 1882. Este documento refleja la postura casi unánime del episcopado catalán con respecto al integrismo y esclarece también las intenciones de León XIII, cuyas palabras de aprobación de la romería, habían sido objeto de tergiversaciones por parte de la pren-

sa íntegra. Benito Vilamitjana, que tenía serias razones para creer que las condiciones impuestas por León XIII para la organización de la peregrinación no se respetarían, insistía sobre el carácter exclusivamente religioso de esta manifestación y subrayaba la ingerencia de los laicos en asuntos propios a la Iglesia:

> La peregrinación no tenga de política ni la más remota apariencia y que en la preparación tomen parte cuantos puedan y gustan, con tal que a juicio de los obispos, y no de los legos, sean católicos, bien que en materias políticas de libérrima apreciación, opinen como quieran, con sujeción al criterio católico. (Vilamitjana, 1891, p. 638)[6]

La prensa intransigente se aprovechó una vez más de las tensiones provocadas por un acontecimiento de tipo religioso para recuperar la situación. La *Revista Popular* volvió a afirmar la postura intransigente de los promotores del proyecto:

> Que no ha llegado todavía, y esperamos en la misericordia de Dios no llegará jamás, la hora de las concesiones y transacciones, sino que sigue aún [...] la de las a todo trance enérgicas resistencias! (*Revista Popular*, 9 de febrero de 1882, p. 100)

Fiel a sus acostumbrados procedimientos, la *Revista Popular* publicó el documento del episcopado catalán al final de la revista, y después de varios artículos en los que había vuelto a afirmar la necesidad de organizar manifestaciones de fe que sólo los carlistas e integristas, por sus muchos servicios a la causa de la Iglesia, podían encauzar. En un significativo artículo titulado "¡Alabado sea Dios!", Sardá y Salvany describía el júbilo de los colaboradores de la revista que se aprestaban a entregar al Papa un tributo de 50.000 reales, recaudados con las suscripciones de la *Revista Popular*. De esta manera, los lectores no sólo comprobaban la auténtica simpatía que sentía León XIII por la *Revista Popular*, sino también la sumisión de una publicación integrista al Papa, en un momento en que arreciaban las advertencias de prelados contra el laicismo de determinada prensa católica (*Revista Popular*, 9 de febrero de 1882, p. 82).

Por su parte *El Correo Catalán* ya no disimulaba los verdaderos propósitos proselísticos de esta romería y afirmaba que sólo los carlistas, que eran la única fuerza católica viva del país, podían organizar grandes manifestaciones religiosas como la peregrinación de 1876:

> León XIII que presenció la importante manifestación española de 1876, y que tan grato recuerdo tiene de ella por su número y por su buen espíritu, debió ver que ninguna de las muchas otras que han ido al Vaticano ha podido competir con aquélla; y en consecuencia debió echar una ojeada sobre la disposición de los elementos católicos en nuestra patria. De este examen se desprende desde luego qué los católicos adictos por completo a las enseñanzas de la Iglesia y dispuestos a no transigir con ninguno de sus enemigos se hallan agrupados bajo un ideal y con una comunidad de aspiraciones que les dan una fuerza de homogeneidad inmensa y les hacen el único obstáculo serio con que tropieza la revolución. (*El Correo Catalán*, 24 de enero de 1882, p. 2)

Desde la prensa intransigente se multiplican los ataques a los prelados y a los católicos "transaccionistas" que como Pidal, Santiago Liniers o Mañé y Flaquer habían comentado favorablemente el documento de los prelados catalanes así como la carta colectiva de los obispos de Santander, Vicente Calvo, de Segorbe, Francisco Aguilar, de Sigüenza, Gómez Salazar, de Zamora, Tomás Balesta y de Teruel, Antonio Ibañez. La prensa satírica refuerza "sus punzadas" y se burla de los obispos que se han dejado seducir por "las adulaciones, mentirosas ofertas y manifestaciones solapadas de los mestizos". Con el título "Lo cisma", que era una referencia a la pastoral del obispo de Córdoba, Ceferino González, esta revista calumniaba a los prelados que se oponían a la peregrinación por miedo de perder su autoridad:

> Si amenaza el cisma, será por parte de aquellos que no quieren cumplir lo dispuesto por el Papa creyendo que mermaba su autoridad y ofendía su dignidad... (*La Vespa*, 26 de abril de 1882, p. 1)

Hasta las publicaciones más moderadas, que querían mantenerse alejadas de la contienda como *La Veu de Montserrat*, intervinieron para enjuiciar los conflictos promovidos por la prensa integrista y carlista. Jaume Collell, al comparar la Iglesia española con un ejército derrotado, explicaba a sus lectores que los abusos de la prensa católica imposibilitaban cualquier esfuerzo de conciliación de los católicos (*La Veu*, 4 de febrero de 1882, p. 37). A partir de 1882, se multiplicaron las advertencias y hasta las amenazas por parte del episcopado con respecto a la prensa intransigente. Algunos obispos como Ceferino González, constataban que las publicaciones intransigentes eran tan nefastas para la causa católica como la prensa liberal:

> Si todos los periodistas y lectores de periódicos católicos hubieran tenido esto presente, no lamentaríamos hoy esa profunda división de las fuerzas cristianas que contrista a los buenos y regocija a los malos. (*La Veu*, 14 de febrero de 1882, p. 33)

Más que nunca se oponen dos concepciones diferentes del periodismo católico. Frente a una prensa excesivamente politizada, que se arroga un magisterio doctrinal que sólo competía a la jerarquía católica, algunos prelados, escritores y periodistas se preocupan por salvaguardar una prensa auténticamente religiosa, y cuyo militantismo no sea exclusivamente ideológico[7].

Ante las tomas de posiciones contrarias a la peregrinación por parte de muchos prelados y las reticencias cada vez más evidentes del Vaticano, Cándido Nocedal hizo una última manifestación de fuerza y envió, el 9 de febrero de 1882, una carta al Cardenal Jacobini, en la que pretendía imponer sus condiciones para seguir adelante con la romería. Seguía negándose a admitir en la organización católicos que no fueran carlistas y advertía que, en caso de que los obispos no quisieran colaborar con las juntas, se retiraría de la peregrinación (Bonet, Martí, 1990, p. 81).

La Campaña de Gracia, 18 de noviembre de 1882

El escándalo provocado por la proyectada romería así como la intransigencia de Nocedal y presiones del gobierno español sobre la nunciatura fueron factores decisivos par la Secretaria de Estado del Vaticano que anunció, en febrero de 1882, que se sustituiría la peregrinación única por romerías regionales[8].

3. 2. Reacciones de la prensa católica ante la decisión del Vaticano

La carta del Cardenal Jacobini, que representaba una seria contrariedad para el sector integrista y para los promotores iniciales de la romería, fue interpretada de manera casi triunfal por la prensa íntegra. Mediante una lectura parcial y tergiversada de los documentos, se lograba una recuperación ideológica de hechos y declaraciones objetivamente contrarios al integrismo.

El fracaso de la peregrinación nacional a Roma inició una nueva fase en la crisis que oponía el sector íntegro al episcopado y al catolicismo moderado. Para los católicos intransigentes, la sustitución de una romería única por romerías regionales era a la vez una contrariedad y una victoria. Era indudablemente un fracaso ya que los integristas no pudieron organizar una manifestación político-religiosa masiva que les hubiera convertido en los verdaderos jefes laicos de las masas católicas. Esta manifestación, como la romería en honor a Santa Teresa en 1876, hubiera sido además un acto de protesta contra el gobierno de la Restauración y un acto de desafío a los católicos pidalinos. Pero también resultó ser una victoria ya que los mestizos no pudieron organizar una peregrinación masiva como la que estaba prevista en un principio. La prensa integrista no dejaba de recalcar, con suma satisfacción, la dimensión derisoria de las romerías organizadas en las distintas diócesis:

> La obra católica de más heroísmo que se propusieron llevar a feliz término, fue la de los peregrinajes regionales. Entusiasmados los mestizos por haber hecho fracasar la romería de Nocedal, se esforzaron en gran manera para que su invitación fuera escuchada con benevolencia por los católicos de su liga y después de muchos preparativos y mucha gritería nació de sus gemidos un miserable ratoncillo.
>
> Y en efecto se reunieron en Toledo los más católicos de diferentes diócesis y con muchos esfuerzos pudieron encontrar más 113 personas que se presentaron a Roma. (*La Vespa*, 23 de marzo de 1882, p. 2)

El Siglo Futuro no tardó en aprovecharse del fracaso de la romería en provecho propio. En un significativo artículo que llevaba el título de "Nuestro triunfo", el diario integrista manejaba una argumentación maniqueista que oponía los verdaderos católicos, víctimas del transaccionismo, a los otros, designados por el término "nuestros enemigos". Mediante la repetida utilización del posesivo "nuestro", se producía la apropiación de la manifestación religiosa por los íntegros y la implícita asimilación entre catolicismo y carlismo integrista:

> Nuestro triunfo ha sido tal que toda la oposición de todos nuestros enemigos combinados, sólo ha servido para avivar nuestro entusiasmo y para hacer más grandiosa nuestra manifestación. (*El Siglo*, 15 de febrero de 1882, p. 1)

La misma politización del discurso y mitificación de la fe aparecen en otro artículo en el que se afirma que la fracasada romería

> ha sido manifestación tan grandiosa, ha conmovido tan hondamente el entusiasmo de los buenos y la vida de los malos, ha tenido tanta, tan grande y tan persistente resonancia en España, y en toda Europa, que ninguna otra romería, ninguna otra manifestación de este género, ni católica ni anticatólica ha alcanzado jamás importancia semejante. (*El Siglo*, 16 de febrero de 1882, p. 2)

En nombre del purismo religioso esgrimido por los integristas se produce una simplificación de las fuerzas en presencia, característica de todo fundamentalismo religioso.

Por otra parte, se multiplican los homenajes y las suscripciones a favor de algunos prelados que se habían "rebelado" contra la decisión del episcopado de oponerse a la peregrinación de Nocedal. Se recurren a las adhesiones ostentosas a favor de los que se consideran los únicos detentadores de la "verdad católica".

Durante todo el mes de marzo, *El Siglo* organizó las letanías de San José como una manifestación más del integrismo para compensar la fracasada romería. Las adhesiones de los firmantes que suscribían a las letanías, revelaban las intenciones políticas de dicha manifestación. Entre ellos se encontraban católicos como

> Pedro Cortes y Curado, natural de la ciudad de Lucena, provincia de Córdoba, católico, apostólico, romano hasta la médula de los huesos, y por consiguiente tradicionalista, intransigente de pura sangre, de siempre y de abolengo, que se adhiere con toda su alma y con todo su corazón y todas sus potencias a las enseñanzas del sapientísimo e ilustrísimo señor obispo de Osma y del no menos sabio e ilustre Sr Mateos Gago, que hubiera ido con otros muchos, muchísimos católicos de esta ciudad de Lucena [...] a la peregrinación tan deseada y bendecida por nuestro santísimo Padre León XIII y frustrada por el odio satánico y el infierno de la *envidia* de los liberales y mestizos. (*El Siglo*, 14 de marzo de 1882, p. 2)

De igual modo que lo hacían publicaciones como la *Revista Popular* y *El Siglo Futuro*, *El Correo Catalán* y los semanarios satíricos de Madrid y Barcelona publicaban, en primera página, cartas de fervientes partidarios de los eclesiásticos y obispos más intransigentes. Una de las campañas que más perturbaciones iba a provocar en el seno del episcopado fue la publicación de una carta del obispo de Osma, Lagüera y Menero, destinada a Ramón y Cándido Nocedal, y que justificaba la intervención de los laicos en los asuntos de política religiosa. Esta carta tenía por finalidad rebatir los argumentos del obispo de Córdoba, que había denunciado en una pastoral anterior, la grave responsabilidad de los integristas en la politización de las ma-

nifestaciones religiosas. Al reclamar los derechos de los laicos católicos en la organización de actos públicos fuera de la tutela del episcopado, el obispo de Osma justificaba plenamente los procedimientos de Nocedal y de *El Siglo Futuro*:

> ¿Y por qué no se ha de valer el Papa de los hombres que crea a propósito para alguún fin, por más que sean seglares? No hay que acobardarse por eso del laicismo, ni porque les llamen a ustedes "obispos de levita", los "seudo-obispos de mandil". (*El Correo Catalán*, 9 de marzo de 1882, p. 7)

También justificaba Lagüera y Menero las "peregrinaciones políticas" como las de 1876 y de 1881, organizadas ambas por carlistas nocedalistas. Esta parte de la carta es quizá la más significativa en cuanto a la estrategia del sector íntegro. Después de la derrota en el campo de batalla en 1876, los carlistas e integristas consideran las peregrinaciones y otras manifestaciones religiosas como "actos de fe íntegra" y las convierten en una forma de protesta marcadamente política. La fracasada romería de 1881 tenía intenciones políticas: se trataba de mostrar a las masas católicas quienes eran los únicos y legítimos defensores de la fe y desacreditar la organización de Pidal que suponía una competencia inadmisible a ojos del sector íntegro. El obispo de Osma recuerda a Nocedal que el monopolio de la movilización de los "verdaderos católicos" pertenece de derecho a los carlistas íntegros de la Comunión tradicionalista:

> A la verdad yo no sé que es lo que se entiende por peregrinación política, ni tampoco entiendo que es lo que en su caso iría a hacer en Roma esa peregrinación a no ser que sea peregrinación política el ir desde el Vaticano a San Lorenzo [...] como nueva protesta contra los bárbaros que ultrajaron y los que no impidieron ultrajar los restos mortales de Pío IX de feliz memoria [...] ¿Por qué, pues, es incompatible la religión con la política? ¿Por qué la religión nada ha de tener que ver con la política? Con la seudo-política se han causado y se causan inmensos daños a la Iglesia y a la sociedad civil. A practicar, pues, la política para contrarrestarlos y contrarrestar a los que los causan. (*Ibid.*, p. 8)

Las posteriores manifestaciones organizadas en 1882 por los integristas con motivo de la celebración de varios centenarios, no tardarían en demostrar que cualquier acto público de fe adquiría necesariamente un carácter político. Las numerosas puntualizaciones de la prensa íntegra con respecto a la "santa intransigencia" y a la "santa virtud del odio" no dejaban duda ninguna a este respecto[9].

El aprovechamiento ideológico de la carta del prelado de Osma se plasmó en las numerosas suscripciones abiertas a los "buenos católicos" desde las páginas de las publicaciones más íntegras. *El Correo Catalán* no dejó pasar la oportunidad de celebrar "los campeones de la causa católica" y después de publicar la carta de Lagüera y Menero, incitó a sus lectores a manifestarse para regalar una pluma de oro a un prelado que:

[...] sostiene la pelea con actividad infatigable, cuya política no se aviene con ningún género de conciliaciones ni de medias tintas. (*El Correo Catalán*, 19 de marzo de 1882, p. 3)

También planteaba esta carta el problema de la obediencia de los seglares católicos y eclesiásticos a la jerarquía de la Iglesia. Aprovechando la campaña de suscripciones populares a favor del obispo de Osma, *La Vespa*, en un artículo solemnemente titulado "¡Guerra a los mestizos!" recalcaba que:

Si nos hemos permitido más de dos veces analizar algún documento perteneciente a la autoridad eclesiástica y criticar algún acto público, es en el perfecto derecho que conceden los canones y autorizan los hechos de la historia sagrada, como así lo ha demostrado el Padre Mestre en "La Conversa", y con la buena intención de que vean la autoridad diocesana (que por muy alta que sea no es infalible) el porqué de las alabanzas que los *liberales* le tributan... (*La Vespa*, 24 de mayo de 1882, p. 1)

La polémica desencadenada en la prensa católica moderada e integrista después de la publicación de la pastoral de Ceferino González y de la carta de Lagüera llegó a ser tan virulenta que el Ministro de Justicia, Alonso Martínez, convocó al Secretario del Vaticano, Mgr. Jacobini, para que se hicieran las debidas advertencias a las publicaciones más díscolas. Poco tiempo después, se dieron a conocer las pastorales del obispo de Barcelona, del arzobispo de Tarragona así como el documento del Cardenal Moreno sobre laicismo y normas de comportamiento de la prensa católica.

3. 3. Advertencias episcopales contra el laicismo

Estos documentos representan un valioso testimonio sobre la situación conflictiva de la prensa católica en la España finisecular. Erigidas en auténticas tribunas políticas, muchas publicaciones católicas malgastaron sus esfuerzos para competir con la prensa liberal, en contiendas de carácter ideológico que, en muchos casos, causaron la desaparición de algunas de ellas. Esto fue precisamente el caso de los semanarios satíricos que surgieron en los momentos más críticos de la crisis religiosa y se aprovecharon para ello de la legislación tolerante en materia de prensa, como fue el caso en el Sexenio y en los primeros años de la Restauración. Fueron víctimas de los abusos que denunciaban en la prensa liberal ya que su desenfreno en la crítica mordaz, y la extrema libertad de juicio y opinión acerca de cuestiones doctrinales, les valieron repetidas condenas por parte del episcopado. Las encíclicas *Cum multa* (1882) e *Inmortale Dei* (1885) de León XIII, que denunciaban bastante explícitamente los excesos de la publicística católica, no hicieron más que reforzar al episcopado en su determinación para atajar "un mal" que amenazaba incluso la cohesión de la Iglesia.

Tanto la pastoral de Urquinaona como la de Vilamitjana expresaban algunas de las exigencias a las que tenían que someterse las publicaciones católicas y eran un anticipo de lo que reflejaría la *Cum multa* más adelante.

En su pastoral del 7 de marzo de 1882, el obispo de Barcelona no vacilaba en emplear la palabra cisma para designar la plaga que roía a la Iglesia española. Aunque no empleaba la palabra "laicismo", Urquinaona achacaba a la ambición política de algunos laicos y eclesiásticos la falta de cohesión de la Iglesia. Al comparar la Iglesia con "un cuerpo humano en el que deben permanecer unidos todos los miembros", advierte que "no todos pueden ser Apóstoles, Doctores o Profetas" y que cada uno tiene que cumplir con su función. A sus ojos, una de las causas del mal reside en la intemperancia de cierta prensa católica en la que algunos:

> [...] [pretenden] ejercer las funciones de maestros en asuntos puramente religiosos, se [hacen] intérpretes de documentos que pertenecen al magisterio de la Religión, se [desligan] de los miembros con quienes están íntimamente unidos en el organismo de la Iglesia, llamándose independientes y [quieren] formar prosélitos levantando una bandera para que otros les sigan [...]. (BOE, 9 de marzo de 1882, p. 155)

Anuncia este prelado las medidas represivas que el episcopado está dispuesto a tomar contra determinadas publicaciones católicas, para "cortar el mal de raíz":

> Prohibimos por lo tanto, que persona alguna, así eclesiástica como lega, se permita publicar cosa alguna relativa a los puntos indicados sin nuestra especial aprobación y mucho menos en sentido contrario a nuestro juicio, determinación o enseñanza. (*Ibídem*)

Después de la publicación de la pastoral de Urquinaona, no tardarían en tomarse las primeras medidas anunciadas[10]. Se le prohibió a Sardá y Salvany publicar la carta del obispo de Osma en su revista[11]. También *El Correo Catalán* se vió afectado por aquellas medidas ya que no pudo proponer a sus lectores una carta del polemista integrista Mateos Gago dirigida al obispo de Segorbe[12].

Otra iniciativa importante para poner fin a los antagonismos de la prensa católica fue la publicación, por el arzobispo de Tarragona, de las "Reglas de conducta cristiana" a sus diocesanos. En este documento, cuya finalidad era, ante todo, atajar los excesos de determinadas publicaciones íntegras, Vilamitjana aborda uno de los problemas clave de la prensa católica: la ambigüedad lingüística y la interpretación tergiversada de los textos y documentos eclesiásticos. Para este prelado, la utilización de términos como "católico-liberal", "mestizo" no hace más que agravar la confusión existente en el escenario político-religioso. Detrás de la utilización inconsiderada de algunas denominaciones se ocultan concepciones distintas de la ortodoxia católica. Subraya Vilamitjana lo extremado de denominaciones como "católico-liberal" que implica que sólo algunos católicos son detentadores de la fe católica:

> La locución católico-liberal es un contrasentido; quien es católico lo es íntegro y puro y la locución "católico íntegro o puro" es por lo menos un pleonasmo. La fe divina no se divide o baraja; o se posee integra y pura o no se posee absolutamente. (Vilamitjana, 1882, pp. 645-646)

Estos laicos que "dan o quitan patentes de catolicismo" son los verdaderos antagonistas de la Iglesia y el "laicismo", tan nefasto como el liberalismo, "tiende a secularizar la Iglesia y convertir el Reino de Cristo en institución humana".

Este documento es una condena contundente de los católicos que juzgan a los demás fieles con una arrogancia y una superioridad injustificadas. Esta confusión de las ideas, que afecta el ámbito del lenguaje también tiene otra consecuencia grave: las interpretaciones parciales de las encíclicas y de los documentos pontificios o episcopales que trastornan su contenido y la comprensión de los términos utilizados en ellos. Se vuelve a recordar que:

> Es privativo del Papa y de los obispos con el Papa el juicio teológico-doctrinal acerca de la fe, de la moral y de la bondad de las instituciones religiosas. Usurpan, por tanto, la misión ajena los fieles, clérigos o seglares que se lo atribuyen. (*Ibid.*, p. 646)

En la valoración de la situación religiosa de su época, Vilamitjana enuncia reglas de comportamiento católico contenidas ulteriormente en las encíclicas *Cum Multa* (1882) e *Inmortale Dei* (1885).

El arzobispo de Tarragona compara el laicismo de algunos católicos con el liberalismo que pretende emancipar al hombre de la Iglesia ya que ambos implican una negación de la autoridad eclesiástica. Tal como lo había hecho Urquinaona y como lo hacían muchos escritores y periodistas católicos, Vilamitjana señala una de las características de cierta prensa, tan desfavorable para la causa de la Iglesia y para las asociaciones de propagandistas católicos: "las pasiones" que suscitan el desenfreno de las lenguas y de las plumas. Estas normas se inspiraban evidentemente de la carta dirigida por León XIII a los arzobispos y obispos de Milán, Turín y Vercelli, del 25 de enero de 1882, en la que el Pontífice había enunciado reglas de conducta cristiana dirigidas a los periodistas para que:

> jamás se aparten de la moderación que debe ser compañía de todas las virtudes y [...] sea sagrado para los escritores católicos: el nombre de los obispos, los cuales puestos como están en un sitio alto de la jerarquía, deben ser respetados según exigen su oficio y su cargo. (*La Veu...*, 4 de febrero de 1882, p. 37)

Idénticas advertencias y orientaciones impregnan el documento que difundió el Cardenal Moreno a sus fieles. Refiriéndose, de manera bastante explícita, a los excesos y desvaríos de publicaciones como *El Siglo Futuro* y a las constantes polémicas que enfrentaban este periódico con *La Unión* y *La Fe*, el arzobispo de Toledo censura muy duramente la libertad de prensa de algunos laicos que se erigen en maestros de la doctrina católica.

Para estos prelados, la prensa católica íntegra había dejado de cumplir su principal cometido: la defensa de la fe y de la Iglesia en una sociedad cada vez más se-

cularizada. De hecho, esta prensa ideológica cometía los mismo abusos que la prensa liberal: fomentaba las disensiones entre católicos, amenazaba la cohesión interna de la institución eclesiástica e ilustraba todos los abusos de una libertad inmoderada. Esta preocupación ante una libertad de prensa cada vez mayor, que escapaba al control directo de la Iglesia, volvería a expresarse en los distintos congresos católicos organizados desde 1888 hasta 1901 y en la primera Asamblea General de la Buena Prensa en Sevilla, en 1904.

Las consecuencias inmediatas que tuvieron estos documentos episcopales fueron condenas y suspensiones de algunas publicaciones íntegras por una parte, y también una acentuación de la línea doctrinal intransigente del sector integrista.

3. 4. Reafirmación de la línea de conducta intransigente por parte de las publicaciones integristas

Las numerosas contrariedades que habían experimentado los integristas les impulsó a reafirmar su línea de conducta doctrinal y política. Varias publicaciones como *El Correo Catalán*, la *Revista Popular* y *El Siglo Futuro*, por sólo mencionar las más importantes, emprendieron una verdadera campaña de prensa para justificar su postura intransigente y reivindicar la exclusiva organización de varios centenarios que se iban a celebrar a lo largo del año 1882.

El primer alegato en defensa de los integristas se encuentra en la carta dirigida por Cándido Nocedal al Secretario de Estado del Vaticano (Bonet, Martí, 1990, p. 97). Oponiendo la "España verdadera, católica y tradicional" a la "España oficial", Nocedal reclama para la Comunión católico-monárquica el monopolio de la defensa de "la Religión verdadera". Recuerda que la comunión carlista ha dado muchas pruebas de su fidelidad a la Iglesia, primero en tres guerras y luego en la organización de manifestaciones antirrevolucionarias como la peregrinación de 1876 contra la libertad de cultos. Estos numerosos servicios de carlistas e integristas a favor de la fe íntegra, reconocidos por Pío IX y León XIII, eran menospreciados por un grupo reducido de obispos que pretendían anexionar la Comunión tradicionalista al partido conservador liberal mediante la Unión Católica:

> Apénase el alma, Eminentísimo señor, al recordar que un pequeño número de obispos que se empeñó en refundir la gran comunión católico-monárquica con el exiguo partido conservador liberal [...] haya tenido fuerza bastante para que el Papa, en su última prudencia, se haya visto obligado a desistir de sus deseos y proyectos [...] *la vida civil y pública católica, se apaga en España porque sufre eclesiástico entredicho.* Porque no hay aquí partido ninguno de los que entran en el juego de las instituciones vigentes, que cuente con masas para hacer esa vida; y porque parece que unos pocos de nuestros pastores se proponen negársela a la comunión tradicionalista, si no se presta a confundirse

con los secuaces del Liberalismo, condenado en la proposición 80 del Syllabus, y del catolicismo liberal, que busca el apoyo en las *honradas masas* tradicionalistas, para conquistar el poder bajo el cetro de D. Alonso. (Burch y Ventós, 1909, p. 158)

No faltan, en esta carta, las referencias a las medidas del arzobispo de Toledo que había prohibido que se discutiese la cuestión del catolicismo liberal en la prensa y la crítica virulenta de la Unión Católica, considerada como una de las principales fuentes de debilitamiento del partido carlista. En el análisis que hace Nocedal de los conflictos religiosos, aparece claramente definida la estrategia político-religiosa del integrismo: movilización de las masas católicas mediante manifestaciones colectivas y ostentosas en las que los íntegros aparecen como guías espirituales y jefes laicos y campañas de oposición sistemática contra hombres e instituciones sospechosos por aceptar la *hipótesis*.

La intransigencia doctrinal y política se justifica en nombre de la defensa de la pureza de la fe. En estas condiciones, desaparece toda consideración a favor de la tolerancia y caridad con las personas. La estrategia maximalista de los integristas legitimaba a sus ojos que pudiese ponerse en duda la ortodoxia doctrinal de los que no compartían sus métodos.

En un ambiente de preparación de centenarios y romerías que los integristas reclamaban suyos para resarcirse del fracaso de la peregrinación a Roma, Sardá y Salvany publicó una serie de artículos que reflejaban explícitamente la reafirmación de una conducta intransigente. Uno de estos artículos, publicados en 1882 con ocasión del Centenario de Santa Teresa de Jesús y titulado "Que conste", había provocado la suspensión de la revista. El artículo, que apareció sucesivamente en *La Vespa* y en *El Siglo Futuro*, especificaba cual debía ser el arma del verdadero apologista cristiano: la caridad templada por el odio a la herejía y al hereje y la "sátira mordaz"[13]. Con una violencia que prefiguraba el radicalismo religioso de *El liberalismo es pecado*, Sardá llevaba hasta sus últimas consecuencias lo que llamaba "la santa virtud del odio". Indudablemente Sardá hacía referencia a las reglas de conducta cristiana del arzobispo de Tarragona a las que oponía recomendaciones poco moderadas y tolerantes. Recogiendo ideas ya expresadas en los primeros años de publicación de su revista con respecto al código del "perfecto y verdadero cristiano", el eclesiástico exponía en sus artículos sobre propaganda católica cuales eran las obligadas "virtudes" del propagandista íntegro. Para no asustar a sus lectores y "retraer de la defensa de la fe a los corazones generosos", Sardá tomaba cierta distancia con respecto a publicaciones como las revistas satíricas cuyos procedimientos demasiado ásperos no resultaban beneficiosos para el integrismo[14]. Pero a pesar de las atenuaciones en la forma, la intransigencia doctrinal era tan contundente como en los años del Sexenio. Es la misma postura de cruzada religiosa para la defensa de una fe íntegra y el mismo

militantismo intolerante[15]. Es revelador en este aspecto que en un artículo que resume las condenas del liberalismo y publicado durante el pontificado de León XIII, sólo se mencionen los breves y documentos de Pío IX. Para los integristas nada ha cambiado desde 1875. La intransigencia, afirma Sardá y Salvany, es una virtud tradicionalmente española que ha mantenido la Iglesia incontaminada durante siglos. La *hipótesis* o "verdad católica a medias" es una "caridad melosa", que "sonrie al error, al pecado, a todos y a todo". Aunque Sardá predicaba la intolerancia con el error y la caridad con las personas, difícilmente podía respetarse este precepto en una apologética integrista en la que no se separaba el hereje de su herejía. El texto citado a continuación ilustra la ambigüedad de la postura del apologista que se define ante todo por su odio, y su intolerancia con respecto al error:

> Hay, pues, un sofisma grosero en decir que debemos tener igual consideración y respeto a todos los hombres y a todos los nombres, por la muy caritativa razón que todos son nuestros prójimos. Es verdad, si se mira sólo a su física personalidad. En este sentido nos está vedado desearles el menor mal y nos está mandado procurarles siempre el mayor bien. Pero no es verdad si se les considera personificaciones o representantes del bien o del mal, de la verdad o del error. Entonces no es verdad que todos los hombres y todos los nombres nos merezcan igual respeto, ni que a todos debamos amor, ni a todos tratar con veneración o cariño. No, entonces hay hombres y nombres a quienes hemos de amar y venerar como se ama y venera a la verdad que personifican, y hay hombres y nombres a quienes debemos aborrecer y execrar como es aborrecible y execrable el error y el mal que representan. Entonces la caridad, la santa y sublime caridad para con Dios y para con el prójimo, nos manda llamar lobos y demonios a tales hombres y a tales nombres; la caridad nos manda tratarlos como tales, designarlos como tales al recelo y al desprecio y al enojo de la incauta multitud; nos manda mostrarnos con ellos duros, intratables, acerados sin clase alguna de contemporización o indulgencia. (*Revista Popular*, 16 de febrero de 1882, p. 97)

En el variado "arsenal de armas lícitas" del que dispone el propagandista católico, figuran las "santas virtudes del odio y de la intransigencia". Estamos lejos de la tolerancia y mansedumbre evangélicas y en la mayoría de los artículos firmados por el director de la *Revista Popular*, destacan las palabras: "odio, guerra, sin cuartel detestar, aborrecer". Estas "virtudes" han sido desde siempre las del verdadero pueblo católico y español que encontró en ellas la fuerza de odiar "el moro y el judío [...], la raza enemiga, [...] el francés y el afrancesado que eran nombres de maldición y de horror para la mayor parte de los hijos de este suelo".

Por lo tanto, la "santa cruzada" emprendida por los íntegros contra el liberalismo justifica esta particular concepción de la caridad para con los enemigos:

> [...] la misma caridad nos obliga a combatirlos en todos terrenos mientras son portaestandartes de la herejía o fautores de ella, no perdonando medio para desautorizarlos y quitarles toda influencia para con nuestros hermanos, hasta anularlos si es posible, o por

lo menos hasta lograr que no les haga caso el pueblo fiel. (*Revista Popular*, 24 de mayo de 1882, p. 322)

En este discurso, que tiende a exaltar los "valores varoniles y nobilísimos" del odio, están presentes todos los elementos del nacional catolicismo: el catolicismo, definitorio del ser nacional español, no admite adulteración o "avería" de la herejía, que sea mora, judía o liberal[16]. Este liberalismo es el que provoca la degeneración del ser nacional y que propicia los católicos "afeminados" culpables de transaccionismo con el enemigo. En su reivindicación de la organización de los centenarios de Santa Teresa de Jesús, de San Francisco de Asís o de Calderón, Sardá deja bien claro que estos ilustres representantes de la auténtica y católica España sólo pueden ser celebrados por los verdaderos cristianos en los que todavía se encuentran: "esa vieja levadura de fe, ese poderoso fermento de sana popular ortodoxia [que] apenas en otro pueblo alguno se conserva ya" (*Revista Popular*, 3 de agosto de 1882, p. 71).

Esta reafirmación de la línea de conducta intransigente, también se encuentra en *El Correo Catalán*. Con motivo de la pastoral de Urquinaona, este periódico publica varios artículos sobre las condiciones de lucha del integrismo y la misión de la Comunión tradicionalista. También desarrolla el tema de la "santa intransigencia". Con tono apocalíptico, propio a la apologética integrista, *El Correo* presenta a sus lectores un cuadro ensombrecido de la nación española, amenazada por las sospechosas alianzas de algunos católicos con el liberalismo. Los ataques a la Unión Católica y a los que la promovieron y aceptaron eran evidentes:

El cielo se oscurece, retumba lejano el trueno, centellea el rayo en el horizonte, y un viento que arrastra nubes de polvo espanta el ganado en el campo, impulsándole a encontrar un refugio, y sobrecoge el ánimo del hombre previsor, que se decide a tomar sus precauciones para contrarrestar los efectos de la tormenta. (*El Correo Catalán,* 9 de marzo de 1882, p. 7)

Naturalmente, los elementos responsables de la catástrofe que amenaza a la España católica son la Unión de Pidal y el sistema canovista que intenta integrar a los católicos en el juego de las instituciones políticas liberales. Ambos resultan tan nocivos como la revolución ya que contribuyen a "dividir, perturbar y debilitar al enemigo que podría hacerle cara".

En una actitud de autodefensa, Llauder justifica la total rigidez del sector íntegro por los numerosos ataques de que es objeto (Bonet, Martí, 1990, p. 117). Los "católicos-liberales", como los de la Unión de Pidal, son los primeros responsables de los conflictos del catolicismo:

Nosotros no hemos caido en el lazo; nosotros hemos visto desde el primer día la intención y la hemos descubierto; hemos conocido el peligro y lo hemos rechazado. (*Ibídem*)

Frente al oportunismo de los "mestizos" y a la "podredumbre" de la sociedad liberal, Llauder afirma que sólo la Comunión tradicionalista puede salvar a España.

En la medida en que puede vanagloriarse de haber sido siempre un adversario del liberalismo, el partido carlista pretende aparecer como el único recurso posible. Esta misión le había sido asignada por su superioridad moral y por la Providencia y el terreno en el que debía realizarse era esencialmente político:

> La misión salvadora que la Providencia ha impuesto a esta gran Comunión que por maravillosa manera existe en nuestra patria, tiene el doble objeto de salvar los intereses más sagrados en los momentos en que la Revolución cree llegado el instante de ir a destruirlos. (*Ibídem*)[17]

Partido moral e incorrupto, el partido carlista es el único que se ha opuesto siempre al liberalismo y a las "transacciones". Era erróneo, a ojos de Llauder, esperar de un gobierno liberal que, en el marco del derecho común, respetara la libertad de la Iglesia. Contra la teoría del mal menor, Llauder argumentaba que la verdadera fuerza del Partido tradicionalista residía en su intransigencia:

> Y si a la vista tenemos el daño que las transacciones han causado a nuestra patria, ¿qué tiene de particular que nos defendamos contra los transaccionistas, contra los que quieren sacar partido de la revolución [...] o pactar con ella, prestando apoyo al mal menor para librarse del mayor? [...] la alarma ha fortificado el espíritu de intransigencia que constituye toda nuestra fuerza. (*Ibid.*, p. 8)

Sólo la Comunión tradicionalista podía realizar la unión de las fuerzas católicas en el terreno político. La justificación de una misión que el sector íntegro tenía derecho de reclamar era constante en la prensa carlista e integrista. Llauder vuelve a afirmar, en 1886, desde *La Hormiga de Oro*, la legitimidad histórica y política del monopolio de las fuerzas católicas por el partido tradicionalista: que es la única "fuerza colosa inquebrantable, [...] el único enemigo que no se puede dominar".

Las imágenes de guerra que surgen constantemente en *El Correo Catalán* recuerdan que el sector íntegro veía la situación política en términos de insurrección contra los poderes establecidos. Este enfrentamiento, que se valía de la movilización del mayor número posible de católicos, mediante manifestaciones masivas, de una campaña de prensa ideológica y de una inhibición ostentosa frente a las iniciativas político-religiosas del gobierno y de los católicos moderados, permitía deslindar los campos:

> Ya es tiempo, pues, de que sepamos todos lo que cada uno es, y a que campo pertenece, porque la batalla se acerca, y los enemigos se van a sus posiciones. (*Ibídem*)

La retórica carlista, impregnada de la *tesis* integrista, propone la alternativa del todo o nada, que justifica la intransigencia y el radicalismo más absolutos:

> 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. (*Ibídem*)

Aprovechando una serie de artículos titulados "La intransigencia" en los que volvía a asentar la única estrategia posible para la Comunión tradicionalista, Llauder especificaría, en 1884, el enfrentamiento irreconciliable entre las instituciones y fuerzas revolucionarias. Esta estrategia suponía que el sector íntegro se considerase libre, en el terreno de las opiniones políticas, con respecto a la jerarquía católica. La aplicación íntegra de la *tesis* suponía el rechazo contundente del liberalismo filosófico pero también político:

> La intransigencia debe profesarse contra toda la obra revolucionaria, contra todo el derecho nuevo. Y como esta obra y este derecho abarcan la esfera religiosa, la política y la social, a todas estas esferas debe extenderse nuestra irreconciliación. (*La Hormiga de Oro*, 10 de abril de 1884, p. 227)

Esta voluntad de no separar cuestiones doctrinales de la conducta política iba a tener graves consecuencias en el momento de interpretar la *Cum Multa*. Esta encíclica no apaciguó las polémicas y disensiones surgidas en torno a la *tesis* y la hipótesis. El carlismo nocedalista seguía identificándose con la intransigencia de Pío IX y como no se había desautorizado al *Syllabus*, la *tesis* "seguía reclamando sus derechos" (Campomar Fornieles, 1984, p. 38). En el momento de la difusión de la *Cum Multa*, la prensa íntegra se arrojó el derecho de proponer interpretaciones de la encíclica que contradecían las directrices moderadas de León XIII.

NOTAS

[1] En los años 1881-1882, tanto la Juventud Católica como la asociación de San Miguel Arcángel, en Barcelona, promovieron la organización, conjuntamente con la prensa intransigente, de distintas peregrinaciones. Luis Cuenca y de Pessino, católico integrista, presidente de la Juventud Católica y colaborador de *El Correo Catalán* y de la *Revista Popular* no oculta la orientación integrista de la Juventud al declarar en 1882: "Esta juventud católica os llama de nuevo en la seguridad de ser oídos como siempre que ha levantado pendón por la causa íntegramente católica" (*Revista Popular*, 12 de octubre de 1882, p. 247).

[2] Para un análisis exhaustivo de los preparativos de la romería a Roma por Cándido Nocedal, desde el mes de mayo 1881, y de las polémicas y conflictos que provocó el proyecto, remitimos al estudio de Bonet y Martí, *L'integrisme a Catalunya*, pp. 60-103.

[3] "Era nuestro pensamiento, Vuestra Santidad lo sabe, que a esta manifestación hubiera seguido inmediatamente una gran romería, pura, completa y absolutamente católica, como la que de España fue a Roma el año 1876, y el día de Santa Teresa se postró a los pies de Pío IX, de gloriosa memoria [...]. Dificultades que nosostros no podíamos vencer, y que Vuestra Santidad conoce, impidieron nuestro deseo [...]" (*Revista Popular*, 12 de enero de 1882, p. 21).

[4] "Bien podemos asegurar que aunque ahora se nos estorbase la gran Romería al Vaticano, su inmenso efecto moral está logrado ya. A él van contribuyendo más que nadie, nuestros mismos enemigos, atortolados unos y sin encontrar al parecer palabras con que disimular su asombro, enfurecidos otros y soltando todos los recursos de la indignación y del más furioso pataleo" (*Revista Popular*, 26 de enero de 1882, p. 54). Joàn Bonet i Baltá y Casimir Martí han señalado las tensiones que había generado este proyecto en el seno del gobierno de Sagasta. El Ministerio de Estado, preocupado por las implicaciones políticas de la romería, advirtió al Nuncio Bianchi que, en caso de verificarse un acto político en Roma por parte de los carlistas, se romperían las relaciones con la Santa Sede (Bonet, Martí, 1990, p. 81).

[5] "Pero, honrados nosotros con la carta de Su Santidad, nos ha parecido que debíamos anticiparnos a poner en noticias de usted tan fausto suceso, dándole por nosotros mismos conocimiento de los deseos y palabras del Vicario de Jesucristo" (*Revista Popular*, 19 de enero de 1882, p. 38).

[6] El en momento de publicar esta circular, Benito Vilamitjana hacía referencia a la existencia de una carta del 20 de agosto de 1881 dirigida por Ramón Nocedal a una personalidad integrista que no se nombra y en la que se revelaban muy claramente las finalidades de la romería. Cita las partes más esclarecedoras de la carta en cuestión: "En Roma se desea vivamente que vaya una romería española, *pero nuestra*, completamente nuestra, igual que en espíritu, y a ser posible en número a la primera de Santa Teresa [...]. Cuantos quieran podrán unirse a nosotros, pero sometiéndose a la bandera íntegramente católica en los hechos como en los principios, en política como en Religión, sin distingos ni interpretaciones, ni conciliaciones de principios, de hechos y de personas" (Vilamitjana, 1891, p. 637).

Bonet i Baltá, y Casimir Martí, en *o. c.*, pp. 76-77, señalan que "la reacción de los medios integristas en Cataluña va ser de estupor, de desconcierto y de indignación" ante el documento del episcopado catalán.

[7] En su pastoral del 7 de marzo de 1882, el obispo de Barcelona, Urquinaona, resumía todas las causas del mal que aquejaba la prensa católica: el laicismo o usurpación por los laicos de las funciones directivas de la Iglesia y el protagonismo de determinadas publicaciones, cuya instrumentalización ideológica las había convertido en auténticas tribunas políticas. La virulencia de esta prensa partidista reflejaba el segundo poder religioso que se iba creando en el seno del catolicismo español: "Pero las tinieblas se condensan más en vez de disminuirse; la presunción crece y se manifiesta más erguida, prescindiéndose ya completamente de nuestro sagrado ministerio para interpretar documentos Pontificios, decidiéndose en tono magistral sobre asuntos de nuestra exclusiva competencia y formándose una propaganda en contradicción abierta con lo que tenemos una obligación de hacer con lo que quiere que hagamos en nuestras respectivas Diócesis el Vicario de Jesucristo [...]" (B.O.E., 9 de marzo de 1882, p. 156).

[8] "[...] por otro lado las disensiones surgidas en algunas diócesis sobre la formación de las Juntas organizadoras y la época de la peregrinación pudieran hacer creer que faltase en ella la plenitud de unanimidad y concordia que constituye la fuerza y el esplendor de estas manifestaciones religiosas de la gran familia católica. Atento, pues, a tales consideraciones, Su Santidad, mientras alaba el celo desplegado por los promovedores y organizadores de esta obra católica, y manifiesta todo su reconocimiento a cuantos querían cooperar a ella, se ha dignado indicarme que se podrían remover las dichas dificultades sustituyendo la romería nacional con peregrinaciones regionales organizadas bajo la dirección de los obispos de cada región, quienes vendrían a Roma sucesivamente conduciendo a sus diocesanos. De esta manera cesaría todo motivo de disensión" (*Revista Popular*, 23 de febrero de 1882, pp. 116-117).

El 11 de febrero de 1882, el *Diario de Barcelona* había dado noticia a sus lectores de las instrucciones del Vaticano a su representante en España para que la romería se hiciese por diócesis. Con motivo de la publicación, el 12 de febrero, de un documento de los prelados catalanes incitando a los católicos a dejar de hostilizarse por el tema de la romería, el *Diario* se aprovechó para estigmatizar el "laicismo" de la prensa católica: "[en este documento] se establece no solamente que la proyectada peregrinación a Roma debe ser dirigida efectivamente por los prelados, sino que ni ahora ni en ocasión alguna los laicos pueden sobreponerse o adelantarse a los diocesanos, ni usurpar atribuciones de maestro en lo que no son sino meros súbditos de la autoridad eclesiástica" (*El Siglo*, 13 de febrero de 1882, p. 2).

[9] En el mes de abril , *El Siglo* que colaboraba con el jesuita el Padre Moya en la organización del centenario de Murillo, reivindicaba la manifestación que se celebraría "cristianamente y a la española" (*El Siglo*, 3 de abril de 1882, p. 2).

El 29 de abril del mismo año, con pretexto de la fiesta del Patrocinio de San José, Cándido y Ramón Nocedal enviaron un mensaje de felicitación al Pontífice y dejaron entender que León XIII no podía menos que estar agradecido a un diario integrista que en nombre de "la España católica y tradicional entera" se disponía a tomar parte en la romería de San José" (*El Siglo*, 29 de abril de 1882, p. 1).

[10] Después de dar a conocer la pastoral de Urquinaona del 7 de marzo de 1882, se organizó una campaña de adhesión a este documento. En el Boletín Oficial de la diócesis del 1 de abril de 1882, el obispo de Barcelona manifiesta su agradecimiento "Al clero y a los fieles por los testimonios de aprecio y de respeto con que han tenido la bondad de favorecernos en la ocasión presente" (BOE, 9 de marzo de 1882, p. 161). En agosto de 1882, el obispo de Gerona prohibió la publicación del semanario *Lo Fuet*: "[...] que ha vulnerado gravísimamente la fa-

ma de algunos sacerdotes de esta Diócesis [...] y que, vituperándolos bajo el velo del anónimo y contradiciendo nuestra autoridad episcopal, induce los fieles a no confesarse con ellos, y a no oir sus sermones y sus misas, con lo cual se alarman las conciencias, se perturba el admirable orden de la Iglesia [...]" (BOE, 22 de agosto de 1882, p. 362).

[11] Bonet y Martí se refieren a la "estratagema" propuesta por el mismo obispo de Osma a Sardá y Salvany para publicar su pastoral. Se trataba para la *Revista Popular* de copiar la carta del Boletín Oficial del Obispado de Osma (Bonet, Martí, 1990, p. 96).

Lo Burinot publica, el 9 de marzo de 1882, en primera página y bajo el epígrafe "Important", un mensaje de felicitación al obispo de Osma: "*Lo Burinot* felicita con toda la efusión de su corazón al excelentísimo e Ilustrísimo obispo de Osma por su notabilísima pastoral, la cual corresponde con la expresión genuina de la doctrina católica, y espera que todos los buenos católicos se adhieran a la misma".

[12] El eclesiástico Mateos Gago envió una carta al obispo de Segorbe, Francisco de Asís Aguilar, con fecha del 14 de febrero 1882 en la que se sublevaba contra la iniciativa del prelado consistente en citar en su circular del 17 de enero 1882, términos inconvenientes empleados por propagandistas católicos en la prensa, entre los cuales figuraba el eclesiástico sevillano Mateos Gago (Bonet, Martí, 1990, p. 109).

[13] Bonet y Martí analizan la acentuación de la línea doctrinal ultramontana de Sardá y Salvany en su exhaustivo estudio sobre el integrismo catalán. Gracias a la abundante correspondencia entre este eclesiástico y otro jesuitas amigos, ponen de relieve el ambiente apasionado y polémico de los años que precedieron la publicación del conocido opúsculo *El liberalismo es pecado*. Señalan que el artículo "Que conste", cuya publicación fue prohibida, era "según decía Sardá al Padre Matas en su carta del 19 de julio, el resultado de la refundición de dos o tres capítulos de *El liberalismo es pecado*. Sobre la base de las reacciones que aquel pequeño compendio había suscitado, Sardá calculaba el alboroto que su libro había de provocar" (Bonet, Martí, 1990, pp. 130-131).

[14] Después de la advertencia que había recibido con la suspensión de su revista, Sardá se esforzó por moderar sus consideraciones sobre la intolerancia y la intransigencia del propagandista católico: "Que las palabras intransigencia, horror a la herejía, odio a la falsa caridad, suenan a cosa dura y por lo mismo antipática a la muelle generación de hoy, no trataremos de negarlo. Ciertas cosas han de ser por necesidad así, y querer ofrecerlas suaves y azucaradas es darlas falsificadas o por lo menos con notable avería. Sin embargo, eso mismo que es en sí de una dureza y austeridad que espanta a los afeminados caracteres del siglo en que vivimos puede tener gran compensación en otras cualidades del que lo ha de poner al servicio de Dios y de la fe cristiana. Estas cualidades que debe tener el Propagandista católico para templar en algo la aspereza y austeridad de su oficio, deben ser una suma amabilidad, en su trato social y una hermosa y gallarda dignidad en el mismo ejercicio de aquellos sus más odiosos deberes. ¿Cómo? Procurando que sus palabras y maneras, sus costumbres y acciones, sean todo lo posible simpáticas y atractivas a los mismos a quienes tiene necesidad de vivir combatiendo [...]" (*Revista Popular*, 13 de julio de 1882, p. 18).

[15] En varios artículos titulados "Nuestros centenarios", Sardá define en que consiste la recuperación de las manifestaciones religiosas: deben ser íntegramente católicas para evitar toda

"contaminación" por el gobierno liberal que podría aprovecharse de ellas para demostrar que todos los católicos no siguen las consignas de los íntegros. Por otra parte, deben ser ostentosas y masivas para ilustrar la capacidad de movilización de los defensores de la fe íntegra: "Lo que por Santa Teresa como también por San Francisco de Asís hagamos los católicos de veras dentro de un par de meses, ha de ser muy grande y muy sonado, si, pero muy puro y nada averiado. Los católicos queremos celebrar héroes católicos y católicamente presentados, con su traje propio de hijos de la fe, no con viles disfraces racionalistas" (*Revista Popular,* 3 de agosto de 1882, p. 67).

[16] Esta identificación del ser nacional con el catolicismo también se elabora desde las columnas de *El Siglo Futuro* cuyo lenguaje es el mismo que el de la *Revista Popular.* Durante toda su andadura periodística, desarrolló un concepto de la historia basado en la pureza de la fe y de la raza y rescató acontecimientos históricos que ilustraban la lucha contra el invasor hereje y extranjerizante. La fecha del 2 de mayo, evocada en un artículo de 1882, es pretexto para que el pueblo español luche contra la revolución que venía de fuera: "No dejemos pasar el día de hoy sin defender aquel blasón de nuestros padres contra la turba de falsos patriotas que emulando al Iscariote, besarán hoy pérfidamente la bandera nacional entregada por ellos a merced de fariseos que la detestan, de herodianos que la escarnecen, y de Pilatos que se lavan las manos para desgarrarlas" (*El Siglo*, 2 de mayo de 1882, p. 2). Esta fecha permite a *El Siglo* establecer conexiones con los "fariseos" del pasado y los del presente, los "apóstatas" del gobierno español que habían impedido la romería.

[17] Este providencialismo se encuentra en numerosos escritos carlistas e integristas de la Restauración. Algunos escritores, como Sardá y Salvany, desarrollan el tema predilecto de la apologética integrista: España, tierra católica por excelencia, ha sido escogida por la Providencia. Haciendo referencia a la Virgen María, Sardá declaraba, en 1889: "Para las empresas más grandes tiene confianza en su amada España. Una entre mil es la elegida" (*Revista Popular,* 14 de febrero de 1889, pp. 105-106).

La tesis ultramontana de unidad religiosa, pureza de fe y raza se encuentra en varias obras históricas publicadas en aquellos años. Citemos la *Historia de los Heterodoxos* de Marcelino Menéndez Pelayo, y más especialmente los volúmenes primero y segundo, en los que defiende la tesis de que España es nación católica, de espíritu latino, romano, unitario y que su intolerancia es justificable porque representa la "noble y salvadora intolerancia" de un pueblo católico (Campomar Fornieles, 1984, pp. 98-99).

En cuanto al historiador tradicionalista M. Hernández Villaescusa, en su estudio histórico-crítico sobre la nacionalidad española, que salió a la luz en 1890, define la esencia católica de España en los siguientes términos: "Porque todos los pueblos tienen una misión que cumplir; la del nuestro es bien patente. La cruz del Redentor en armoniosa unidad con el león castellano y las barras catalanas, ha recorrido todos los ámbitos del orbe en manos españolas. Somos el pueblo católico por excelencia" (1890, p. 42).

También otros historiadores católicos, que no eran íntegros, defendían la tesis de una raza latina, depositaria de una misión providencial. Es el caso del eclesiástico Eduardo Vilarrasa que afirma que "Dios se valió de la raza latina para ejecutar el inmenso programa de la evangelización del mundo [...]. Confirmo mi idea de que la raza latina es delegada por la Providencia para llevar a cabo el grandioso plan de la civilización cristiana" (1892, p. 20).

Capítulo 4. La *Cum Multa* (1882). Recomendaciones de León XIII a los periodistas católicos ante los excesos de la prensa

La encíclica *Cum Multa* del 8 de diciembre de 1882 representa un documento de particular importancia por varias razones. Por una parte, contiene numerosas referencias a la situación de la Iglesia española y aclara algunas de las causas de los conflictos que dividen a los católicos. Sin lugar a dudas la situación de cisma que afectaba a la Iglesia española preocupaba hondamente al Pontífice, que disponía de numerosas informaciones acerca de España[1]. Durante mucho tiempo la Iglesia española y Roma mantuvieron relaciones privilegiadas que León XIII subrayó en su encíclica:

> La insigne piedad para con esta Sede Apostólica, que con toda clase de demostraciones, con escritos, con larguezas y con piadosas romerías, repetidas veces en modo muy esclarecido manifiestan los españoles. (*Revista Popular*, 28 de diciembre de 1882, p. 429)

Pero esta encíclica también es importante ya que aclara la postura del Pontífice con respecto a la acción religiosa de los católicos y su participación en las instituciones políticas. En la *Cum Multa* León XIII condena tanto los que "suelen no sólo distinguir, sino aún apartar y separar por completo la política de la Religión, queriendo que nada tenga que ver la una con la otra" (*ibid.*, p. 430), como los que "mezclan e identifican la Religión con algún partido político hasta el punto de tener poco menos que por separados del Catolicismo a los que pertenecen a otro partido".

Indudablemente el Papa rechaza a los liberales que quieren la separación del Estado y de la Iglesia pero también condena cualquier forma de radicalismo religioso. Al preconizar la concordia de todos los católicos y su intervención en la vida pública, León XIII se sitúa en el terreno de la *hipótesis* y acepta los hechos consumados. La Iglesia y el Estado son dos potestades aparte, cada una con su misión en la sociedad.

En posteriores encíclicas, como la *Inmortale Dei* (1885) y *Libertas* (1890), León XIII intentará frenar los excesos del integrismo europeo al precisar que lo que daña el principio religioso es la libertad utilizada contra la Iglesia y los preceptos de la doctrina católica. No es dañosa la libertad bien entendida que es la tolerancia con respecto a las opiniones políticas de todos en la medida en que no interfieren con la jurisdicción de la Iglesia. Evidentemente las directrices moderadas del Pontífice así como sus advertencias en contra de los excesos que perjudican la autoridad eclesiástica iban dirigidas, ante todo, a los católicos españoles.

La causa del cisma es la negación de la autoridad de la Iglesia por aquellos católicos que actúan al margen del episcopado y usurpan su magisterio:

> El fundamento de esta concordia es en la sociedad cristiana el mismo que en toda república bien establecida, a saber: la obediencia a la potestad legítima, que ora mandando, ora prohibiendo, ora rigiendo, hace unánimes y concordes los ánimos diferentes de los hombres. (*Ibid.*, p. 430)

Consciente de las dificultades que afectan a la Iglesia española, León XIII hace una advertencia a los católicos "rebeldes" que no acatan la autoridad del episcopado y al clero que pretenden interpretar los documentos episcopales y pontificios:

> [...] no corresponde a su deber el que los sacerdotes se entreguen completamente a las pasiones de partidos, de manera que pueda parecer que más cuidado ponen en las cosas humanas que en las divinas. (*Ibid.*, p. 431)

Con esta observación, el Pontífice revela la grave responsabilidad que tienen los propios católicos en la falta de cohesión de la Iglesia. Esta brecha abierta en una institución que se había mantenido incolumne era, sin dudas, el resultado de la constante secularización de la sociedad. Lo que es preocupante, advierte León XIII, es que un sector católico cada vez mayoritario se deja seducir por la libertad de pensamiento y de expresión. Por culpa de la libertad del impreso en general, y más particularmente de la prensa, la Iglesia y los prelados se ven amenazados en su autoridad tradicional. León XIII dirige serias advertencias a los periodistas católicos que se dejaron arrastrar por "la desenfrenada libertad de pensar y la fiera e insidiosa guerra que en todas partes se mueve contra la Iglesia" y recuerda que sin autoridad no puede haber concordia religiosa.

Esta secularización inherente a la sociedad moderna ha roto las barreras que separaban la religión de la política y hasta el clero se ve involucrado en las agitaciones y pasiones de partido que amenazan las estructuras jerárquicas de la Iglesia.

Al subrayar el origen de los conflictos que debilitan el catolicismo español, León XIII precisa cual debe ser el papel de la prensa y de las asociaciones católicas. Estas asociaciones que no han logrado unir las fuerzas católicas como en otros países católicos, han exasperado las disensiones existentes. Tanto la Unión Católica, que tenía una larga trayectoria histórica como la Juventud Católica y otras, surgidas en el período revolucionario, ostentaban una dimensión política que León XIII no podía aceptar[2]. Dichas asociaciones debían "estar sometidas a los obispos y hacer grandísima estima de su autoridad y protección".

En anteriores ocasiones, el Pontífice había destacado la importancia de la prensa católica para la defensa de los intereses de la Iglesia; con la *Cum Multa*, León XIII reconoce la imposibilidad de la prensa católica para organizarse y competir eficazmente con la prensa liberal[3]. Deplora la excesiva politización de muchas publicaciones cuya dimensión militante y polémica agudiza los conflictos y esteriliza cualquier esfuerzo, para fomentar una prensa católica estructurada y duradera.

Como lo haría más adelante en otros documentos oficiales, el Pontífice condenaba los abusos y la intemperancia de cierta prensa católica:

> Y como nada hay más contrario a la concordia que el desabrimiento en el hablar, la temeridad en sospechar, y la malicia en acriminar, es preciso evitar todo esto con suma precaución. Las disputas en defensa de los sagrados derechos de la Iglesia no se hagan con altercados, sino con moderación y con templanza. (*Ibid.*, p. 429)

La *Cum Multa*, que contenía indicaciones detalladas acerca de los conflictos religiosos en España y de sus causas, constituía un testimonio elocuente sobre la situación de cisma latente en la Iglesia; documento solemne y grave cuyos acentos conciliadores iban a repercutir en las posteriores pastorales y circulares del episcopado español.

Sin embargo, las directrices moderadas de León XIII no apaciguaron los ánimos. Aunque no se atrevían a desautorizarlo explícitamente, los integristas, que veían en León XIII el Papa de la *hipótesis*, seguían enarbolando el *Syllabus* como única referencia doctrinal. Ignoraron deliberadamente las referencias al radicalismo religioso condenado por el Pontífice y se esforzaron en neutralizar las orientaciones desfavorables al integrismo mediante interpretaciones parciales de la encíclica.

4. 1. Lecturas e interpretaciones de la encíclica *Cum Multa*

En 1882, el Nuncio Apostólico de España reconocía que la *Cum Multa* no había logrado resolver la profunda discordia religiosa y que

> no obstante los avisos dados por su Santidad , [los conflictos] continúan todavía en algunos puntos de España escandalizando a los fieles [...]. Añádese también que varios católicos, no haciendo caso alguno del sentido claro y preciso del admirable documento pontificio, antes al contrario faltando abiertamente a cuanto el mismo se previene, se han creido con bastante autoridad para interpretarlo, o mejor decir, para acomodarlo a sus propios sentimientos. (BOE, 18 de julio de 1883, pp. 200-201)

La acogida reservada a la *Cum Multa* en la prensa católica difería mucho de una publicación a otra. *La Veu de Montserrat* la publicaba en primera página y afirmaba su absoluta sumisión al episcopado catalán firmante de un mensaje de adhesión a León XIII[4]. En cuanto a los íntegros, no quisieron conceder una importancia desmesurada a la encíclica pontificia y algunas publicaciones como la *Revista Popular* la publicaron casi sin comentarios[5].

En su intento para atenuar el alcance de la *Cum Multa* los integristas no concedieron una importancia desmesurada al mensaje de adhesión del episcopado español al Pontífice. En su número del 15 de marzo de 1883, la *Revista Popular* publica dicho mensaje al final, sin comentarios mientras que dedica su artículo de fondo, titulado "El combate de la vida", a reafirmar la intransigencia política y doctrinal:

> No hay el recurso aquí de declararse neutral. La ley divina mándale empuñar las armas en su defensa; no hacerlo es ya con esto sólo declararse del bando contrario. No cabe por lo mismo pensarlo, ni discutirlo, ni andarse ideando transacciones. (*Revista Popular*, 15 de marzo de 1883, p. 163)

En otros artículos, Sardá defendía el derecho a resistirse al liberalismo y a mantener un catolicismo puro, lo que suponía implícitamente la adhesión a un partido íntegramente católico.

Como para descartar cualquier duda por parte de los lectores católicos en cuanto a la interpretación de la encíclica, Sardá publicó más adelante una exégesis de *La Civiltà Cattolica* acerca del documento pontificio. El artículo de la revista jesuita defendía, desde el punto de vista integrista, los principales temas contenidos en la encíclica: las relaciones entre religión y política, el problema de la obediencia a los prelados, el papel de las asociaciones y de la prensa católicas. El antiliberalismo contundente de *La Civiltà* y su condena de los católicos españoles transaccionistas se reafirman varias veces. La revista hace claramente referencia a "los obispos malos y también sectarios" y a las condenas de la *Cum Multa* contra los abusos de cierta prensa, en este caso evidentemente la prensa liberal. En cuanto al delicado asunto de la obediencia de los católicos a los gobiernos liberales, la respuesta de la revista jesuita no deja lugar a dudas y preconiza una conducta contraria a las orientaciones acomodaticias del Pontífice:

> La obediencia envuelve esencial respeto al superior; sólo es superior quien tiene en sí mismo la autoridad emanada de Dios y de Dios no puede emanar la autoridad de mandar lo inicuo. Por lo cual, cuando una orden de un superior terreno está en pugna con la ley divina, no tiene fuerza ninguna, y así como en aquel acto de mandar el superior deja de ser superior, así desaparece del súbdito el deber de la obediencia. (*Revista Popular*, 11 de enero de 1883, p. 23)

Es simptomático que la *Revista Popular*, al publicar las apreciaciones más polémicas de *La Civiltà* sobre la encíclica, insista sobre el hecho de que "[...] nunca después del gran Pío IX se había hablado tan claro, tan alto y tan categórico". Como si la interpretación de la encíclica por una revista ultramontana fuese más importante que las mismas palabras de León XIII, Sardá y Salvany incitaba las distintas asociaciones católicas, erigidas "sobre la ancha base de una conciliación más o menos lata con el liberalismo" a que se disolviesen o rectificasen. Con el acostumbrado procedimiento de recuperación ideológica de documentos desfavorables, a primera vista, para el integrismo, la *Revista Popular* presentaba a la *Cum Multa* como una condena del catolicismo posibilista[6].

El mismo lenguaje se encuentra en otras publicaciones que, como *La Vespa*, afirma que la encíclica es una clara condena de los mestizos y que "sólo una bande-

ra es la buena", en este caso, la de los católicos intransigentes. Al comentar el documento pontificio, el semanario satírico afirma que el Papa ha querido apoyar a los católicos que dedican sus fuerzas a "aquel partido político que se mantiene vinculado con la verdad y no pretende apoderarse de la religión y la observa".

Otra iniciativa de *La Vespa*, que iba a encrespar aún más las polémicas provocadas en la publicística católica por la encíclica, fue la publicación de una carta del eclesiástico integrista Mateos Gago. En esta carta, dirigida al diario *El Día* (1880), el propagandista sevillano pretendía demostrar que faltaban en la encíclica "los puntos más culminantes de los graves escándalos habidos entre los católicos de España por sus discusiones políticas". A juicio de Mateos Gago, el Pontífice no había condenado bastante explícitamente a los "mestizos" responsables del fracaso de la romería a Roma. Para aquilitar mejor el alcance de esta carta, cabe tener en cuenta la personalidad de su autor.

Este eclesiástico que colaboraba en varias publicaciones integristas como *El Diario de Sevilla*, en los semanarios satíricos íntegros de Barcelona y que llegó a ser uno de los más activos colaboradores de la revista *Dogma y Razón*, era conocido por las violentas polémicas que suscitaba con la prensa católica moderada y por sus actos de rebelión contra algunos prelados. No vacilaba en repetir que "los obispos no eran infalibles" y tampoco escatimaba sus críticas con respecto a representantes del Vaticano como Mgr. Jacobini, Secretario de Estado de León XIII. En el documento difundido en primera página de *La Vespa*, Mateos Gago justificaba sin rodeos la oposición a las directrices de los prelados cuando éstos intervenían en asuntos de política religiosa:

> No he consentido ni consentiré después de la *Encíclica*, que una autoridad eclesiástica, por alta y respetable que fuere, descienda de su esfera y pretenda imponerme su manera de ver en las cosas políticas y de libre discusión en daño y perjuicio manifiesto de los sagrados intereses religiosos que le están confiados. (*La Vespa*, 26 de enero de 1883, p. 1)

La ofensiva desencadenada por *La Vespa* y la *Revista Popular* era alimentada por otras revistas como *Lo Bon Cristiá*, que se felicitaba de que la encíclica fuera una advertencia dirigida ante todo a los católicos "transaccionistas" que

> creían que la Encíclica era una mordaza puesta en los labios de los escritores católicos [...], que creían que éstos podrían continuar haciendo guerra al partido tradicionalista sin que éstos se atrevieran a decir esta boca es mía. (*Lo Bon Cristiá*, 5 de julio de 1883, p. 1)

Para el sector íntegro, no cabía duda de que León XIII no había querido condenar su extremismo religioso ni el celo militante de sus publicaciones. No estaba dispuesto a abandonar el credo político-religioso que defendía desde hacia años, y

que justificaba, a sus ojos, el monopolio de la causa católica. Las orientaciones moderadas y conciliadoras de León XIII no pesaban mucho en la visión social y política de los íntegros que seguían reivindicando el *Syllabus* como única norma de conducta. Para los integristas, la *Cum Multa* no había desautorizado el *Syllabus* y, como lo afirmaba *La Bandera Integrista* en 1885:

> [...] el integrismo católico en política no está condenado por el Papa, al menos que el Papa se condenase a sí mismo. Por consiguiente, cada día es más necesaria la guerra sin cuartel a la canalla mestiza. El integrismo defiende exclusivamente la doctrina de San Pedro. (*La Bandera*..., 2 de agosto de 1885, p. 4)

El sector intransigente parece haber ignorado deliberadamente la censura contenida en la encíclica con respecto a la intolerancia religiosa. Los acontecimientos posteriores confirmaron la conducta partidista de estos católicos que preferían referirse a Pío IX más que a León XIII y que siguieron interpretando las pastorales y los documentos episcopales de acuerdo con sus convicciones político-teológicas.

El tono triunfalista de la prensa integrista en el momento de la publicación de *El liberalismo es pecado*, el incidente del Cardenal Pitra en 1885 así como las constantes referencias a Pío IX, representante de la intransigencia doctrinal, reflejan la voluntad del sector íntegro de ignorar la actitud de pacificación del nuevo Pontífice. Evidentemente León XIII aceptaba los hechos consumados y ponía en práctica la *hipótesis*. Las interpretaciones y tergiversaciones acerca de la *Cum Multa* hicieron aún más difíciles los intentos del episcopado y de un sector católico moderado para una pacífica convivencia de los españoles. Este fracaso evidenció las disensiones entre muchos miembros del clero y sus prelados, especialmente en Cataluña donde los seminarios y las asociaciones católicas seguían las consignas integristas[7].

En esta situación de divisiones del catolicismo y de confusión de criterios acerca del alcance doctrinal de la *Cum Multa*, el nuevo Nuncio de Roma en España, Mgr. Rampolla, había solicitado un informe sobre las causas de los conflictos a dieciséis personalidades eclesiásticas (Bonet, Martí, 1990, p. 217). Los puntos sobre los que solicitaba detallada información eran: las causas y gravedad de las divisiones de los católicos, el protagonismo del clero en estos conflictos, el papel de la prensa y de las asociaciones católicas y el impacto de la *Cum Multa* en el ámbito político-religioso. Se preocupaba el Nuncio por saber si convenía contemplar una nueva intervención de la autoridad eclesiástica superior. Las respuestas del arzobispo de Tarragona y del obispo de Barcelona fueron determinantes en la decisión del Nuncio de precisar el contenido de la *Cum Multa* mediante una circular. Tanto Vilamitjana como Urquinaona pensaban que la discordia y la insubordinación reinantes en la mayoría de las diócesis justificaban, y exigían, una nueva intervención pontificia (*ibid.*, p. 218)[8].

La circular del Nuncio, que se dio a conocer el 30 de abril de 1883, recogía la larga trayectoria de conflictos y polémicas que ensombrecían el catolicismo español. Mgr. Rampolla denunciaba:

> La prensa periódica que se gloria con el título de católica y hace alarde de combatir bajo el sagrado estandarte de nuestra santa Religión [...]. Por lo que los muy reverendos Prelados, llamando a los directores de los periódicos católicos que se publican en sus diócesis, primero con paternales advertencias y amonestaciones privadas y, si éstas no fueran bastantes, haciendo sabio y discreto uso de su sagrada autoridad, les intimarán a todos, sin distinción de partido, que pongan término a las violentas polémicas de que están dando al mundo un tristísimo ejemplo [...]. (BOE, 18 de julio de 1883, p. 206)

Estas recomendaciones surtieron efecto desde el mes de junio del mismo año ya que se prohibió la publicación de varias revistas como *La Vespa, Lo Bon Catòlich, La Bandera Católica* y *Lo Martell*[9]. Otras medidas fueron tomadas contra publicaciones como la *Revista Popular* y *El Correo Catalán* a las que se negó el permiso para organizar una oración fúnebre en honor del conocido polemista francés Louis Veuillot. Más adelante el vicario capitular de Barcelona prohibió la publicación de varios artículos del eclesiástico Sardá y Salvany, titulados "La gran tesis española", en los que reafirmaba la necesidad de la intolerancia y de la intransigencia para combatir al liberalismo (Bonet, Martí, 1990, p. 255).

Sin embargo, a pesar de las nuevas advertencias de la Nunciatura y a las recomendaciones de los prelados, la *Cum Multa* no había logrado una mejor convivencia de los católicos españoles. En su pastoral del 21 de junio de 1883, varios prelados catalanes reconocían que

> Ni las venerandas enseñanzas de la Santa Sede, ni las medidas dictadas por los Prelados para conjurar los males de la Religión y de la moral, y restablecer entre los católicos españoles la obediencia jerárquica y la mutua caridad tan quebrantada entre nosotros por causas que nadie ignora, han dado el resultado apetecido, siendo la provincia eclesiástica de Tarragona la que más se resiente de la perturbación religiosa y se halla más trabajada desde mucho tiempo por lamentables discordias. (*Revista Popular*, 5 de julio de 1883, p. 6)[10]

Otros católicos como el eclesiástico Idelfonso Gatell intentaron comprender las razones que explicaban el escaso impacto de la encíclica pontificia. En un extenso opúsculo titulado *Estudios sobre la presente crisis religiosa en España*, que se había publicado en parte en el *Diario de Barcelona*, Gatell se esforzaba por demostrar que había continuidad doctrinal entre la encíclica *Quanta Cura* de Pío IX y la *Cum Multa* de León XIII[11]. Esta continuidad exigía, por parte de los católicos, la misma adhesión incondicional a León XIII que la que habían profesado al Papa del *Syllabus*:

> Las dos encíclicas de que venimos hablando, no sólo no se contradicen, sino que se completan la una a la otra; son dos manifestaciones de la misma verdad católica, y en este terreno no puede caber contradicción. (Gatell, 1883, p. 10)

Aunque seguía en la misma línea condenatoria del liberalismo que Pío IX, León XIII no desconocía las exigencias de las sociedades humanas. Al plantear el problema de las relaciones entre los católicos y la sociedad civil, el Pontífice proponía directrices en materia de conducta cristiana. El Papa, afirma Gatell, ha querido demostrar que la sociedad civil o política y la sociedad religiosa o Iglesia son distintas, tienen "diferentes objetos, diferentes recursos, diferentes fines". Por lo tanto no prohibe a los fieles que participen en los asuntos públicos aun cuando no existe una perfecta armonía entre el Estado y la Iglesia. La institución eclesiástica, cuya principal misión es salvaguardar la verdad religiosa "sin transacciones, ni acomodamientos", no puede impedir

> que sus hijos los católicos ejerciten su actividad de una manera completamente libre; es decir la Iglesia sostiene los derechos de Dios sin menoscabar los del hombre. (*Ibídem*)

La visión predominantemente moral y humanista de Gatell le ponía en completa sintonía con las orientaciones conciliadoras de León XIII, para quien la religión no podía reducirse a una mera cuestión de estrategia política. Dentro de esta perspectiva, el eclesiástico matizaba cuales eran los recursos de todo católico para la defensa religiosa. Distinguía entre

> la concordia positiva, propia de los Estados católicos, y que consiste en que las dos potestades unan sus esfuerzos y se ayuden mútuamente a obtener el fin común; éste es el propio y genuino principio católico; la tesis católica como se la llama, y [...] la concordia negativa que consiste por parte del Estado en no cohibir a la Iglesia en su libertad, en su independencia, en dejar a la Iglesia intacto el dominio espiritual y por parte de la Iglesia en dejar intacto el dominio del Estado. (*Ibid.*, p. 27)

Gatell planteaba claramente la cuestión de la *hipótesis* y condenaba sin ambajes a los íntegros que, en nombre de la pureza doctrinal, incitaban a los católicos y al clero a oponerse a los poderes constituidos.

Con clarividencia, Gatell apuntaba hacia la verdadera causa de los conflictos que desgarraban a la Iglesia: lo que separaba a los católicos era un problema de procedimiento, de política religiosa. Al preconizar la inhibición o insubordinación política y civil cuando "el poder no era de su comunión" y al pretender que "no era lícito servir a un gobierno que no fuera de este partido o agrupación", el sector íntegro ignoraba las directrices de León XIII y sólo atendía a intereses de partido. La advertencia no podía dejar de ser mal recibida por los integristas que, desde su prensa, predicaba el derecho a la "insubordinación"[12].

En el quinto capítulo de su opúsculo, sin duda el más polémico por ser el más explícitamente contrario a la táctica del partido tradicionalista, Gatell reafirmaba el rechazo de los católicos moderados, respetuosos de las orientaciones de la *Cum Multa*, hacia toda identificación de la religión con un partido católico. En una glosa de la

encíclica, Gatell subrayaba la tremenda confusión de criterios con respecto al liberalismo. Confusión de criterios fomentada por erróneas interpretaciones de textos pontificios y por injustificadas tergiversaciones lingüísticas. Al conferir a ciertos vocablos como *católico-liberal* una significación que no podía tener y al mezclar así cuestiones doctrinales con asuntos políticos, los íntegros favorecían desde su prensa constantes ambigüedades con respecto a la conducta de los católicos:

> Conviene tener en cuenta otro hecho, y es que la Iglesia no condena palabras sino doctrinas y procedimientos. Restitúyase a los vocablos su verdadera significación decía Pío IX [...] y entonces la Iglesia no reprobará ni la libertad, ni la civilización, ni el progreso, dentro de su justa significación. (*Ibídem*)

Dentro de esta argumentación, el autor del folleto sostenía que cabía tener en cuenta las significaciones múltiples del término liberalismo, y que el único liberalismo condenado por la Iglesia era el que propugnaban los partidarios del Estado ateo, de la separación de la Iglesia y del Estado.

En este aspecto planteaba uno de los problemas más candentes para los católicos de su época, es decir el problema de la significación dogmática del *Syllabus* y de las interpretaciones del concepto de liberalismo.

No se trata, afirma Gatell, de precisar lo que es el liberalismo político ya que, en España, la palabra liberal "se ha venido aplicando a partidos que tienen determinadas soluciones políticas":

> El resolver la cuestión de legitimidad en este o aquel sentido, según el criterio jurídico a que se obedece, es este un punto libre sobre que la Iglesia ni se impone hoy, ni ha tratado de imponerse jamás. (*Ibid.*, p. 36)

En su condena del liberalismo, Pío IX no quiso pronunciarse sobre el espinoso problema de las relaciones entre la religión y los partidos políticos y

> Pío IX no pretendió revolver ninguna de estas cuestiones que la Iglesia abandona a la disputa de los hombres; al reprobar el liberalismo no trató en manera alguna de echar el peso de su autoridad en favor de un partido contra otro partido; no trató de sancionar el criterio de una escuela condenando el de otra escuela. Pío IX en el *Syllabus* dejó intacta la cuestión política. (*Ibídem*)

Con estas palabras Gatell recuerda que Pío IX, antes de que lo hiciera León XIII, había practicado la política del *mal menor* en el momento de restablecer relaciones diplomáticas con los gobiernos de Isabel II y de la República española presidida por Castelar. Al relativizar el problema político, este eclesiástico subraya una de las características esenciales del integrismo y una de las causas del fracaso, en España, de las directrices más tolerantes de León XIII: la voluntad deliberada de ignorar la dinámica histórica, el rechazo de una moral justificado por una defensa intransigente de la verdad dogmática. Los integristas supieron aprovecharse de la situación

del partido carlista y de su fidelidad dinástica para refugiarse en una táctica de constante obstrucción política y religiosa en vez de aceptar algunas de las exigencias de su época:

> El interés de partido, la pasión de partido, lo que se llama el espíritu de partido, que todos lo tienen, puede exigir, aun en los que se presentan como más católicos, que en vez de amoldarse ellos a la religión, a la Iglesia, a sus divinas instituciones, quieran al contrario que sea la religión la que se amolde a ellos; y llevados por el espíritu de bandería se convenzan de que les trae cuenta decir, y en efecto lo digan: nosotros somos el catolicismo, nosotros somos la Iglesia, nosotros únicamente nosotros constituimos la gran comunión católica; la Iglesia llega hasta donde llegamos nosotros y nada más. (*Ibid.*, p. 27)

El opúsculo de Gatell constituye a la vez un balance de los conflictos político-religiosos españoles desde la constitución de la Unión Católica y la constatación de un fracaso. Han fracasado, en el contexto español, los intentos de algunos católicos para promover una adaptación a las exigencias sociales de su época y una cohesión de las fuerzas vivas del catolicismo. La encíclica *Cum Multa*, que tenía una finalidad claramente conciliadora en un contexto de profundas divergencias, no ayudó a los católicos españoles a superar sus disputas.

Idelfonso Gatell no era el único católico en deplorar la dolorosa situación de cisma que afectaba a la Iglesia española. En 1887, Eduardo Llanas emprendería una reflexión crítica parecida a la de Gatell. Los integristas, cuyo comportamiento se había cristalizado en el *Syllabus*, se habían refugiado en un exclusivismo religioso con graves consecuencias doctrinales y prácticas. Para Eduardo Llanas, no cabía duda de que el sector íntegro siempre se había negado a seguir la dirección que León XIII había tratado de imprimir a las fuerza católicas:

> León XIII tiene una misión altísima que llenar en bien de la Iglesia católica, misión preparada por el grande Pío IX, pero muy diversa y muy superior a la que la Providencia confiara al Pontifice de la Inmaculada; y esa misión esencialemente pacífica y conciliadora, no sólo no puede ser auxiliada por la intransigencia anacrónica de nuestros integristas, sino que es por ella contrariada, y por lo que a España toca, entorpecida y desvirtuada. (*El Criterio Católico*, 27 de diciembre de 1887, p. 139)

En posteriores encíclicas como la *Inmortale Dei* (1885) y *Libertas* (1888), León XIII volvería a afirmar la tolerancia con determinadas libertades como la de expresión e imprenta. Sin embargo, estos documentos también contenían serias advertencias a los católicos que no supieron usar de ellas con "determinada moderación para que no degeneren en liviandas e insolencia" *(Crónica de la primera Asamblea de la Buena Prensa*, 1905, t. 1, p. 118).

Dichas recomendaciones habían sido motivadas por los graves acontecimientos producidos después de la *Cum Multa*. De hecho, a partir de 1883, se sucedieron las manifestaciones de insumisión y de militantismo exacerbado por parte de la prensa

íntegra y de varias asociaciones católicas. Esta nueva fase de hostilidades iba a culminar en 1887, con la publicación de los fallos de la Santa Congregación del Índice sobre la polémica obra del eclesiástico Sardá y Salvany, *El liberalismo es pecado.*

4. 2. La Unión Católica: las razones de un fracaso

El resultado de todas estas polémicas y conflictos fue que la Unión de los católicos fracasó. Los intentos para implantar la asociación en provincia no se consiguieron. Prelados como los obispos de Teruel y de Barcelona tuvieron que desistir en su propósito de favorecer una Unión Católica en sus diócesis a causa de las campañas de oposición de los íntegros. Por otra parte, aunque la Unión de Pidal había sido acogida bastante favorablemente por la mayoría del episcopado, las críticas de prelados adictos al integrismo y los reparos de otros incitaron al resto de la jerarquía española a exigir que la asociación se convirtiese en una sociedad puramente religiosa bajo su supervisión. Se neutralizó el fin político de la Unión que quedó reducida a un "centro cultural para la élite social e intelectual de Madrid" (Campomar Fornieles, 1984, p. 70).

Para comprender mejor el fracaso de una iniciativa que había tenido resultados positivos en otros países como Bélgica y Alemania, cabe no olvidar que la Unión se injertó en un tejido político y religioso ya muy estropeado. Desde el Sexenio revolucionario, el carlismo había levantado obstáculos contra la unión de los católicos. En el momento de la Restauración, las fidelidades dinásticas y políticas estaban demasiado arraigadas para permitir una organización de las fuerzas católicas en el terreno de la *hipótesis*. A pesar de sus tensiones internas, de sus oscilaciones, el partido carlista disponía de bastante peso político, a través de su propaganda periodística, de sus asociaciones religiosas como para obstruir un posible acercamiento entre el catolicismo español y el liberalismo moderado. Además, desde 1871, predominaba en el partido la orientación intransigente de Cándido Nocedal que sospechaba de los fines políticos de la Unión pidalina. Para prevenir un mayor debilitamiento dentro de las filas tradicionalistas, Nocedal reforzó la táctica de abstención política del partido e intentó fortalecer el catolicismo intolerante mediante la organización de manifestaciones religiosas masivas. Durante la Restauración, el integrismo llegó a tener bastante fuerza ideológica y política como para obstruir los distintos intentos de conciliación del episcopado y del sector católico moderado.

Por otra parte, la situación de división del catolicismo español era más compleja de lo que parecía. Dentro del liberalismo católico y de la *hipótesis* había posturas más conservadoras y otras más dispuestas a conciliaciones con la sociedad moderna. El ultramontanismo alfonsino de Pidal acabaría integrándose en el partido

conservador alfonsino. Muchos católicos, abiertos a la *hipótesis*, no adhirieron sin embargo a la Unión de Pidal. Fue el caso de los católicos conciliadores catalanes agrupados en torno a personalidades destacadas como los eclesiásticos Idelfonso Gatell, Eduardo Vilarrasa, Eduardo Llanas, Torras i Bages, Jaume Colell y otros. Tenían en común con los pidalinos el principio de transacción con las fórmulas políticas del liberalismo y se oponían todos a la intransigencia doctrinal de carlistas e integristas. No obstante, no estaban convencidos de que la solución residiese en la constitución de un partido católico. Eran conscientes de las dificultades de impulsar una formación política confesional que se vería sometida a presiones importantes por parte del sector íntegro. En aquel contexto, un partido de este tipo no haría más que acrecentar las disensiones existentes. Como lo había subrayado Mañé y Flaquer una de las únicas opciones que les quedaba a los católicos era participar en la vida pública y política dentro del marco de la legalidad establecida. Las violentas polémicas que suscitaron en la prensa integrista catalana las simpatías de Mañé y Flaquer con respecto al proyecto de Pidal demostraban hasta que punto la fuerte implantación del carlismo nocedalista en Cataluña podía convertirse en un obstáculo para una asociación de este tipo.

A las divisiones de los católicos se sumaron antagonismos entre el clero y el episcopado español. Aunque la mayoría de los prelados seguían las directrices de León XIII, algunos obispos como el obispo de Osma, Lagüera, el obispo de Urgel, Salvador Casañas, y el de Daulia, Serra, defendieron las opciones intransigentes del carlismo nocedalista. Los actos de insubordinación del clero contra la jerarquía católica, como era el caso en la diócesis de Barcelona, contribuían a acrecentar la situación de desorden y cisma que atravesaba el catolicismo español de aquel período.

Madrid y Barcelona, donde los jefes del integrismo disponían de medios logísticos eficientes como la prensa y las asociaciones católicas, eran los focos principales de estas disputas. Resultaba difícil, en estas condiciones, que la Unión pidalina tuviera éxito. A la desconfianza que inspiraba el oportunismo político de Pidal, se sumaba una acción organizada de oposición sistemática contra una empresa que amenazaba el monopolio estratégico de los integristas.

La base social reducida de la Unión Católica no le granjeó el apoyo de las masas católicas ni el del clero que, en su gran mayoría, seguían las consignas del partido tradicionalista.

Los nombres de los colaboradores del periódico *La Unión* y de los firmantes del mensaje a Mgr. Freppel revelaban hasta que punto los católicos que seguían a Pidal pertenecían a una élite social e intelectual. Difícilmente pudieron competir los periódicos pidalinos como *El Fénix* (1861-1878) y *La Unión* (1882-1887) de corta vi-

da y escasa difusión popular con el éxito de publicaciones íntegras como *El Siglo Futuro*, la *Revista Popular* y *El Correo Catalán* que arrastraban detrás de sí públicos de distinta procedencia social, y que sobrevivieron hasta bien entrado el siglo XX.

Otro factor importante para valorar la trayectoria truncada de la Unión en España, fue la actitud del propio León XIII con respecto a la acción política organizada de los católicos. Los escándalos y las disputas que se sucedían desde 1881, hicieron necesaria una intervención de León XIII. Con la encíclica *Cum Multa* dirigida a los obispos de España, el Pontífice pretendía reforzar la cohesión del episcopado desorientado por los graves problemas políticos que afectaban la sociedad española y recordar tanto a los laicos católicos como al clero los peligros de una excesiva politización de los asuntos religiosos. Las advertencias de la encíclica dirigidas tanto a los que querían separar la religión de la política como a los que la identificaban con un partido no implicaban una toma de posición favorable con respecto a la Unión Católica.

León XIII prefería una colaboración de los católicos con las instituciones y sociedad civiles a la creación de un partido confesional. Cuando Pidal, consciente de los obstáculos que hacían imposible el arraigo duradero de la Unión, fue a Roma para consultar al Pontífice, León XIII no le dio el apoyo que esperaba y le incitó a incorporarse en las filas del partido conservador (Artola, 1974, p. 331). Las palabras de León XIII a Pidal son esclarecedoras con respecto a la posterior trayectoria política y religiosa de la Unión Católica:

> Ustedes han luchado como buenos cuando se discutía la Constitución vigente en España. No cabe volver sobre ello. Pero sobre la aplicación de las disposiciones y para impregnar de sentido católico la vida pública española, es conveniente que elementos tan sanos y valientes vayan a engrosar el partido más afín, en el que tantísimos hombres meritísimos y bien intencionados, y en primer término su jefe, no permaneciendo inútiles y estériles para el bien. (Fernández Almagro, 1970, t. I, p. 409)

El Pontífice, convencido de que un partido político confesional no haría más que acrecentar las disensiones ya existentes, era partidario de un acercamiento de la Unión pidalina al liberalismo conservador y a una reconquista católica de la sociedad desde las instituciones parlamentarias.

En el mes de octubre de 1883, *La Dinastía*, diario católico, representante del partido liberal-conservador, justificaba la fusión del pidalismo con el sistema político canovista:

> En España, todo partido conservador ha sido siempre y debe ser eminentemente católico; y para todo católico la fórmula de su fe religiosa es tan precisa como breve: creer todo lo que la Iglesia enseña, obedecer todo lo que la Iglesia manda, rechazar todo lo que la Iglesia condena. He aquí el resumen de esta fe, la cual nunca ha sido obstáculo al de-

senvolvimiento de la libertad política en los pueblos, ni al perfeccionamiento de las instituciones en las sociedades, ni a la marcha de la civilización de los Estados. (*La Dinastía*, 14 de octubre de 1883, p. 7)

Aunque no se refería abiertamente a la *hipótesis*, *La Dinastía* reafirmaba la independencia de la Iglesia con respecto a las formas de gobierno y su influencia en la sociedad moderna mediante la participación de los católicos en la vida pública. Estos propósitos son reveladores del discernimiento de Cánovas que supo, aunque fuera sólo con fines políticos, captar la voluntad de apertura y conciliación del estamento eclesiástico y de un sector católico tolerante.

En 1884, al aceptar la cartera de Fomento en el gobierno canovista, Pidal se incorporó plenamente en el sistema político de la Restauración. Se verificaba de este modo la integración de las fuerzas pidalinas en el sistema político conservador que la prensa íntegra había vaticinado en años anteriores.

NOTAS

[1] Para aclarar las relaciones privilegiadas que existían entre la Iglesia española y Roma, cabe tener en cuenta la abundante correspondencia entre el arzobispo de Vich, Morgades y Mgr. Palloti, representante de la Curia romana en España. En dos cartas confidenciales dirigidas al Secretario de Estado de León XIII, Morgades analiza los diferentes momentos de la crisis político-religiosa española. En su contestación a Morgades, Mgr. Palloti le consulta acerca de una posible intervención pontificia en España, mediante una encíclica u otro documento. Sin lugar a dudas el extenso informe enviado por Morgades a Mgr. Palloti, en septiembre de 1882, fue una valiosa aportación para León XIII acerca de la situación de los católicos españoles (Bonet, Martí, 1990, pp. 158-163).

[2] En 1883, la revista integrista *La Vespa* reconocía la afinidad ideológica de muchas asociaciones con el partido carlista: "Las asociaciones católicas de vida activa, que tan numerosas son en España, y tan buenos frutos producen, ¿quién las inspira y anima sino el partido tradicionalista? ¿quién sino la misma comunión tradicionalista abre tan contínuas suscripciones para premiar los afanes de sus valerosos caudillos y darles así una prueba de puro afecto y verdadera simpatía?" (*La Vespa*, 12 de enero de 1882, p. 2)

[3] León XIII había incitado a los católicos a utilizar la prensa para "contraponer escrito a escrito, a fin de que el mismo medio que tanto puede para la ruina se trueque en salvación y beneficio de los mortales". Sin embargo esta libertad que acepta, en su encíclica del 15 de febrero de 1882 al episcopado italiano, debe respetar las exigencias de la tolerancia y de la moderación. Estas recomendaciones fueron expuestas con firmeza en la *Cum Multa* y posteriores encíclicas pero también en la correspondencia que mantuvo el Pontífice con algunos directores de publicaciones católicas como el mismo Sardá y Salvany, en sus cartas del 8 de febrero de 1884, y del 15 de marzo de 1890, y el director del *Diario Catalán* en noviembre de 1896. En las dos cartas dirigidas al director de la *Revista Popular*, León XIII insistía sobre la "obediencia debida a los obispos" y sobre la "igual benevolencia" que había mostrado a todos los periodistas. Esta advertencia dejaba entrever claramente que el Pontífice no ignoraba que sus bendiciones y manifestaciones de agradecimiento a las publicaciones católicas habían sido interpretadas y utilizadas por algunos apologistas íntegros como un apoyo a favor de su conducta intransigente.

[4] "Mensaje que el Episcopado Español ha dirigido a su Santidad León XIII con motivo de la notabilísima Encíclica *Cum Multa*, Día de Epifania del Señor, 1883", *Terminante y decisivo, o colección de documentos sobre las controversias político-religiosas en España*, Barcelona, Tipografía de la Casa Provincial de Caridad, 1887.

[5] La *Revista Popular* se conforma con señalar que la nueva encíclica contiene "los principios de orden y subordinación jerárquica [...] que no son nuevos" (*Revista Popular*, 28 de diciembre de 1882, p. 428).

[6] El lenguaje violento esgrimido por la *Revista Popular* en su exhortación a los católicos para que restauren la tesis parece tener muy poco en cuenta las recomendaciones de moderación

contenidas en la encíclica. En otra serie de artículos titulados "A sangre y a fuego", el eclesiástico Sardá y Salvany preconiza una "santa cruzada", una auténtica "insurrección" contra el liberalismo y el llamado derecho nuevo. El tono exaltado y beligerante de la revista en aquellos años anuncia la virulencia de *El liberalismo es pecado*: "Combate es la vida dijimos ocho días atrás, y hoy añadimos, sangriento combate. A fuego y a sangre hay que luchar en él, y sólo se logra en él la victoria sacando teñidas las manos en sangre y chorreando sangre el corazón" (*Revista Popular*, 22 de marzo de 1883, p. 177).

[7] *La Civiltà Cattolica* recomendaba a las asociaciones católicas que siguiesen una conducta intransigente con respecto a los fieles sospechosos de transaccionismo con el liberalismo y que no dudaran en "excluir de su seno, no sólo a todo aquél que profesase abiertamente las máximas del liberalismo, pero también a aquellos que forjándose la ilusión de poder conciliar el liberalismo con el catolicismo, son conocidos con el nombre de católico-liberales" (*Revista Popular*, 21 de junio de 1883, p. 390). El papel de organizador de manifestaciones político-religiosas "íntegramente católicas" que se atribuían asociaciones como la Juventud Católica y la Pía Unión de San Miguel de Barcelona había sido definido por el mismo Sardá en los siguientes términos: "Integridad a la fe, profesión franca y entera de ella. Odio al error en todos terrenos, pero muy especialmente al error disfrazado con apariencias de católica fe" (*R.evista Popular,* 19 de abril de 1883, p. 247).

[8] Bonet i Baltá y Martí dan a conocer la correspondencia entre el Nuncio Rampolla y algunos eclesiásticos y prelados de las diócesis de Cataluña, en la que constan las adhesiones de distintos seminarios al carlismo nocedalista. Citan un informe del arcipreste Joan Comes, de febrero de 1883, en el que refiere las manifestaciones de insubordinación de los seminarios, incluso después de la encíclica *Cum Multa*. En cuanto al arzobispo de Tarragona, Benito Vilamitjana, con el apoyo del Nuncio, tomó la decisión de clausurar el internado del Seminario de su diócesis así como de disolver su claustro para evitar "que el [Seminario] se [convirtiese] en club político, o en centro de innobles y hasta criminales intrigas para imponérsenos [...]". Citado por Bonet y Martí, 1990, pp. 233-234.

A raíz del protagonismo de *El Correo Catalán* y de la Juventud Católica de Barcelona, "uno de los focos más destacados del conflicto integrista de toda la diócesis", en la campaña crítica contra Urquinaona, este prelado mandó cerrar la asociación católica el 29 de enero de 1883.

Por otra parte, en un importante documento que aclara las disensiones de los católicos de 1882 a 1887, el escolapio Eduardo Llanas reconocía que la encíclica *Cum Multa* no había apaciguado la situación de cisma que afectaba a la Iglesia española: "La declaración pontificia no tuvo el éxito apetecible; por más que el Papa dijo terminantemente que los católicos debían posponer los intereses políticos a los más trascendentales de la religión, continuaron ciertos católicos españoles, con el nombre de íntegros, sosteniendo la necesidad de que todos militaran en una agrupación política y combatiendo todos los actos políticos-religiosos no realizados en nombre de esa agrupación, y lo que aun es pero todavía, combatiendo cuantas manifestaciones católicas se llevaban a cabo por los fieles, sacerdotes y prelados que no adoptaban su criterio político" (Llanas, 1887, pp. 31-32).

[9] En el Boletín Oficial Eclesiástico del 19 de junio de 1883, la condena de *La Vespa* era demoledora. Aquella revista, que era la continuación de *Lo Bon Catòlich*, fue suspendida y, en

el mes de julio, se emprendieron diligencias para averiguar cuáles eran los canónigos que participaban en ella. El Vicario Capitular de Barcelona, Palá y Martí estigmatizó la revista en los siguientes términos: "[...] aquel periódico, que al parecer ha sido continuación de otro que mereció la condenación del difunto Prelado de esta Diócesis, habitualmente se ha ocupado en denigrar, injuriar, escarnecer y desprestigiar a algunos Prelados y a varios Eclesiásticos de buena fama y costumbres, ya citándoles por sus propios nombres, ya con denominaciones grotescas [...]" (BOE, 21 de junio de 1883, p. 177).

[10] La *Revista Popular* dio a conocer este documento con un comentario destinado a neutralizar, a ojos de sus lectores, el impacto condenatorio que tenía: "Nada nuevo hay en él; todo es doctrina fundamental, palmaria, indiscutible, sea cualquiera el punto de vista desde que se la mire. Es mera paráfrasis de la palabra del Papa en su última Encíclica [...]" (*Revista Popular*, 5 de julio de 1883, p. 6).

En su pastoral, los prelados catalanes protestaban contra los rumores alimentados por la prensa integrista con respecto al Vaticano. En efecto, desde el mes de enero de 1883, publicaciones como *La Vespa* afirmaban que una circular reservada de Roma, difundida después de la encíclica, contenía instrucciones contrarias a la *Cum Multa*.

[11] El quinto capítulo de este opúsculo, "La Religión y los partidos políticos", fue publicado en el *Diario de Barcelona* en agosto de 1883. Más adelante, Gatell dio a conocer su folleto en la *Revista Eclesiástica* dirigida por él. La publicación de este escrito provocó una fuerte oposición por parte de los carlistas nocedalistas. Luis María de Llauder incriminó a Gatell desde *El Correo Catalán* por su interpretación anti-integrista de la encíclica *Cum Multa*.

[12] Un artículo revelador de este comportamiento fue publicado por el periodista carlista Ramón de Ezenarro en *El Cronista del Clero* y difundido por la *Revista Popular* bajo el título "Defensa del clero español": "Y así como los Apóstoles llevaron a cabo la santa revolución hasta los confines de la tierra, nosotros como aquellos, tenemos el deber de combatir toda política que haga prevalecer el hecho contra el derecho, la razón contra la revelación, el Estado contra la Iglesia, la libertad de cultos contra la unidad católica [...]; porque la política es el gobierno de la sociedad, y si ésta ha de ser católica, no puede aquélla contrariar la ley de Dios. La política del Estado no es una institución humana, porque todos sus deberes proceden de la justicia, que es la ley suprema, que es Dios: y el sacerdote católico tiene el deber de combatir toda política enemiga de Dios y no consentir que lo que es de Dios se de al César" *Revista Popular*, 2 de agosto de 1883, p. 84).

Capítulo 5. Definitiva incorporación de Pidal y de la Unión Católica en el sistema político de la Restauración

En enero de 1884, el gobierno de Sagasta fue sustituido por un gabinete presidido por Cánovas. En el nuevo gobierno conservador, la cartera de Fomento fue atribuida a Alejandro Pidal. Canóvas, que se había esforzado por formar un gobierno en el que estuviesen representadas todas las tendencias del partido conservador, tenía interés en una fusión de la Unión Católica con el liberalismo conservador. Su estrategia consistía en aislar, por una parte, el sector íntegro y, por otra parte, incitar al mayor número de católicos a participar en la vida política conservadora. Era consciente de que la Unión Católica, desde su constitución en 1881, al relanzar las polémicas entre los católicos, había contribuido a debilitar las fuerzas tradicionalistas y favorecido la deserción de algunos prohombres del carlismo. Además, en 1884, la empresa pidalina carecía de futuro político y no contaba con el firme apoyo explícito de León XIII.

El clima de crisis política en el que se verificó la entrada del partido canovista en el gobierno es otro factor que cabe tener en cuenta para valorar la incorporación de Pidal en el juego político conservador. Ante el fracaso de la política de Posada Herrera y Moret, que querían agrupar las distintas tendencias liberales en el seno de un partido "democrático-monárquico" constituido en 1883, Cánovas intentó llevar a cabo, desde su entrada en el gobierno, una concentración de todas las fuerzas conservadoras del partido. Al reunir personalidades tan distintas como Romero Robledo y Silvela, trataba hábilmente de equilibrar un partido en el que las orientaciones a veces divergentes amenazaban con provocar una crisis. El ingreso de Pidal en el gobierno le permitía tranquilizar a los católicos preocupados por la presencia de elementos más liberales en el partido conservador.

Católicos conservadores como Juan Mañé y Flaquer no dejarían de expresar sus temores ante los posibles riesgos de "liberalización" del partido conservador. Es simptomática, en este aspecto, la polémica moderada que se entabló entre el *Diario de Barcelona* y *La Dinastía* (1883), diario liberal-conservador, partidario de Cánovas[1].

5. 1. Auge y politización de la prensa católica de 1884 a 1888. Aparición de nuevas revistas que tuvieron un destacado protagonismo en los conflictos internos del catolicismo

El Criterio Católico: una revista moderada conforme con las orientaciones de León XIII

Un acontecimiento de notable relevancia en el panorama periodístico catalán de los años 1884-1885 fue la publicación de una nueva revista, *El Criterio Católico*, que salió por primera vez en noviembre de 1884. De hecho, esta revista semanal en la que colaboraban destacadas personalidades católicas moderadas como Joaquín Rubio y Ors, y cuyo director y promotor era el eclesiástico Eduardo Llanas, tenía un antecedente con *La Ilustración Católica*, publicada en mayo de 1884.

La Ilustración Católica, cuyo primero número salió el 24 de mayo de 1884 había sido acogida con hostilidad por la prensa íntegra. *El Correo Catalán*, comentando la aparición de la nueva revista, recordaba a sus lectores que sus colaboradores estaban vinculados a la prensa transaccionista como el *Diario de Barcelona* y *La Unión* (Bonet, Martí, 1990, p. 298).

En cuanto a la *Revista Popular*, calificaba a los promotores de *La Ilustración* de "elementos heterogéneos" y expresaba su total desconfianza ante una publicación cuyos colaboradores "eran personas más conocidas en las redacciones de periódicos liberales que en las de periódicos rígidamente católicos":

> Permítanos, pues, nuestro colega no le reconozcamos por hermano de armas; nosotros ante todo somos soldados, y soldados de hoy. Como igualmente dispense nos abstengamos de recomendarlo a nuestros lectores; parécenos, al revés, harán muy bien éstos y obrarán muy cuerdamente en recibir tal Ilustración con prudente desconfianza. (*Revista Popular*, 5 de junio de 1884, p. 372)

En un contexto de intensa confrontación religiosa, la publicación de una revista moderada, que era el portavoz de un sector católico hostil al integrismo, no podía menos que desencadenar conflictos y polémicas. Por otra parte, el sector íntegro beneficiaba, desde la llegada del nuevo obispo Jaime Catalá, de una situación más favorable[2].

Los acontecimientos posteriores confirmarían las convicciones de los integristas de contar con la neutralidad benévola del nuevo obispo. Pese a su anunciada voluntad de no "meterse entre periodistas y periódicos", Jaime Catalá dejaría transparentar sus simpatías por el catolicismo intransigente. En 1884, Sardá iba a poder publicar *El liberalismo es pecado* con la licencia eclesiástica de Catalá. Por otra parte, en el momento de un nuevo enfrentamiento, en noviembre de 1884, entre *El Correo Catalán* y el Nuncio Rampolla, con motivo de un artículo insultante para la jerarquía católica, el obispo de Barcelona saldría en defensa de Llauder (Bonet, Martí, 1990, pp. 337-339).

En una serie de artículos titulados "El laicismo", Llanas contestaba a las acusaciones de la prensa integrista y carlista que consideraba sospechosos los colabora-

EL CRITERIO CATÓLICO.

REVISTA SEMANAL

DESTINADA Á DEFENDER LOS INTERESES DE LA IGLESIA.

DIRECTORES:

D. Joaquin Rubió y Ors. *D. Pedro Armengol y Cornet.*

Colaboradores que han tomado parte en los trabajos del presente tomo.

D. Pedro Armengol y Cornet.
Rdo. P. D. José Comabella, Escolapio.
D. Domingo Call.
Sra. D.ª Isabel Cheix.
Sra. D.ª Antonia Dias de Lamarque.
Sr. D. Vicente de la Fuente.
Rdo. D. José Ildefonso Gatell, Párroco.
Rdo. P. D. Victorio Giner, Escolapio.
Rdo. D. José García Mora, Párroco.
Rdo. P. D. Eduardo Llanas, Escolapio.
Illre. Sr. Dr. D. Buenav.ª Ribas, Canónigo.
Sr. D. Joaquin Rubió y Ors.
Sr. D. José de Roselló.
Rdo. D. Eduardo M.ª Vilarrasa, Párroco.

COLLEGIUM BARCINONENSE SOC. IESU

TOMO I.

BARCELONA
IMPRENTA DE JAIME JEPÚS
Calle del Notariado, núm. 9 (antes P. Fortuny)
1885.

dores de *La Ilustración Católica*. Pero se trataba ante todo para Eduardo Llanas de denunciar el atrevimiento de aquellos eclesiásticos que se otorgaban prerrogativas en materia de orientación de la política eclesiástica y de ortodoxia católica. Estos artículos, publicados en el *Diario de Barcelona*, anunciaban la larga serie de comentarios y reflexiones que, desde *El Criterio Católico*, Eduardo Llanas dedicó a uno de los temas que consideraba de más gravedad para el catolicismo español: el monopolio de la defensa religiosa por parte de los íntegros y la excesiva politización de una prensa a las que muchos eclesiásticos habían sacrificado su actividad pastoral[3].

Después de los esfuerzos malogrados para publicar *La Ilustración Católica*, que sólo salió a la luz durante algunos meses, los católicos moderados catalanes que se agrupaban en torno a Idelfonso Gatell, Llanas, Rubió y Ors, Armengol i Cornet y Villarrasa promovieron la publicación de una nueva revista, *El Criterio Católico*. Este semanario, cuyo primer número salió el 22 de noviembre de 1884, y que se iba a publicar hasta 1888, tuvo un destacado protagonismo en la publicística católica.

Desde el primer momento de su publicación, esta revista afirmó que su cometido sería totalmente distinto "del diario redactado a vuela pluma y obedeciendo a las pasiones del momento". En el "Programa" del primer número, las intenciones de Llanas y Armengol i Cornet eran bastante claras: *El Criterio Católico*, gracias a su completa adhesión a las directrices moderadas y conciliadoras de León XIII, pretendía oponerse a la "indisciplina y el apasionamiento" de la prensa intransigente. Declaraba que sólo quería desempeñar el papel:

> de una publicación católica en toda la extensión de la palabra: acepta todas, absolutamente todas las doctrinas de la Iglesia; quiere estar identificada con sus intereses, servir a sus instituciones, trabajar en favor del prestigio de su sagrado ministerio. (*El Criterio Católico*, 15 de noviembre de 1884, p. 3)

Aunque no lo confiesa abiertamente, Llanas quiere promover una publicación que, por su moderación y por su fidelidad a los preceptos de la *Cum Multa*, pueda contrarrestar la influencia incontestable de la prensa íntegra.

El promotor de *El Criterio Católico* está convencido de las ventajas que puede granjear el periodismo católico para la Iglesia y la defensa de los valores religiosos. Sin embargo las nuevas libertades de expresión y difusión de las que disfrutaba la prensa en general habían creado una situación paradójica para las publicaciones católicas. Esta prensa demasiado politizada y partidista no sabía mantenerse alejada de las disputas ideológicas y, por lo tanto, ya no cumplía con su misión de guía espiritual de los fieles. Esta misión, que no era incompatible con el periodismo noticiero, había sido pervertida por los antagonismos político-religiosos. De 1884 a 1888, Llanas expresó reiteradamente su preocupación ante la impotencia de la prensa religio-

sa para estructurarse de manera eficiente y captar un público de lectores católicos, seducidos por la variedad y la vitalidad de las publicaciones liberales. Al recalcar en el "Programa" de esta revista que uno de los objetivos de sus promotores consistía en "defender el prestigio de su jerarquía y de su ministerio", Llanas señalaba algunos de los males del periodismo católico. Los excesos de laicos que se arrogan el magisterio doctrinal y el comprometimiento excesivo del clero y de algunos prelados con el poder político reflejan la confusión entre política y religión:

> Sabemos que la Iglesia no rechaza la cooperación del periodismo, sino que la acepta, la estimula y la bendice, pero sin que la pluma del periodista católico tenga el derecho de ser antepuesta al báculo del prelado; sin que el periódico católico pueda creerse superior ni siquiera igual a la cátedra sagrada. El periodismo católico tiene señalado en la lucha actual un puesto de honor; mas su acción, que es muy importante, debe estar subordinada al cuerpo docente y no seremos nosotros los que, en época de combate como la presente, tratemos de introducir la indisciplina. (*Ibid.*, p. 5)

Reticencias del nuevo obispo de Barcelona con respecto a la publicación de *El Criterio Católico*

El nuevo obispo de Barcelona, Jaime Catalá i Albosa, que, en 1884, sucedía a Urquinaona, dejó transparentar su suspicacia con respecto a una publicación cuya orientación era fundamentalmente contraria al integrismo. Este prelado había sido acogido con satisfacción y alivio por el sector íntegro catalán que temía que el arzobispo de Vich, amigo y colaborador de Urquinaona, sustituyese al difunto obispo.

Consciente de la desconfianza que podía suscitar por parte de Jaime Catalá la publicación de una revista cuya finalidad era desautorizar a los integristas, Eduardo Llanas no se manifestó personalmente al pedir la licencia eclesiástica. La carta de contestación del obispo a Pedro Armengol i Cornet, que aparecía como único promotor de la nueva revista, reflejaba abiertamente la desconfianza e incluso la hostilidad de Catalá con respecto a esta iniciativa. En una carta dirigida a Armengol i Cornet, el prelado había expresado sus reticencias con respecto a la nueva revista, afirmando que no le parecía "de buen augurio que una obra católica [empezara] a cencerros tapados" (Bonet i Martí, 1990, p. 341).

Por otra parte, en su correspondencia con el Nuncio Rampolla en 1888, el obispo catalán iba a confirmar su poco simpatía con respecto a esta publicación moderada y encomiar la línea de conducta del partido tradicionalista, cuya prensa era "de buenas ideas religiosas".

El Criterio Católico había nacido bajo el signo de la desconfianza y de la polémica en un contexto de profunda crisis religiosa. Las reacciones de publicaciones íntegras como la *Revista Popular* ante lo que consideraba un rival en el escenario del

periodismo católico, ilustraban la táctica defensiva de los periodistas y escritores integristas, táctica que el nuevo semanario se emplearía en denunciar a lo largo de su existencia.

La voluntad conciliadora de la revista, su abierta crítica de las publicaciones católicas partidistas se reflejaban en todos los artículos de fondo titulados "Exposición de doctrinas". Hasta 1888, fecha en que ya dejó de publicarse por "haber cumplido con su misión y contrarrestado la prensa integrista", Llanas así como Rubió y Ors, analizaron las causas de la completa desorganización de la prensa católica y su protagonismo en las luchas religiosas finiseculares. Eduardo Llanas, a pesar de reconocer la importancia de la prensa católica para "servir a las instituciones de la Iglesia", denunciaba la excesiva politización de la mayoría de las publicaciones y la falta de subordinación a los representantes de la jerarquía católica. Para este eclesiástico, el estado de confusión de la prensa católica española reflejaba la situación general de los fieles. Los conflictos que los oponían no se debían solamente a la interpretación de la doctrina católica ; eran divergencias políticas. Llanas no dejaba de insistir sobre la confusión entre política y religión que se había producido en la prensa católica desde la Restauración. La religión se había convertido en un problema político y todos los partidos políticos pretendían resolver la cuestión religiosa:

> Por otra parte es preciso convenir en que es harto difícil, ya que no moralmente imposible, que un diario político pueda sustraerse a las influencias políticas, puesto que hoy ningún partido político deja de mezclarse más o menos en asuntos de carácter religioso, y que en las tendencias de todos los partidos, está el aproximarse o el alejarse de la Iglesia. (*El Criterio Católico*, 28 de febrero de 1885, p. 379)

Con mucha clarividencia, el director de *El Criterio Católico* desmontaba los mecanismos de "producción" y de "consumo" de la prensa. El desarrollo considerable de la prensa en general no se debía a una mayor exigencia en materia de información. De hecho, subrayaba Llanas, la multitud de publicaciones que se ofrecía a los lectores no correspondía a una verdadera demanda. El periódico se había convertido en un instrumento de presión política y religiosa y por lo tanto, buscaba por parte de los lectores, una adhesión afectiva, apasionada. Llanas señalaba que el desarrollo de la prensa católica en España había sido extraordinario. En 1885, existían más de cien publicaciones y revistas que pretendían defender la religión. Pero resultaban de esta proliferación más inconvenientes que ventajas: al querer competir entre sí, al enarbolar la bandera intransigente e incluso moderada, estas publicaciones trataban a menudo de asuntos que no tenían gran cosa que ver con la religión. Fomentaban las "pasiones de los lectores" en vez de proponer una doctrina católica conforme con las directrices de la Iglesia:

> Nace de aquí una serie de acaloradas discusiones, de apasionadas disputas de mutuas recriminaciones que excitan en alto grado el interés de los lectores, y que por lo mismo

mantienen las empresas periodísticas, que sin estos arrebatos reprobables y tantas veces reprobados morirían en gran parte du pura anemia. (*El Criterio Católico*, 21 de febrero de 1885, p. 363)

Esta confusión entre la religión y la defensa de intereses a menudo políticos y coyunturales era, a los ojos de Llanas, el mayor lastre de la prensa católica. El director de *El Criterio Católico* analizaba el carácter efímero de muchas publicaciones integristas y carlistas que habían surgido en el momento de más acaloramiento político-religioso. Su escasa difusión y exclusiva orientación militante constituían el más grave obstáculo. La secularización de la sociedad moderna también afectaba al periodismo católico, provocando una lamentable confusión en cuanto a sus funciones y su finalidad.

Eduardo Llanas reconocía en varias ocasiones que incluso revistas como *El Criterio Católico*, cuyo cometido esencial era difundir las directrices de León XIII y promover la defensa de los intereses de la Iglesia, no pudieron escapar al fragor de la contienda y tuvieron que dedicar gran parte de sus energías a "combatir" las tesis integristas:

Nosotros, en cumplimiento de nuestro deber de escritores católicos, los hemos combatido un día u otro día, sin tregua ni descanso, no porque los viéramos entre las huestes del campo tradicionalista, que en este concepto los respetamos y los respetaremos, sino porque observábamos que sus frecuentes intrusiones en la dirección de los asuntos religiosos [...] los convertían en elementos dentro del organismo católico, y porque además turbaban, como ha dicho León XIII, entre los católicos el espíritu de concordia. (*El Criterio Católico*, 29 de agosto de 1885, p. 485)

Durante los cuatro años de su publicación, *El Criterio Católico*, fiel representante del grupo de católicos moderados catalanes que se había identificado por completo con las orientaciones tolerantes de León XIII, se opuso sistemáticamente a las campañas integristas. Esta revista constituye un valioso testimonio del estado de la prensa católica catalana durante la Restauración.

También revela la evolución de la postura del sector católico moderado con respecto al integrismo. En 1884, Llanas, que defendía la *hipótesis* y condenaba el purismo doctrinal de los íntegros, achacaba las disensiones internas a una cuestión de procedimiento. Al afirmar que los católicos no debían colocarse en actitud hostil frente a las instituciones y leyes establecidas, Llanas insistía sobre el cambio de actitud que se había producido en la Iglesia bajo el impulso de León XIII sin que por ello se desautorizase la *tesis*.

Pero a medida que se agriaron las polémicas suscitadas por graves acontecimientos como la Carta del Cardenal Pitra y la publicación de *El liberalismo es pecado*, Llanas enjuició la crisis religiosa con mayor pesimismo. En 1887, momento de

la publicación de un documento colectivo a León XIII en el que había intervenido, este eclesiástico reconoce que lo que separa el integrismo de los demás católicos no es sólo un problema de forma. Estas divergencias implican una concepción antagónica del papel de la Iglesia en la sociedad moderna. El integrismo afecta la cohesión espiritual de la Iglesia:

> Pero el caso es que el laicismo integrista constituye, a nuestro entender, la calamidad mayor que hoy sufre la Iglesia española [...] y para nosotros es ésta la más grave de cuantas cuestiones hoy en España se ventilan. (*El Criterio Católico*, 3 de diciembre de 1887, p. 447)

Ya en 1885, con motivo del incidente del Cardenal Pitra, Llanas había tenido ocasión de poner en guardia a los católicos contra ese "poder cismático" que dividía a la Iglesia y cuyas consecuencias político-teológicas podían ser tan graves (*El Criterio Católico*, 22 de agosto de 1885, p. 451). Reafirmó en aquel momento la significación de la *hipótesis* y la misión de la Iglesia:

> La *hipótesis* no confunde la causa católica con la causa política, ni establece antagonismos entre ambas, ni subordina los intereses de la una a los de la otra, sino dando al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, se consagra primariamente a la gestión de los intereses temporales y *acomoda* sus ideales y sus procedimientos a las enseñanzas de la Iglesia. (*El Criterio Católico*, 3 de julio de 1885, pp. 230-231)

Una de las aportaciones más importantes de *El Criterio Católico* en materia religiosa y social fue indudablemente el análisis y la justificación de los cambios de actitud del Vaticano y de la Iglesia en general, ante las evoluciones de la sociedad moderna. Mientras que el integrismo adopta una conducta de resistencia pasiva y retraimiento durante la Restauración por enjuiciarla como una situación tan inaceptable como el Sexenio, el catolicismo moderado considera que es necesario romper con la intransigencia del periodo revolucionario y trabajar para acomodar la vida social y política a los preceptos de la Iglesia.

Para Eduardo Llanas, uno de los representantes más destacados de este catolicismo tolerante y conciliador, no existe, como lo pretenden los íntegros, una ruptura entre Pío IX y León XIII en cuanto a los preceptos y a la doctrina. Pero se ha producido un cambio de actitud ineludible en el nuevo contexto político-religioso de la Restauración:

> Porque los Pontificados de estos dos grandes Papas se completan mutuamente, siendo el de Pío IX preparación del de León XIII, y siendo el de León XIII complemento y corona del de Pío IX. Y por ser esto así, debía el actual Pontífice modificar el programa de acción seguido por su Santo Predecesor; que si a éste le dio resultados magníficos y de gran utilidad para la Iglesia, hubiera sido enteramente estéril aplicado por León XIII a las presentes circunstancias. (*El Criterio Católico*, 3 de diciembre de 1881, p. 134)

Llanas se esforzará constantemente en demostrar la armonía y continuidad entre dos pontificados que representaron cada uno, en un contexto histórico determina-

do, una actitud distinta de la Iglesia. Si durante el Sexenio se justificaba "el programa de intransigencia" de Pío IX, programa al que adherían todos los católicos porque venía impuesto por las circunstancias, durante la Restauración la tarea impuesta a León XIII era

> esencialemente pacífica y conciliadora, porque no tanto [debía] combatir a los enemigos de la Iglesia, cuanto hacer aceptar a los Estados Modernos la salvadora influencia de la misma, colocando al Pontificado Romano en una altura a que hace siglos no había ascendido. (*Ibídem*)

La publicación de *La Hormiga de Oro*: un intento de diversificación de la prensa católica

Pese a su carácter defensivo y marcadamente ideológico, algunas de las revistas católicas que empezaron a publicarse en la Restauración se preocuparon en captar nuevos públicos y satisfacer las exigencias variadas del periodismo moderno. *La Hormiga de Oro*, que surge en Barcelona en enero de 1884, responde a la necesidad de la prensa católica para adaptarse a un público más amplio y proponer revistas que no estén exclusivamente dedicadas al tema religioso (Hibbs, 1984, p. 69).

La Hormiga de Oro, dirigida por el carlista Luis María de Llauder, pretendía ser un suplemento ilustrado de diarios como *El Correo Catalán*, exclusivamente destinado por su contenido económico y social a la burguesía de negocios, a los industriales y comerciantes catalanes.

En este semanario, cuyo contenido es bastante ecléctico, abundan las ilustraciones y secciones amenas que incluyen cuentos, folletines así como editoriales firmados por Llauder y que, bajo la forma de un diálogo entre un católico íntegro y un transaccionista, reflejan la ideología tradicionalista de la revista. En la sección titulada "Un rato de conversación", sección que se presenta bajo la forma amena de una charla, es donde se evocan las cuestiones más candentes del momento. En los inicios de su publicación, *La Hormiga de Oro* puntualiza su orientación íntegra con una serie de editoriales en los que Llauder reafirma el militantismo intransigente del periodista católico. En 1884, hay una total coincidencia entre las opciones contenidas en este semanario y publicaciones integristas como la *Revista Popular* de Sardá. *La Hormiga de Oro*, que publica por entregas *El liberalismo es pecado*, dedica significativamente sus "ratos de conversación" a aclarar el concepto de integrismo católico. Con sobretonos apocalípticos, propios a la literatura integrista, Llauder se complace en describir la "sociedad moderna entregada al libertinaje de la revolución" y explica a sus lectores que una revista auténticamente católica debe reflejar "la pureza de la verdad católica, de la lógica católica, de la inflexibilidad de principios" (21 de junio de 1884, p. 382).

A lo largo de estos editoriales, que se sitúan estratégicamente en primera página, se suceden las exhortaciones paternalistas a los lectores indecisos y desorientados así como las declaraciones de guerra contra la Unión Católica, Pidal y todos los "católicos de media tinta" que

> al entrar en el juego de la vida pública y al afincarse en el partido canovista han sacrificado [...] la verdad católica y los intereses religiosos a los políticos" (*La Hormiga de Oro*, 30 de mayo de 1885, p. 449)

En esta revista, que difunde la más estricta ortodoxia en materias doctrinales, aparecen tímidas concesiones a los gustos y exigencias de la época. Coexisten la sección de variedades con un intento de divulgación científica "a lo cristiano" y una bibliografía de lecturas recomendadas, verdadero catálogo inquisitorial en el que se detectan las concesiones de ciertos autores al liberalismo y en que se previene al lector contra los engendros literarios naturalistas. En esta crónica literaria hebdomadaria, se recomiendan novelas y obras "íntegramente católicas" como las de Fernán Caballero, Polo y Peyrolón, Luis Veuillot, Pereda, en las que "se inculcan sanas y consoladoras creencias".

Las crónicas de viajes recogen la preocupación de las ilustraciones de la época por el exotismo aunque la mayoría de estos relatos se sitúa en el marco del costumbrismo más tradicional.

Pese a la intención declarada de Llauder de convertir *La Hormiga* "en una Ilustración como las demás para hacer frente a la influencia dañina [...] de las ilustraciones racionalistas", este semanario no ofrece una imagen muy variada de la realidad que la nueva sociedad está produciendo. Desde una postura predominantemente defensiva, se elabora una ideología en la que se oponen catolicismo y modernidad. A lo largo de las crónicas dedicadas a los conocimientos útiles y a la descripción de los últimos progresos científicos, se pone en guardia al público lector contra los peligros de la "satánica civilización moderna" y se exalta el pasado de España en el que catolicismo y nacionalidad iban unidos. En este aspecto es significativa la publicación de varios capítulos de la obra del historiador tradicionalista y colaborador de la revista, Modesto Hernández Villaescusa, sobre el origen y la grandeza de la nacionalidad española. Este escritor, cuyo estudio más conocido, *Recaredo y la unidad católica* (1890), había sido difundida por la Librería e Imprenta de *La Hormiga de Oro*, defendía la superioridad moral del catolicismo y la tesis de la pureza de raza y religión que tanto agradaban a las publicaciones íntegras de la Restauración.

Estos mismos criterios son los que utiliza Llauder para descalificar las costumbres de naciones vecinas, como Francia, donde la moderna civilización provocaba el caos social y la decadencia moral. *La Hormiga de Oro* oscila constantemente, pese a su propósito inicial de "instruir deleitando", entre el rechazo tajante de todo lo que

constituye la civilización moderna, el liberalismo y el naturalismo y la voluntad de cristianizar algunos elementos de esta modernidad en provecho de la Iglesia:

> Nosotros no tratamos de detener corrientes que hoy son más poderosas que nosotras, sino de evitar el naufragio y perdición a que caminen individuos y sociedad, arrastrados por las aguas ahora pestilentes, mañana encrespadas del liberalismo y de la civilización moderna rebelada contra Dios. (*La Hormiga de Oro*, 7 de noviembre de 1885, p. 2).

Convencido de que la situación privilegiada de control de la Iglesia sobre las conciencias y el impreso se había terminado y que una vuelta atrás eran imposible, Llauder reconocía que:

> Los escritores católicos deben consagrarse [...] en convertir en bien de la sociedad y en defensa de la Iglesia aquello mismo que los enemigos emplean en daño de la una y de la otra. (*Revista Popular*, 6 de marzo de 1879, p. 3)

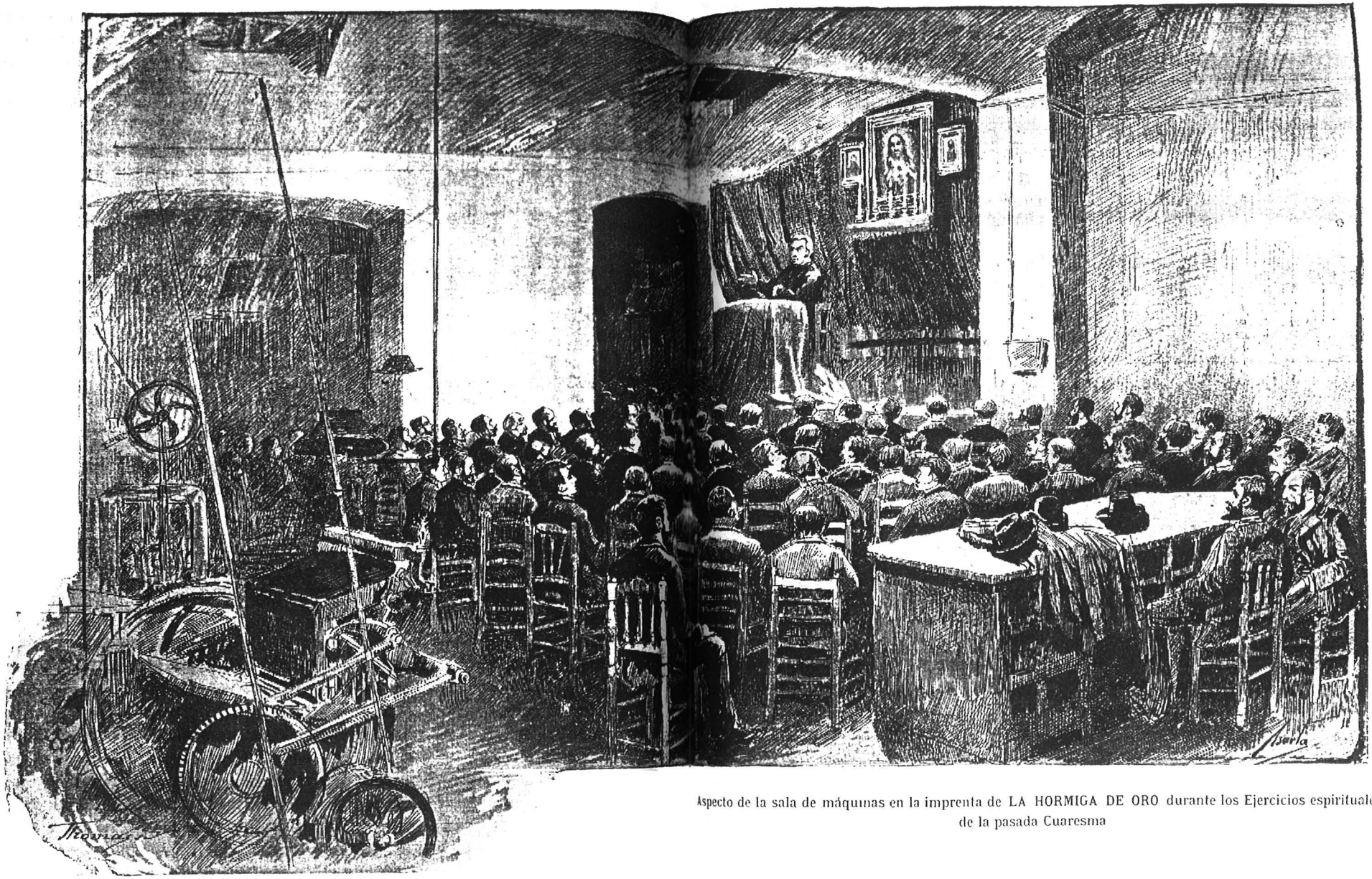
La publicación de una revista ilustrada como *La Hormiga de Oro* respondía a las preocupaciones de la Iglesia por captar nuevos públicos y controlar la mayor parte de la producción impresa destinada a los lectores católicos. Al hacer un balance sobre la situación material de *La Hormiga* en 1893, su director recordaba a los suscritores que el semanario se había sacado

> cediendo a las incitaciones del Papa y de los obispos que invitaban a los escritores católicos [...] a consagrar [sus] plumas a la defensa y propaganda de las enseñanzas de la Iglesia (*La Hormiga*, 7 de enero de 1893, p. 1).

Desde 1884, en varios editoriales dedicados a la "buena prensa", Llauder sintetizaba la finalidad de la estrategia del periodismo católico: ahogar la propaganda del mal y salvar la sociedad con la "prensa del bien".

En la práctica esta apertura hacia nuevas formas de difusión se plasmaba en un esfuerzo de diversificación formal y temático. Formalmente *La Hormiga* seguía la corriente de otras ilustraciones con cierta abundancia de grabados y la presencia de secciones de temáticas bastante variadas.

A lo largo de su andadura periodística, nunca dejó de reclamar un puesto entre los periódicos católicos "los más completos, los más variados, los más amenos, los mejor escritos que existieran en España" (20 de abril de 1884, p. 243). Como otras ilustraciones, pretendía ser barata, al precio de 10 pesetas al año ya que "para ser popular [tenía] que luchar con la necesidad de ser económica". Se publicaban obras literarias moralizantes con algunas concesiones a los géneros de moda: dramas históricos, crónicas de viaje con un toque orientalista, y reproducción de grabados sacados de ilustraciones extranjeras. También ofrecía una revista de la semana, en que se presentaban los sucesos de más actualidad, e incluía notas bibliográficas y reseñas que reflejaban los últimos escándalos de novelistas proscritos como Zola, Victor Hugo o los hermanos Goncourt.



Aspecto de la sala de máquinas en la imprenta de LA HORMIGA DE ORO durante los Ejercicios espirituales de la pasada Cuaresma

A pesar de estas tímidas concesiones, el objetivo principal de la revista (propagación de la verdad católica. Las limitaciones de una revista como *La H(ga* que tenía dificultades para acceder plenamente a la representación de una s dad cambiante, reflejaban los miedos de la Iglesia ante una posible conciliació tre civilización moderna y catolicismo. Trasluce en *La Hormiga* la exigencia de ortodoxia intachable y de una moralidad estricta bajo control eclesiástico.

Esta supeditación del impreso a la censura moral y material de la Iglesia se presaba claramente en el reglamento del establecimiento tipográfico de *La Hor de Oro* inaugurado en 1887 y consagrado al Sagrado Corazón de Jesús. Las co ciones generales de "moralidad, laboriosidad, sumisión a los jefes" a los que se an sometidos los trabajadores cristianos de este establecimiento revelaban el c de asepsia moral en el que la Iglesia elaboraba y difundía obras e impresos católi

El asociacionismo católico, en el que se apoyaban las redes de difusión de l nas lecturas y la buena prensa, llegaron a convertirse en un eficiente instrument control de las mentalidades. En 1887, *La Hormiga de Oro* que había alcanzado tirada de 4.000 ejemplares, reconocía que el propósito de sus promotores era "pc todo el esfuerzo posible por [...] fundar un centro industrial católico práctico" (21 mayo de 1887, p. 322).

Estos esfuerzos de organización material de difusión de "buenas lecturas" jaban transparentar la preocupación social de la Iglesia. El establecimiento tipogr co de *La Hormiga de Oro* y de *El Correo Catalán* era una iniciativa destinada a s vir de "modelo" a los trabajadores cristianos. Inspirada en la tradicional estructura los gremios, la organización del establecimiento era "procurar que todos los que [pendían] de [él hallasen] el medio de lograr el fin para que el hombre ha sido cr do".

Desde una visión de la concordia fraternal entre obreros y patronos, se trata de crear una casa católica en la que la propaganda cristiana neutralizara los efect "perversos" de las reivindicaciones sociales. El trabajo como camino de santidad, religiosidad de los obreros eran los postulados fundamentales a partir de los que proponía un remedio a la cuestión social.

El establecimiento tipográfico se situaba en la corriente fundacional de centr de propaganda de índole educativa que se había fortalecido durante la Restauraciói Esta especie de centro moral e instructivo, tenía por finalidad la edificación y la ilu tración de los trabajadores:

> ¿Qué adelantaríamos con decir todos los días que al obrero debe protegérsele, moral zarle, enseñarle el camino del bien, arrancarle de los peligros y de las seducciones qu le rodean, si no hiciéramos algo práctico por darle una parte siquiera de lo que decim todos los días que necesita? (*La Hormiga de Oro*, 21 de mayo de 1887, p. 322)

En 1888, con un total de 80 trabajadores, la instalación de nuevas máquinas que permitían una tirada de 4.000 ejemplares de *El Correo Catalán* por hora, se confirmaba el éxito de una verdadera empresa periodística (Bonet, Martí, 1990, p. 471). Por otra parte, *La Hormiga de Oro*, que se publicó hasta 1905, constituía un buen ejemplo de apertura de la prensa católica hacia nuevas formas de difusión. Gracias a la creciente importancia que adquirieron la iconografía y el grabado en la revista, la diversificación de sus temas y la calidad de sus colaboraciones, *La Hormiga de Oro* había logrado incorporarse al gremio de las ilustraciones.

5. 2. *La Dinastía*, el *Diario de Barcelona* y *El Criterio Católico*: primeras puntualizaciones acerca de la táctica transaccionista de Cánovas

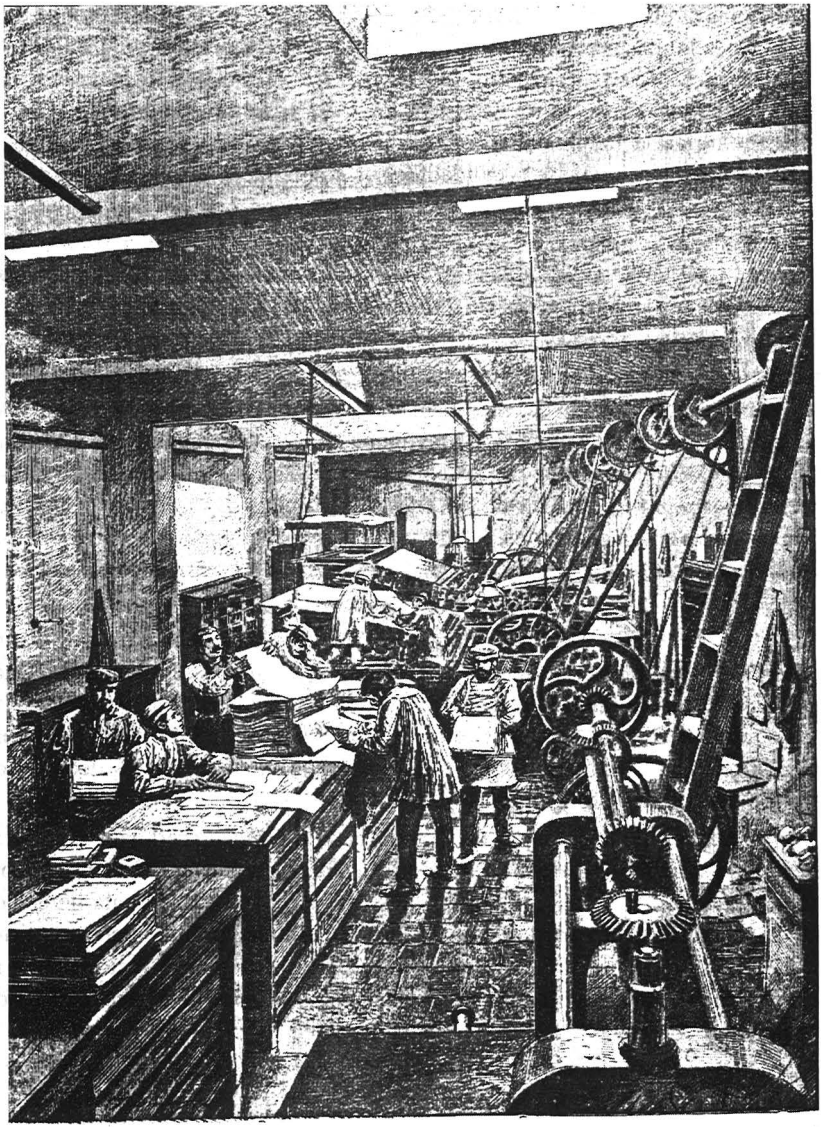
En una serie de artículos publicados desde el mes de febrero de 1884, Mañé y Flaquer recuerda al partido liberal-conservador que "ha de ser conservador, nada más que conservador, sin mezcla de liberalismo". Se trataba ante todo de precisar los peligros a los que se exponía el partido liberal conservador especialmente en el terreno religioso, si se dejaba arrastrar por la senda de concesiones excesivas al liberalismo. Al querer distanciarse del carlismo nocedalista, los conservadores corrían el riesgo de caer en los excesos contrarios. Mañé y Flaquer manejaba argumentos que había esgrimido en anteriores ocasiones, por ejemplo en 1881, año de fundación de la Unión Católica.

Para el director del *Diario de Barcelona*, los católicos debían utilizar las instituciones y las libertades a su alcance para la defensa religiosa. No vacilaba Mañé y Flaquer en expresar algunas dudas con respecto a la "recuperación" política de Pidal por el gobierno de Cánovas. Al identificarse oficialmente con un partido político, Pidal dejaba traslucir cierto oportunismo que contradecía sus primeras declaraciones como promotor de la Unión Católica.

En su análisis de la nueva situación política, *La Dinastía* reflejaba la táctica de transacción ideada por Cánovas. Al convertir la defensa de los intereses religiosos en una de las prioridades de su gobierno, Cánovas quería satisfacer al ala derecha del partido conservador y la incorporación de Pidal en el juego político podía servirle de garantía. Pero como no quería correr el riesgo de descontentar el sector liberal moderado con una política excesivamente clerical, estaba dispuesto a hacer concesiones a la sociedad moderna.

La Dinastía resumía la instrumentalización del catolicismo posibilista por Cánovas en los siguientes términos:

> El Señor Pidal puede dar satisfacción a los deseos de la mayoría de los españoles que en el seno del Gabinete puede sostener y defender los intereses de la Iglesia, porque el Se-



SALA DE MÁQUINAS EN LA IMPRENTA DE «LA HORMIGA DE ORO»

ñor Pidal representa más que otro alguno la libertad dentro del catolicismo, en una palabra, porque es la prueba práctica de que en España se puede ser liberal sin faltar a los deberes religiosos y se puede servir a gobiernos liberales sin incurrir en las sanciones del *Syllabus*. (*La Dinastía*, 2 de marzo de 1884, p. 1363)

En 1884, el éxito de los católicos conservadores en las elecciones parciales de Bélgica proporcionaron una nueva ocasión a *La Dinastía* para justificar el comprometimiento de los católicos españoles en la vida política de la Restauración[4].

El ejemplo belga era, a ojos de *La Dinastía*, un ejemplo valioso de lo que podían lograr los católicos en el terreno de la *hipótesis*. Naturalmente no se trataba de hacer una comparación injustificada entre dos situaciones políticas muy distintas ya que el gobierno de Cánovas contaba con la participación de los católicos que no compartían el exclusivismo religioso del sector íntegro mientras que en Bélgica la coalición católica beneficiaba del apoyo de los ultramontanos. *La Dinastía* quería, con estos propósitos, tranquilizar a católicos conservadores como Flaquer que temían deslices liberales y confirmar el rechazo del partido liberal conservador con respecto al partido tradicionalista. No en balde recordaba que los católicos belgas habían defendido la *hipótesis* en el Congreso de Malinas en 1863, congreso en el que habían participado católicos moderados como Mañé y Flaquer y Durán i Bas.

Para *La Dinastía*, los católicos conservadores belgas y españoles son más representativos de un catolicismo sincero, capaz de defender la Iglesia que los católicos intransigentes que "emplean la religión como un arma de partido".

Al referirse a la situación belga, se trataba para *La Dinastía* de condenar la inhibición política y la intransigencia de los integristas que eran "continuos perturbadores de la paz pública y promotores de sangrientas campañas". Pero también había que disipar los temores del sector católico más moderado que desconfiaba del oportunismo de Pidal y sospechaba una recuperación política de la cuestión religiosa.

En 1884, la mayor parte de las publicaciones católicas moderadas compartían la valoración positiva de *La Dinastía* con respecto a la situación del catolicismo belga. Bélgica, donde predominaba el catolicismo conservador, aparecía como un ejemplo de lo que podía lograr una "entente" de los católicos en el terreno de las instituciones. Al respecto, es interesante el juicio de *El Criterio Católico*. Eduardo Llanas, que en anteriores ocasiones había encomiado la postura realista y abierta de los católicos belgas, vuelve a insistir, en 1884, sobre la necesidad para los católicos españoles de "recristianizar" la sociedad, sin por ello pertenecer a un partido político:

Convencidos los católicos de la necesidad de unir sus esfuerzos para acorralar al enemigo común, propusieron los unos pugnar por el entronizamiento inmediato de la tesis cristiana, mientras los otros, no juzgando esto asequible sin apelar a medios violentos, se decidieron por conformarse a la legalidad existente, aceptando la hipótesis como el

> camino más breve y seguro para llegar a la tesis. [...] Acomodándose unos y otros, según era su deber, al fallo del Vicario de Jesucristo, presentáronse todos a las urnas, derrotaron al ministerio Frere Orban, constituyeron una situación afecta a la Iglesia, restablecieron las relaciones con la Santa Sede y han principiado una vigorosa campaña de reparación católica que les ha valido el odio de todos los liberales y los plácemes de todos los católicos, incluso los del Jerarca Supremo de la Iglesia. (*El Criterio Católico*, 15 de noviembre de 1884, p. 11)

Estos elogios también reflejaban una advertencia al partido liberal conservador y una reserva con respecto a la incorporación de Pidal en el juego político canovista. En juicio de Llanas, la defensa de los intereses religiosos en todos los ámbitos institucionales no implicaba una adscripción política de los católicos. Este eclesiástico no adopta la perspectiva política de *La Dinastía* y se sitúa en una línea esencialmente apostólica y moral. Esta postura es la que explica su silencio prudente con respecto a la entrada de Pidal en el nuevo gobierno. No se trata, para católicos como Llanas, Collell o Morgades, de enjuiciar estrategias y hombres políticos sino de proponer orientaciones fundamentalmente religiosas que se inspiran en la doctrina social de León XIII.

Llanas insiste repetidas veces sobre este proyecto de sociedad cristiana contenido en las enseñanzas del Pontífice y que supone una constante y progresiva impregnación cristiana de la sociedad en armonía con las nuevas exigencias sociales y político-teológicas. La participación en la vida pública, la defensa de valores religiosos desde las instituciones vigentes son recomendaciones que afloran de manera recurrente en la prensa católica moderada como *El Criterio* o *La Veu de Montserrat* y que ilustran la voluntad de la Iglesia de no permanecer ajena al acontecer histórico. Esto es lo que no han logrado todavía los católicos españoles que deberían tener en cuenta los logros de:

> los otros católicos [...] que dado el arraigo que han adquirido las modernas instituciones, sostienen la necesidad de aceptar el combate en el terreno de la legalidad en que hallan acampado al enemigo y disputarle una tras otra todas las posiciones que ocupa, no cejando hasta desalojarlo de todas ellas y devolverlas a la dirección e influencia de la Iglesia. (*Ibid.*, p. 8)

Aunque toma sus distancias con respecto a los católicos pidalinos que habían aceptado la fusión de la Unión Católica con el liberalismo conservador, Eduardo Llanas es consciente de la finalidad de Cánovas que intenta desacreditar el absolutismo religioso de los integristas. *El Criterio Católico* recalca la responsabilidad del sector íntegro en la situación de cisma que afecta a la Iglesia. Ha favorecido, con su táctica obstruccionista y su excesiva politización, el oportunismo político de un Pidal y ha impedido la aplicación de las orientaciones conciliadoras de León XIII. Por culpa de su "puritanismo excesivo" no es posible identificar a los verdaderos enemigos:

Han hecho treguas con el enemigo común para volver las armas unos contra otros y destrozarse mutuamente con insólito encarnizamiento. (*Ibid.*, p. 7)

Estas condenas del integrismo adquirían tanto más relieve cuanto que Llanas y Collell se habían visto involucrados en una agria polémica con la *Revista Popular* y *El Correo Catalán* en los meses anteriores, con motivo de la publicación de un folleto en el que los dos eclesiásticos justificaban la experiencia católica belga y su adhesión a la *hipótesis*.

5. 3. Una nueva polémica sobre la *tesis* y la *hipótesis* enfrenta las publicaciones integristas y católico-moderadas

A finales del mes de julio de 1884, se había publicado un folleto anónimo bajo el título de *Terminante y decisivo, o colección de documentos sobre las controversias político-religiosas en España*. El autor de este opúsculo era el eclesiástico Eduardo Llanas que advertía a los católicos:

[...] Hora es de que los católicos meditemos y nos decidamos a tomar por línea de nuestra conducta la que se dignó trazarnos el Soberano Pontífice en la encíclica *Cum Multa* dirigida a los obispos españoles. (*Terminante...*, 1883, p. 1)

El folleto llevaba el título de un artículo de la *Revista Popular* en el que Sardá había reproducido un extracto de *La Civiltà Cattolica* favorable a una interpretación integrista de la *Cum Multa*[5]. El propósito de Llanas era incitar a los católicos a reflexionar sobre las experiencias católicas de naciones vecinas, como Inglaterra, Bélgica y Alemania donde los católicos habían tomado parte en gobiernos liberales e "hicieron cosas dignas de altísima alabanza en el Parlamento y en el Gobierno". Volvía a definir la *hipótesis* que consistía en que "mediante el concurso de los buenos" se podía transformar una forma de gobierno para hacerla servir el bien. Para este eclesiástico no existía contradicción entre la tesis de la confesionalidad del Estado que todo católico aspiraba a restaurar y la actuación en los gobiernos liberales cuando no quedaba otra alternativa.

Lo que separaba al sector íntegro de los demás católicos podía parecer una cuestión de procedimiento y las divisiones internas del catolicismo español eran una grave contradicción en una nación como España, católica por esencia, donde la agrupación de todos los fieles hubiera sido beneficiosa para la Iglesia.

Para la prensa integrista, la publicación de este folleto y los elogios contenidos en *La Veu de Montserrat* acerca de la postura conciliadora de Llanas dieron pie a una nueva polémica. Tanto la *Revista Popular* como *El Correo Catalán* se aprovecharon de esta oportunidad para demostrar, una vez más, que la doctrina católica no podía prestarse a interpretaciones matizadas y que el dogma imponía la cerrazón a toda

evolución histórica. Atrincherados en su purismo político-religioso, los íntegros no establecían distinción entre la trayectoria de Pidal y de la Unión Católica y el acercamiento comprensivo de otro sector católico a la sociedad liberal.

5. 4. Presencia muy controvertida de Pidal en el gobierno de Cánovas. Nuevos enfrentamientos en la prensa católica

Desde el principio, la prensa íntegra enjuició, con renovada hostilidad, la presencia de Pidal en el gobierno de Cánovas. Había llegado el momento de un nuevo ajuste de cuentas con el promotor de una asociación católica considerada como una maniobra política para debilitar el partido tradicionalista. *El Correo Catalán* recordaba a sus lectores cual era la táctica de Cánovas al integrar a los católicos alfonsinos en su gobierno. Cánovas era el principal promotor de la Restauración de 1875, que recogía los principios anticatólicos del Sexenio:

> El monstruoso Cánovas cuyos servicios a la Religión no son para olvidarlos [...]. Aquel ministerio fue el que, en vez de curar los males producidos por la revolución, lo único que hizo fue taparlos u ocultarlos o aprovecharlos, pero sin acabar con ellos, ni tratar siquiera de disminuirlos seriamente. (*El Correo Catalán*, 23 de enero de 1884, p. 5)

Bajo la etiqueta conservadora se disimulaba un gobierno liberal y Cánovas, aunque quería tranquilizar a los católicos, tendría que ceder a las exigencias de los liberales y transigir con el ala más progresista de su partido. En cuanto a Pidal, al no poder utilizar la Unión Católica para sus designios políticos, le interesaba aceptar funciones en el gobierno por ambiciones personales. La Unión Católica había sido

> un colosal pastel que querían amasar los hombres de la Unión Católica cuando acudieron a la puerta de los palacios episcopales. (*El Correo Catalán*, 9 de marzo de 1884, p. 6)

Se preocupaba *El Correo Catalán* del daño que suponía, para la verdadera causa católica, la presencia de un hombre como Pidal en el Ministerio ya que llegaría a ser

> [...] un pretexto constante para acusar al ministerio de clerical, de reaccionario, de inquisitorial; y por este portillo, con ocasión de atacar al ministro se ataca diaria y constantemente lo que creen que el ministro significa, y se hace odioso ante la opinión pública lo que el Señor Pidal dice representar, envenenándose continuamente al pueblo con una propaganda antirreligiosa de funestos resultados [...]. (*El Correo Catalán*, 24 de febrero de 1884, p. 6)

Por otra parte, y con cierta clarividencia, *El Correo Catalán* comentaba las consecuencias políticas de la táctica de la "via intermedia" canovista. Tendría Cánovas que hacer concesiones a la derecha y a la izquierda: la presencia de Pidal le obligaría a ceder terreno al ala izquierda de su partido para no aparecer como "supeditado al Nuncio, y a los Prelados", para no ser tachado de "clerical, inquisitorial, retrógrado, despótico".

Aunque la valoración de la trayectoria político-religiosa de Pidal por parte de *El Correo Catalán* no estaba desprovista de cierto realismo, muy rápidamente este diario recurría a la invectiva y a la arrogancia para estigmatizar a los *contemporizadores* y *transaccionistas* que habían apoyado a la Unión Católica.

Llauder no escatimaba sus críticas contra católicos como Llanas, Collell y naturalmente Mañé y Flaquer, aunque publicaciones como *El Criterio Católico* y *La Veu de Montserrat* nunca habían manifestado su adhesión a Pidal. La virulencia y el desprecio que impregnan algunas publicaciones íntegras reflejan la situación de grave división del catolicismo español y el escaso impacto de las recomendaciones de León XIII a los periodistas católicos. Como ejemplo, merece citarse un artículo de *El Diario de Sevilla*, firmado por el integrista Manuel de Burgos y Mazo, publicado por *El Correo Catalán* y *El Siglo Futuro*, que revela el furor inquisitorial de las campañas antipidalinas:

> Miradle. ¿No le véis? Volvedle a mirar. Él es, no os engañan vuestros ojos. Ahí le tenéis, a las órdenes de Cánovas su jefe, amarrado por un juramento al artículo 11, es decir a la libertad de cultos, mostrando a sus amigos y auxiliares asombrados la codiciada cartera, sellados ya con el sello canovista, vestido ya con la librea de ministro conservador liberal.
>
> ¿Qué nos decís ahora, católicos de similer (*sic*), tradicionalistas de lances, amigos y correligionarios nuestros en las horas de esperanza, enemigos furiosísimos en los días de vencimiento? ¿Diréis aún que lo calumniábamos? Miradle bien, ahí le tenéis en el desamortizado Convento de la Trinidad, hoy Ministerio de Fomento, vestido de toda gala, radiante de alegría, cercado de su cohorte de mestizos, sentado en su poltrona ministerial, la visera levantada, descubierta la capa, la cabeza erguida, la mano sobre la cartera, los ojos resplandecientes, diciendo con mudo lenguaje a todos que le miran: –Sí, era verdad, *El Siglo Futuro* tenía razón ¿y qué? (*El Siglo*, 23 de julio de 1884, p. 2)

Para denunciar el oportunismo pidalino y reivindicar la pureza de principios íntegros, las publicaciones intransigentes se valen de todos los medios: desde la sátira hasta la ofensa personal.

El Correo Catalán explica que es la "constante persecución de los buenos católicos" lo que permitió frustrar la empresa de la Unión Católica que acabó muriéndose, "convirtiéndose en un Casino conservador liberal con su órgano en la prensa costeado por los más conspicuos de sus socios" (16 de marzo de 1884, p. 6).

Este diario insiste en la necesidad de reforzar la línea de conducta defensiva adoptada por el sector íntegro. La participación de los laicos católicos en manifestaciones públicas de fe íntegra es uno de los medios logísticos de los que disponen los íntegros para deslindar campos y confundir a los "secuaces de Pidal":

> Los laicos, aquellos por quienes la Iglesia su común madre es querida, y cuyos discursos y escritos pueden ser de utilidad para la salvaguardia de los derechos católicos, se

empleen activamente en defensa de la Religión. (*El Correo Catalán*, 9 de marzo de 1884, p. 4)

El Siglo Futuro fustiga la entrada de Pidal en el Ministerio con la acostumbrada violencia de tono y cierto triunfalismo político ante lo que considera una confirmación de anteriores críticas a la Unión Católica. Aprovecha la oportunidad para denunciar una vez más el oportunismo del nuevo ministro que había aceptado "con fervoroso entusiasmo el credo liberal-conservador". Con sarcasmo y mordacidad, *El Siglo* se dirige a Cánovas, tildado de "mónstruo", recordándole sus procedimientos tácticos de atracción de los católicos "tibios" para debilitar a la Comunión tradicionalista. Este artículo, del que sólo citamos una parte, es un ejemplo representativo del lenguaje denigrante y de la crítica destructiva utilizados por la prensa íntegra:

> Usted, D. Cánovas, cuando el joven Pidal quiso por primera vez atraversársele en medio del camino, olióle el busto y le dijo: "tu cabeza es hermosa pero... no me sirve", y, dándole un revolcón, le volvió usted las espaldas. Después, pensándolo mejor y recordando tal vez que aunque huecas las cañas son tan flexibles que sirven para pescar, colgó usted de Pidal el correspondiente anzuelo para coger tradicionalistas. (*El Siglo*, 10 de marzo de 1884, p. 1)

Graves incidentes portagonizados por Pidal desde su entrada en el Ministerio de Fomento iban a reforzar la prensa integrista en su ofensiva contra la "falsa política católica" del gobierno canovista. El incidente del Padre Mon, que tuvo que ser trasladado a otra diócesis, la reclamación del gobierno de Italia así como la cuestión universitaria colocaron a Pidal en una situación ambigua que fue denunciada por la mayoría de las publicaciones católicas.

Los compromisos de Pidal, involucrado en una dinámica política que no controlaba, alentó a los íntegros en su catolicismo triunfalista e hicieron aún más difícil la situación de los católicos moderados que buscaban un delicado equilibrio entre el extremismo de los integristas y el oportunismo político del catolicismo posibilista.

El incidente del Padre Mon

La primera cuestión que iba a lanzar la ofensiva integrista contra Pidal fue un incidente ocasionado por la predicación de un jesuita en Madrid, en el mes de marzo de 1884. El Padre Mon, que predicaba un sermón cuaresmal ante un público de mujeres de alta sociedad, entre las que se encontraba la infanta Eulalia, había sido acusado de criticar la política del gobierno canovista. En realidad, el predicador había denunciado la frivolidad y ligereza de costumbres de señoras de la nobleza y damas de la corte que se dejaban seducir por las libertades de la sociedad moderna. Este episodio, que iba a ser fuente de inspiración para el jesuita Luis Coloma en su co-

nocida novela *Pequeñeces* (Campomar, 1884, p. 202), no tenía en sí excesiva gravedad. Pero las quejas de la infanta Eulalia que se consideraba incriminada por este sermón suscitaron una fuerte conmoción en las altas esferas del Estado (Bonet, Martí, 1990, p. 284). El incidente fue comentado en un Consejo de Ministros al que se convocó a Pidal. Este último hizo gestiones con el Cardenal Moreno, arzobispo de Toledo, para reprender al Padre Mon y evitar un nuevo escándalo.

El incidente, relatado y comentado por el Conde de Canga Argüelles, miembro de la Unión Católica, adquirió un cariz político ya que las palabras del Padre Mon fueron consideradas como un ataque a la política de Cánovas y a la dinastía. Se sospechaba que el predicador, que era jesuita, apoyaba la línea de conducta de los integristas. El Cardenal Moreno había previsto suspender las posteriores predicaciones del jesuita que acudió otra vez a la Iglesia del Sagrado Corazón de Madrid con el pretexto de justificar su conducta ante los fieles. Se llegó al extremo de retirarle su licencia eclesiástica y trasladarle a la diócesis de Sevilla.

Los integristas reaccionaron violentamente ante unas medidas cuya responsabilidad achacaban a Pidal. *El Correo Catalán* declaró que Pidal había querido vengarse del prelado, obligándole a intervenir en un asunto que lo desacreditaba. En 1881, el arzobispo de Toledo había expresado ciertos reparos con respecto a la Unión de Pidal:

> Se desprende que todo esto ha sido por parte de los hombres de la Unión una obra de despecho, un acto de venganza contra los que no han sido dóciles instrumentos de la Unión Católica y contra los que han sido sus constantes adversarios. (*El Correo Catalán*, 9 de marzo de 1884, p. 8)

En cuanto a la *Revista Popular*, no desperdicia la oportunidad para comparar los antiguos "fariseos" a los modernos, a los que Sardá llama, citando al Evangelio, "generación perversa e incrédula" (*Revista Popular*, 3 abril de 1884, p. 211).

La alusión a Pidal y a los que aprueban su conducta es evidente: los que se arrogan el derecho de juzgar al Padre Mon y condenarlo son malos católicos. Exigen la perfección y "santidad" mientras que ellos mismos son hipócritas. Los fariseos modernos no escuchan la palabra de Dios porque están lejos de él, están en el gobierno de Cánovas...

La reclamación del Gobierno de Italia, y el discurso del catedrático Miguel Morayta, en la Universidad Central de Madrid

Otro incidente, esta vez de tipo diplomático, puso a Pidal en aprietos y reactivó el debate sobre el poder temporal del Papa.

El 7 de julio de 1884, Pidal, en su contestación a la intervención de Castelar sobre la cuestión romana, hizo referencia a la unidad italiana en términos que molesta-

ron al gobierno italiano. Pidal ponía en entredicho la legalidad del nuevo gobierno italiano y denunciaba la usurpación de los poderes y derechos pontificios.

La cuestión del poder temporal del Papa había sido, desde 1870, uno de los temas más complejos y delicados para los católicos que defendían la *hipótesis*. ¿Cómo le era posible para un católico, fervoroso defensor del Papa y de sus prerrogativas, admitir la legitimidad de un gobierno que había reconocido y aceptado el Reino de Italia? Para los católicos intransigentes, uno de los argumentos que justificaba su rechazo de la nueva dinastía y su total inhibición en el gobierno de la Restauración, era que Pío IX siempre se había negado a aceptar los hechos consumados.

Comentando las relaciones entre la Iglesia y el Estado español, *El Siglo* afirmaba que estas "relaciones cordiales entre la Santa Sede y el Gobierno no justificaban la *hipótesis* defendida por la escuela católico-liberal". En 1884, el sector íntegro seguía ignorando las orientaciones de entendimiento con los poderes constituidos preconizados por León XIII. Si en épocas anteriores Pío IX había establecido relaciones diplomáticas con el gobierno canovista, eran relaciones de fuerza mayor que no suponían un reconocimiento o un acuerdo.

La cuestión romana había hecho imposible la reconciliación del liberalismo político con el catolicismo ultramontano. Para el sector íntegro, ser católico equivalía a ser ultramontano a ultranza. La postura de Pidal defendía el poder temporal del Papa pero no cumplía con las exigencias del "todo o nada" de la política integrista. Era ministro en un gobierno que disociaba la cuestión romana de la política interna. Las rectificaciones posteriores hechas por el gobierno español con respecto al contenido de la intervención de Pidal revelaban hasta qué punto resultaba difícil resolver el problema de la convivencia del catolicismo con el liberalismo político[6].

Esta cuestión también patentizaba la complejidad de la *hipótesis* "católico-liberal". Dentro de la *hipótesis* había posturas más o menos avanzadas que no pueden entenderse sin tener en cuenta los cambios que se iban produciendo dentro de la Iglesia y su relación con la política española. Católicos moderados como Llanas, Gatell y otros consideraban que no había contradicción alguna entre la obra de Pío IX y León XIII pero que éste debía

> hacer extensiva la influencia salvadora de la Iglesia a esa sociedad cristiana que se desenvolvía fuera de los planes providenciales, a todos estos Estados constituidos sobre principios rechazados por la Cátedra infalible. (Llanas, 1889, p. 23)

Los integristas aferrados a verdades dogmáticas, cuya principal fuente era el *Syllabus*, se aprovechaban de las contradicciones de un Pidal que, a ojos de muchos católicos, había traicionado su ultramontanismo de la primera hora:

Podrá tener más talento que los otros, pero no ha comprendido que se hundía y se desprestigiaba para siempre, desde el momento en que dejaba su actidud de jefe de una oposición que se disfrazaba de ultramontana, para gastarse como hombre de gobierno, haciendo todo lo contrario de lo que predicaba antes. (*La Hormiga de Oro*, 13 de agosto de 1884, p. 531)

La intervención de Cánovas para neutralizar los propósitos de Pidal provocó fuertes reacciones por parte de algunos prelados. La *Revista Popular*, con tono victorioso, publicó la pastoral de los prelados de la provincia eclesiástica de Burgos para denunciar el "seudocristianismo" de los católicos transaccionistas que, como Pidal, habían traicionado la "católica nacionalidad española" (*Revista Popular*, 3 de abril de 1884, p. 225).

En estas campañas integristas, las distintas publicaciones actuaban con el respaldo de las asociaciones católicas simpatizantes del carlismo nocedalista. El sector íntegro disponía de medios logísticos eficientes ya que dichas asociaciones funcionaban como una red de difusión y amplificación de las protestas y manifestaciones promocionadas desde la prensa.

Ya se ha señalado el protagonismo especial de los seminarios y asociaciones de católicos catalanes en las campañas integristas. Una vez más algunas asociaciones, como la Juventud Católica, se asociaron a las protestas de publicaciones como la *Revista Popular* y *El Correo Catalán* contra Pidal y la Unión Católica. Se organizaron veladas artístico-literarias en las que los temas escogidos ilustraban la intransigencia doctrinal de los íntegros y la prensa íntegra publicaba las adhesiones de destacados miembros de la asociación a las pastorales más contundentes de los prelados afines al integrismo[7].

Otra cuestión conflictiva iba a enardecer los ánimos y relanzar la disputa sobre la libertad de enseñanza tradicional y de cátedra. En la apertura del curso académico de 1884-1885, y bajo la presidencia de Pidal, Miguel Morayta, catedrático de historia de la Universidad Central, leyó un discurso en el que vertía conceptos radicalmente opuestos a la doctrina católica. Inspirándose en recientes descubrimientos geológicos, el autor ponía en duda la existencia del diluvio universal y hacía aseveraciones que contradecían los relatos bíblicos sobre el origen del hombre. Al proponer una visión evolutiva de la sociedad humana, en todo punto contraria a los conceptos de predestinación y providencialismo, Morayta provocó un escándalo entre escritores e historiadores tradicionalistas como Ortí y Lara y Menéndez y Pelayo.

Esta disputa agudizó los resentimientos de los íntegros que acusaban a Pidal de favorecer la libertad de cátedra y de difusión de las nuevas corrientes positivistas, libertades que eran ilícitas ya que se establecían con la colaboración de un partido considerado como herético. Por otra parte, en un ambiente ya muy tenso se planteaba

otra cuestión, y no de menor trascendencia, con respecto a las relaciones entre la ciencia moderna y la religión.

El discurso de Morayta que negaba la revelación divina y el concepto de lo sobrenatural fue considerado como una manifestación más del naturalismo y positivismo que emponzoñaban el gobierno liberal-conservador.

Las condenas de la prensa integrista, respaldada por la indignación de muchos prelados ante lo que consideraban como un ataque a los dogmas más ineludibles de la doctrina cristiana, iban dirigidas también contra los krausistas y contra la Institución Libre de Enseñanza que habían tenido una influencia negativa en la ciencia y en la juventud española.

Desde las columnas de *El Siglo* se evocaban las primeras campañas de la prensa neo-católica, como las de *El Pensamiento Español* contra los catedráticos impíos y el apoyo que habían recibido entonces de Pidal que ahora repartía "aquel espantoso montón de inepcias y blasfemias" (*El Siglo*, 3 de octubre de 1884, p. 1).

El tan conflictivo asunto de la libertad de enseñanza y de cátedra que enfrentaba una vez más a los católicos con un gobierno liberal se producía pocos años después de la campaña contra los "textos vivos", protagonizada por la prensa neo-católica y que había terminado con la exclusión de los catedráticos krausistas.

Por otra parte la circular de Albareda de 1880, que atentaba contra los intereses de la educación católica, había sido el caballo de batalla de los pidalinos en el momento de la constitución de la Unión Católica (Campomar, 1984, p. 147). Los íntegros desconfiaban del oportunismo político de Pidal y de los argumentos mestizos que justificaban la libertad de cátedra para oponerse a la enseñanza laica y heterodoxa.

Publicaciones como la *Revista Popular* recordaban estas circunstancias y deploraban que, esta vez, con la presencia de Pidal en el Ministerio de Fomento, el enemigo estuviera "dentro de casa".

En su calidad de Ministro de Fomento, una de las carteras más delicadas y codiciadas del gobierno, Pidal se había desacreditado a los ojos de la mayoría de los católicos y, al no impedir la difusión del discurso de Morayta, daba implícitamente su visto bueno a la libertad de cátedra y de enseñanza.

El enjuiciamiento de este nuevo conflicto por Llanas, desde *El Criterio Católico*, reflejaba la prudente distancia que quería mantener un sector del catolicismo moderado con respecto a una interpretación excesivamente elástica de la *hipótesis*. En respuesta a un artículo de *La Fe* que, en el terreno de la *hipótesis*, reclamaba la libertad de enseñanza para que los católicos pudiesen oponer cátedras y universidades cristianas a las ateas, Llanas señalaba los peligros de "apoderarse de los principios y

argumentos del liberalismo". Para resolver el problema de la enseñanza católica y del poder de decisión e intervención de la Iglesia en materia de ortodoxia, había que seguir acogiéndose

> a la hipótesis de la cual se nos quiere alejar; ya que es el único camino que a ella podría conducirnos, porque sólo dentro de la legalidad y por procedimientos legales puede cambiarse radicalmente el actual sistema de enseñanza. (*El Criterio Católico*, 20 de diciembre de 1884, p. 143)

Estas precisiones con respecto a los límites de aplicación de la *hipótesis* son importantes porque revelan el distanciamiento de un sector católico-moderado con respecto a los procedimientos maximalistas del integrismo y también con respecto a la recuperación política del catolicismo pidalino o posibilista. Para Eduardo Llanas, aceptar la libertad de enseñanza para crear universidades e institutos católicos como antídoto contra la heterodoxia de la enseñanza era renunciar a la *tesis* católica y suponía el riesgo de no poder llenar el vacío provocado por el abandono de la enseñanza oficial. En una nación eminentemente católica, pero en la que las divisiones internas impiden una organización coherente y mayoritaria de las fuerzas católicas, sólo puede lucharse dentro de la *hipótesis* político-social existente:

> Lo cual significa que para llegar los católicos a establecer el nuevo sistema de enseñanza contrario a la legislación vigente, necesitan ante todo colocarse dentro de la hipótesis político-social existente en España, y desde ella trabajar unidos para darse un gobierno genuinamente católico o imponer su opinión al Gobierno que rige los destinos del país [...]. Por donde, el establecimiento de una enseñanza libre, que satisfaciese las necesidades de los católicos, es una utopía completamente irrealizable... (*Ibídem*)

La postura moderada de este semanario tenía otros motivos. El discurso de Morayta y su difusión habían tenido consecuencias políticas llegando hasta enfrentamientos entre estudiantes de grupos opuestos y medidas represivas por parte del gobierno[8].

En este contexto se publicaron pastorales de varios obispos que desautorizaban la política conservadora liberal de Cánovas e incriminaban a Pidal, y a todos los católicos que lo seguían, por su contribución a un asunto con graves implicaciones religiosas.

Las pastorales más radicales fueron las del obispo de Tarazona, de Plasencia y de Urgel, y la del Cardenal Sancha, vicario capitular de Toledo. La *Revista Popular* publicó todos estos documentos y se complació en comentar más particularmente las escaramuzas verbales que se produjeron entre Pidal y el obispo de Tarazona que había sido tratado por el Ministro de Fomento de "achacoso y privado del uso de los sentidos". Naturalmente, tanto la *Revista Popular* como *El Siglo Futuro*, publicaron en sus columnas mensajes gratulatorios al prelado por haber

dirigido al Ministro unas cartas en [las que] el ultrajado anciano da su merecido al Sr. Pidal, y pone de manifiesto lo indigno de su conducta [...]. (*Revista Popular*, 22 de enero de 1884, p. 53)

En cuanto a los obispos de Urgel, Salvador Casañas y de Plasencia, Casas Souto, que nunca habían disimulado sus simpatías por los íntegros, se aprovecharon de este nuevo lance para tomar sus distancias con respecto a los demás prelados y denunciar la dinastía y el gobierno canovista.

En términos violentos, que molestaron al gobierno y necesitaron una intervención del Nuncio, Casas Souto estigmatizaba la farsa de la Restauración que se beneficiaba de la indulgencia, y hasta de la complicidad del episcopado español. Ignoraba deliberadamente el reconocimiento de la monarquía alfonsina por Roma y abogaba por una oposición militante del clero y del episcopado contra "ese catolicismo oficial [que] se reduce a palabras que pasan":

Si pues [...] denunciar y condenar la iniquidad que con la política se cobija y que la política protege es meterse en política, nos meteremos resueltamente en ella. (*Revista Popular*, 26 de febrero de 1885, p. 135)

La *Revista Popular* manifestó su entusiasmo con respecto a un discurso que "aplaza y destroza el falso argumento liberal del respeto debido a las potestades del mundo" (*ibídem*). Para la prensa integrista no cabía duda de que había prelados más dignos de ser escuchados que otros y que merecían por su actitud combativa servir de ejemplo en las campañas de movilización religiosa. Fue el caso de *El Correo Catalán* que organizó, en sus páginas, una manifestación de apoyo al obispo de Plasencia y una suscrición para ofrecerle una edición lujosa de su pastoral. Destacaba de este modo la preferencia que había que conceder a la autoridad de ciertos prelados con respecto a otros miembros del episcopado.

El Gobierno de Cánovas había enviado una reclamación contra esta pastoral a la Santa Sede y publicó posteriormente el breve del Cardenal Jacobini, en el que se intentaba atenuar el contenido ofensivo del documento.

Sin embargo, la prensa integrista, que no se consideraba desautorizada por el resultado de las gestiones entre la Santa Sede y el Gobierno, hizo declaraciones en las que se cuestionaba el principio de obediencia al episcopado y a los representantes del Pontífice.

En un intento para apaciguar el clima religioso muy encrespado por las campañas integristas y tranquilizar a los fieles desorientados por las disensiones de algunos prelados, Eduardo Llanas expuso la postura del catolicismo moderado, partidario de la *hipótesis*[9]. Al enjuiciar la pastoral de Casas Souto, cuya difusión aparecía como una provocación a los ojos de algunos católicos, este eclesiástico afirmaba que

la línea intransigente adoptada por el obispo entrañaba la condena de los católicos moderados que, desde la Restauración,

> manteníamos la conveniencia y afirmábamos la necesidad de trabajar en favor de la tesis católica desde la legalidad existente, desde la hipótesis en que nos hallamos. (*El Criterio Católico*, 21 de febrero de 1885, p. 453)

Los integristas querían imponer la *tesis* a todo precio, aunque esta postura implicase una actitud hostil frente a las instituciones y leyes establecidas:

> Por igual manera, dado el estado político social de España, no nos es lícito perturbarlo bajo el pretexto de que hemos de acomodarlo a la tesis católica. Semejante conducta sería revolucionaria, contraria a los principios del cristianismo, opuesta a la conducta que indeclinablemente ha seguido la Iglesia, que ha trabajado constantemente en cristianizar a los pueblos. (*Ibid.*, p. 460)

La pastoral de este prelado, que desacreditaba la moderación y el esfuerzo conciliador de algunos católicos y de la misma Iglesia, había sido una nueva incitación para los íntegros que

> con tanto alborozo han acogido la Pastoral mencionada, y tanta publicidad han procurado darle, que no parece sino que la cuestión que con ellos debatimos ha quedado en su favor definitivamente resuelta. (*Ibídem*)[10]

Llanas aprovecha esta reflexión para precisar nuevamente el cometido de la prensa católica. La prensa integrista no ha tenido en cuenta el contenido pacificador de la *Cum Multa* ni las incitaciones a favor de la moderación del episcopado español. La creciente acrimonia de la prensa íntegra, bien organizada y que dispone, con las publicaciones de provincias de una amplia red de difusión, incrementa las disensiones del catolicismo. A juicio de Eduardo Llanas, esta prensa, en constante desarrollo, es responsable de muchos de los antagonismos que desgarran a la Iglesia y enfrentan a los laicos con la jerarquía católica. La prensa militante y ofensiva ha arrastrado tras sí publicaciones moderadas que pretendían mantenerse alejadas de esta constante agitación política.

También constata que la prensa católica, formidable instrumento de difusión de doctrina e ideas y que con tanto provecho hubiera podido estructurarse para la defensa de los intereses religiosos, no ha sido capaz de evitar los escollos de la prensa liberal. En 1884, muchas publicaciones eran, en su gran mayoría, meros apéndices de partidos políticos confesionales que malgastaban los esfuerzos del periodismo católico.

Estas advertencias eran tanto más justificadas cuanto que, de 1884 a 1888, se iban a exacerbar las polémicas periodísticas y que la desunión de los católicos iba a suscitar nuevos intentos por parte de la jerarquía y de la Santa Sede para atajar el protagonismo ideológico de la prensa católica.

Los incidentes que se produjeron en 1885, con la carta del Cardenal Pitra y el protagonismo de *El Siglo Futuro* en nuevas manifestaciones anti-canovistas, evidenciaron la existencia, dentro del catolicismo español, de dos concepciones antagónicas del papel de la Iglesia en la sociedad de su tiempo y de valoraciones opuestas con respecto al cometido de la prensa.

5. 5. León XIII y el Obispo de Périgueux: los conflictos de la prensa católica francesa y sus repercusiones en España

En 1884, las amonestaciones de León XIII a los periodistas franceses fueron interpretadas y utilizadas por la prensa íntegra española en sentido favorable a su causa. Publicaciones como la *Revista Popular* y *El Correo Catalán* se aprovecharon de las repercusiones que tenían las polémicas de los católicos franceses para reafirmar su orientación combativa y distanciarse de la prensa moderada.

En 1884, una violenta polémica había enfrentado el periódico ultramontano *L'Univers* y otras publicaciones moderadas como *La Défense, Le Monde* y *Le Français*. El enfrentamiento se había cristalizado en la publicación de un libro del Abate Lagrange, vicario general de Orléans, íntimo amigo del fallecido Dupanloup. El periódico *L'Univers*, que se había ensañado con el Abate Lagrange y el obispo Dupanloup, fue recriminado por la jerarquía católica francesa y el obispo de Périgueux, Mgr. Darbet, acudió al Pontífice para comunicarle sus inquietudes ante el escándalo que dividía a la prensa católica. En una carta dirigida al Nuncio de París en noviembre de 1884, León XIII denunciaba

> la responsabilidad [que] recae sobre los periodistas. Sus apasionadas polémicas, sus ataques personales y sus incesantes acusaciones y recriminaciones dan pasto cotidiano a las disensiones y hacen cada vez más difícil la pacificación y la concordia fraternales. (*El Criterio Católico*, 22 de noviembre de 1884, p. 43)[11]

Tal como lo volvería a hacer en 1885 en la encíclica *Inmortale Dei*, el Pontífice pasa revista a las debilidades e insuficiencias de la publicística católica. Deplora la situación ambigüa y contradictoria de una prensa que pretende luchar contra el anticlericalismo de las publicaciones liberales y que, ignorando el verdadero enemigo, acaba por dividir a los mismos católicos:

> Si la acción de la prensa fuese dar por resultado hacer más difícil a los obispos el cumplimiento de su ministerio; si ella fuese causa de que se debilitase el respeto y la obediencia que les son debidos, y de que hubiese perjuicio y se turbase el orden jerárquico establecido en la Iglesia de Dios, arrogándose los inferiores el derecho de juzgar la doctrina y la conducta de sus verdaderos doctores y pastores, la obra de esos periódicos, no sólo sería estéril para el bien, sino por más de un concepto, extraordinariamente perjudicial. (*La Veu de Montserrat*, 22 de noviembre de 1884, p. 72)

Es esclarecedor que la prensa íntegra, que menciona la carta al Nuncio, intente neutralizar, según el procedimiento acostumbrado, el alcance condenatorio del documento pontificio. Con el significativo título "Como quiere el Papa la unión de los católicos y como no la quiere", la *Revista Popular* puntualiza que las advertencias del Papa no se dirigen únicamente a *L'Univers*, "excelente periódico, incansable martillo de la herejía moderna", sino más especialmente a los periódicos que "profesan la tolerancia de cultos y el racionalismo de la enseñanza", los contemporizadores:

> No sabemos después de esto cómo puede haber ya quien ponga en duda y haga cuestión seria sobre si debemos o no unirnos católicos y liberales con pretextos y bajo disfraces más o menos especiosos. (*Revista Popular*, 18 de septiembre de 1884, p. 183)

No se menciona a la *Cum Multa* pero el *Syllabus* aparece, una vez más, como la única referencia definitiva para condenar la heterodoxia liberal.

Los integristas, que se habían sentido defraudados por la actitud reconciliadora de León XIII, se resistían a aceptar sus directrices moderadas. Al afirmar, después de publicar la carta al Nuncio, que el deber de los íntegros seguía siendo "combatir a todo trance toda unión que se predique o proyecte entre católicos y liberales", publicaciones como la *Revista Popular* pretendían demostrar que el Pontífice no había desautorizado la *tesis* ni el integrismo.

La denuncia por el obispo francés de Périgueux contra el periódico ultramontano *L'Univers* va a ser un pretexto para encomiar a Louis Veuillot "campeón infatigable del más puro catolicismo" y especificar el cometido de la prensa católica "íntegramente católica". En la *Revista Popular* coexisten de manera significativa elogios del difunto periodista francés y la publicación de varios artículos de *La Civiltà Cattolica* de enero 1884 sobre buena y mala prensa. Con mucha habilidad, Sardá evocaba las incomprensiones y persecuciones de *L'Univers* y de Veuillot evidentemente comparables con las que sufrían los periodistas y publicaciones íntegras españoles. De manera ímplicita, se establece un paralelismo entre la "guerra persistente, encarnizada e insidiosa" que se hacía a *L'Univers* por culpa de obispos como Dupanloup y las medidas condenatorias tomadas por el difunto obispo de Barcelona, Urquinaona y el vicario capitular Ignasi Palá contra las asociaciones católicas y la prensa íntegra catalanas[12].

La *Revista Popular* destaca, en esta ocasión, el sacrificio y la abnegación de todo verdadero apologista cristiano y define el cometido de la prensa en términos de militantismo intransigente y batallador. Con cierta prudencia, Sardá publica varios artículos de *La Civiltà*, de intachable ortodoxia, en los que se encuentran los conceptos de propaganda católica ya vertidos en *El liberalismo es pecado*. Se trata, con este procedimiento, de ponerse a salvo de toda eventual crítica con respecto a unos

conceptos bastante polémicos de por sí y tranquilizar a los lectores que no pueden poner en duda las enseñanzas "del órgano más autorizado de la prensa religiosa en toda la cristiandad".

Los artículos de *La Civiltà* son un compendio de la concepción y de las estrategias del periodismo católico que tantas polémicas originaban. Se denuncia al impreso y a la prensa en general como los inventos más perversos y diabólicos y se cargan las tintas para describir los males del periodismo. La prensa es "un fuego inmenso, indomable, devorador" que todo lo "devasta, destruye y reduce a cenizas"; es una "planta ponzoñosa, una pestilencia, peor mil veces que la difteria, el cólera y la fiebre amarilla".

La prensa moderna es uno de los peores frutos del liberalismo. Esta denuncia de las libertades modernas se acompaña de un cuadro pesimista del estado de indiferencia religiosa y de decadencia moral de la sociedad contemporánea. Frente a un medio de difusión tan eficiente como devastador, se añoran épocas pasadas en las que

> bajo la severa disciplina de leyes que, aún cuando discordaban de las máximas católicas, no se fundaban en la movediza arena de la opinión popular fabricada o interpretada caprichosamente, sino en un órden absoluto y objetivo. (*Revista Popular*, 17 de abril de 1884, p. 255)

Estas palabras recuerdan que la Iglesia ya no puede controlar ideológicamente la producción impresa que está en aumento constante y alcanza nuevas categorías sociales. Ante el creciente desfase entre su tradicional control sobre las conciencias y el auge extraordinario de nuevos instrumentos de comunicación social, no podía más que condenar el principio de libertad de imprenta y tratar de neutralizar sus efectos adversos. Los artículos publicados por Sardá reflejan las distintas tácticas, a veces contradictorias, que se superponen en la Iglesia para hacer frente a este nuevo poder.

Las condenas apocalípticas de *La Civiltà* se yuxtaponen a las incitaciones moderadas a echar mano de esta forma de "predicación y de apostolado enteramente nueva". Cabe recordar que, por esas fechas, ya se habían estructurado algunos apostolados de la prensa y centros de propaganda católica que funcionaban como una red de publicación y difusión de "buenas lecturas" y que aseguraban el control indirecto de la Iglesia sobre la producción del impreso[13].

La prensa aparecía como un nuevo instrumento de combate y el integrismo español supo aprovecharse de este medio logístico de difusión de ideas y de movilización de los católicos.

En numerosos escritos sobre propaganda católica, Sardá recalcó la necesidad para la Iglesia de recuperar la prensa como nuevo instrumento de combate. Muchos de los conceptos vertidos en estos artículos de *La Civiltà* confirmaban la estrategia

de recuperación de la prensa para fines militantes y el boicoteo de la prensa liberal o heterodoxa. Indudablemente el carácter defensivo e excesivamente ideológico de la mayoría de las publicaciones católicas de la Restauración era el resultado de la postura ambigua y reticente de la Iglesia con respecto a una libertad intrínsecamente condenable. Sólo la defensa a ultranza de la doctrina católica podía justificar que se ultilizara un medio tan vituperable y peligroso. No es de extrañar por lo tanto que se superpusieran el boicoteo y la denuncia de la prensa en general y su cristianización con fines defensivos.

Este doble objetivo es el que definía *La Civiltà*, que se consideraba pioniera en el desarrollo de un periodismo "a lo católico":

> Así alcanzamos doble objetivo; porque mientras mostrábamos, por una parte, la sabiduría de la Iglesia que, previendo de lejos las desastrosas consecuencias de la libertad de imprenta, ahora generalmente sentidas y deploradas, lanzó sus anatemas contra el principio mismo; por otra hacíamos el elogio y la apología del periodismo católico. (*Revista Popular*, 17 de abril de 1884, p. 253)

La publicación de estas reflexiones justificaba para Sardá que se volviese a afirmar la vocación batalladora e intransigente de una prensa que había nacido bajo el signo de la defensa de la Iglesia. No es de extrañar que en *El liberalismo es pecado*, folleto en el que el director de la *Revista Popular*, legitimaba las virtudes del odio y de la intransigencia en materia de propaganda católica, se volviesen a encontrar las incitaciones tajantes de la revista romana a organizar "una guerra sin cuartel" contra el periodismo "perverso".

NOTAS

[1] "Hacemos hincapié en este orden de ideas porque el estudio y la experiencia nos enseñan que el liberalismo es una pendiente, un plano inclinado y que los que en ella ponen el pie, la recorren con velocidad siempre creciente y no paran hasta el abismo" (*Diario de Barcelona*, 2 de febrero de 1884, p. 1488).

[2] En el momento del nombramiento de Jaime Catalá como obispo de la diócesis de Barcelona, la *Revista Popular* le dedicó un artículo elogioso y comentó su pastoral en términos reveladores del regocijo del sector íntegro ante la llegada de un prelado más afín a su causa: "Felicita a los católicos dignos de este nombre [...] y los distingue de otros que, si bien se contagiaron y llegaron a enfermar gravemente, curaron o están convalecientes, y aunque les falte valor para pelear como buenos soldados de Jesucristo las batallas de la fe, no son enemigos de la Religión" (*Revista Popular*, 18 de octubre de 1887, pp. 262-263).

[3] Bonet y Martí estudian detalladamente la polémica que enfrentó *El Correo Catalán* y Llanas en el momento de la publicación de sus artículos sobre laicismo en la prensa católica. Remitimos a la *o. c.* de estos autores, pp. 299-300.

La concepción que tenía Eduardo Llanas de un periódico católico divergía totalmente de la del sector íntegro. La prensa era, ante todo, un instrumento de pacificación y de revitalización religiosa de la sociedad y debía mantenerse alejada de toda lucha partidista. Gracias a una prensa unida, que supiera adaptarse a las exigencias de la comunicación moderna, los católicos podrían influir en las instituciones de su país: "[...] en esta especie de apostolado que por la prensa hemos ejercido, nos hemos propuesto presentar a la Religión no como la negación de todas las expansiones humanas y como a un combate eterno contra los ideales que en el tiempo pretende la humanidad plantear; sino como aquella fuente de justicia y virtud y de bien, que atrae ordenando y ordena perfeccionando: que los apóstoles al evangelizar las naciones no quisieron reñir batallas contra las instituciones constituidas [...]" (*El Criterio Católico*, 22 de mayo de 1886, p. 4).

[4] El 10 de junio de 1884, los católicos belgas habían ganado las elecciones parciales. El partido católico iba a mantenerse en el gobierno del 26 de octubre de 1884 hasta el 26 de marzo de 1894. Véase el estudio de J. M. Mayeur, *Des partis catholiques à la Démocratie chrétienne*, XIX-XXe siècles, capítulo 6, pp. 75-81.

[5] El comentario acerca de este opúsculo fue publicado por la *Revista Popular* en su sección bibliográfica del 21 de agosto de 1884. Con desprecio irónico se fustiga el "catolicismo liberal" de Llanas y de Collell que se dejan arrastrar por "resbaladizas pendientes": "No hay que alarmarse. Es sencillamente el último alegato en favor de la causa católico-liberal (*vulgo mestiza*) que por divina misericordia tan de capa caída anda ya en nuestra patria [...]. El tal folleto, cuyo verdadero objetivo ha de buscarse en su última página (*in cauda venenum*), es un reclamo más para que acudamos los católicos todos, ¿a qué dirán ustedes? ¿acaso a combatir con todas nuestras fuerzas al maldito liberalismo? ¿por ventura a vivir irreconciliablemente intransigen-

NOTAS

[1] "Hacemos hincapié en este orden de ideas porque el estudio y la experiencia nos enseñan que el liberalismo es una pendiente, un plano inclinado y que los que en ella ponen el pie, la recorren con velocidad siempre creciente y no paran hasta el abismo" (*Diario de Barcelona*, 2 de febrero de 1884, p. 1488).

[2] En el momento del nombramiento de Jaime Catalá como obispo de la diócesis de Barcelona, la *Revista Popular* le dedicó un artículo elogioso y comentó su pastoral en términos reveladores del regocijo del sector íntegro ante la llegada de un prelado más afín a su causa: "Felicita a los católicos dignos de este nombre [...] y los distingue de otros que, si bien se contagiaron y llegaron a enfermar gravemente, curaron o están convalecientes, y aunque les falte valor para pelear como buenos soldados de Jesucristo las batallas de la fe, no son enemigos de la Religión" (*Revista Popular*, 18 de octubre de 1887, pp. 262-263).

[3] Bonet y Martí estudian detalladamente la polémica que enfrentó *El Correo Catalán* y Llanas en el momento de la publicación de sus artículos sobre laicismo en la prensa católica. Remitimos a la *o. c.* de estos autores, pp. 299-300.

La concepción que tenía Eduardo Llanas de un periódico católico divergía totalmente de la del sector íntegro. La prensa era, ante todo, un instrumento de pacificación y de revitalización religiosa de la sociedad y debía mantenerse alejada de toda lucha partidista. Gracias a una prensa unida, que supiera adaptarse a las exigencias de la comunicación moderna, los católicos podrían influir en las instituciones de su país: "[...] en esta especie de apostolado que por la prensa hemos ejercido, nos hemos propuesto presentar a la Religión no como la negación de todas las expansiones humanas y como a un combate eterno contra los ideales que en el tiempo pretende la humanidad plantear; sino como aquella fuente de justicia y virtud y de bien, que atrae ordenando y ordena perfeccionando: que los apóstoles al evangelizar las naciones no quisieron reñir batallas contra las instituciones constituidas [...]" (*El Criterio Católico*, 22 de mayo de 1886, p. 4).

[4] El 10 de junio de 1884, los católicos belgas habían ganado las elecciones parciales. El partido católico iba a mantenerse en el gobierno del 26 de octubre de 1884 hasta el 26 de marzo de 1894. Véase el estudio de J. M. Mayeur, *Des partis catholiques à la Démocratie chrétienne*, XIX-XXe siècles, capítulo 6, pp. 75-81.

[5] El comentario acerca de este opúsculo fue publicado por la *Revista Popular* en su sección bibliográfica del 21 de agosto de 1884. Con desprecio irónico se fustiga el "catolicismo liberal" de Llanas y de Collell que se dejan arrastrar por "resbaladizas pendientes": "No hay que alarmarse. Es sencillamente el último alegato en favor de la causa católico-liberal (*vulgo mestiza*) que por divina misericordia tan de capa caída anda ya en nuestra patria [...]. El tal folleto, cuyo verdadero objetivo ha de buscarse en su última página (*in cauda venenum*), es un reclamo más para que acudamos los católicos todos, ¿a qué dirán ustedes? ¿acaso a combatir con todas nuestras fuerzas al maldito liberalismo? ¿por ventura a vivir irreconciliablemente intransigen-

tes con él? Nada de eso, sino a componernos, a conciliarnos, a transigir con él nuestras diferencias, aceptar sus cosas y personas y hasta ¡mentira parece que eso se escriba por gente seria en España! hasta a concurrir a las elecciones (!!) para derrotar (!!!) en este terreno (!!!!) a la Revolución. [...] A la *Veu de Montserrat*, que con esta ocasión y después de prolongado silencio ha vuelto a exhibirse en identidad de miras con esos nuestros adversarios, que (aunque tal vez no lo crean) lo son de la verdadera causa de Dios, nos permitiremos manifestarle desde aquí el profundo peso con que la vemos otra vez en tan resbaladizas pendientes, que a nada bueno ni honroso la han de conducir" (*Revista Popular*, 21 de agosto de 1884, p. 127).

[6] El relato de esta confrontación entre el gobierno canovista y el gobierno italiano fue difundido por la prensa católica moderada que deploraba el alcance que podía tener este incidente para el catolicismo conciliador que no se identificaba con el partido liberal-conservador: "Las declaraciones hechas en la Corte por el Sr Ministro de Fomento respecto a la cuestión romana excitaron la susceptibilidad del Gobierno italiano, contribuyendo a ello las excitaciones de los partidos anticatólicos [...]. El Gobierno español hubo de dar explicaciones por medio de una Nota diplomática que la Gaceta Oficial de Roma publicó precedida de un preámbulo del que salió algo mal parado nuestro carácter de nación eminentemente católica y adicta al Sumo Pontífice cuyos derechos un Gobierno católico no puede desconocer. La Santa Sede reclamó, y en una nota remitida al Nuncio, el Gobierno español precisa el valor y alcance de las explicaciones dadas al Gobierno italiano. Esta Nota contiene explicaciones que han satisfecho plenamente a la Santa Sede" (*El Criterio Católico*, 20 de diciembre de 1884, p. 137).

[7] La *Revista Popular* publicó la felicitación de "la valerosa Academia de la Juventud" de Barcelona al arzobispo de Santiago de Cuba que había protestado en el Senado contra la política liberal del gobierno canovista y denunciado la falta de apoyo de los católicos al romano Pontífice. La revista también difundió las adhesiones de la Asociación de Católicos a este prelado.

[8] Después de varios enfrentamientos callejeros entre la policía y los estudiantes que manifestaban a favor de Morayta y otros que se adhirieron a las reprobaciones de algunos prelados, se clausuró la universidad y dimitió su rector. Se repetían incidentes que recordaban los de la "noche de San Daniel", acaecidos en 1864 con motivo de la destitución del Catedrático Castelar y de Juan Manuel Montalbán, rector de la Universidad Central de Madrid, que se había negado a tramitar el expediente contra Castelar (Urigüen, 1986, pp. 212-213).

[9] En el folleto titulado *Exposición a León XIII acerca de la actual crisis religiosa por varios católicos españoles* (1887), Llanas sintetiza sus pensamientos acerca de los graves acontecimientos que se habían producido desde 1881 y que eran responsables de la situación cismática de la Iglesia. Según el eclesiástico, una de las causas principales del cisma era la insubordinación por parte del clero y de los laicos íntegros que utilizaban la prensa para erigirse en mentores de la verdadera política católica. La insubordinación, alentada por la conducta militante de algunos prelados, había alcanzado tal extremo que algunas publicaciones no dudaron en desautorizar documentos pontificios. Fue el caso con el breve de Mgr. Jacobini durante el conflicto de la cuestión universitaria: "Escribió un diario integrista, la tal declaración no era más que una *apreciación particular* de Mgr. Rampolla o de Mgr. Jacobini, *funcionarios políticos ambos*, que no pueden tener en ningún caso fuerza ninguna contra una Pastoral", *o.c.*, p. 35.

[10] La *Revista Popular*, que afirma, en 1885, que más de 20.000 ejemplares de la pastoral del obispo de Plasencia han sido distribuidos gracias a los esfuerzos de la prensa íntegra, reconoce que este documento ha reforzado las publicaciones "auténticamente católicas" en su conducta inflexible. Esta pastoral, dice Sardá, constituye "la justificación de nuestra conducta pasada y presente, la más segura norma de nuestra conducta futura" (*Revista Popular*, 26 de febrero de 1885, p. 136).

[11] La carta de León XIII fue publicada por *El Criterio Católico* y *La Veu de Montserrat* el 22 de noviembre de 1884. En *El Criterio*, el eclesiástico Idelfonso Gatell precisaba que estas recomendaciones del Pontífice estaban contenidas en la *Cum Multa* y que se referían también a la situación española: "Las divisiones, las personalidades entre católicos llegan a un estado de exacerbación, que da a la carta del Sumo Pontífice un carácter de oportunidad indiscutible, no sólo para nuestros hermanos de Francia, sino para todos los católicos en general" (*El Criterio Católico*, 22 de noviembre de 1884, p. 41).

[12] Sardá hace referencia indirectamente a los enfrentamientos entre Urquinaona, Ignasi Palá, Morgades y algunas publicaciones integristas. En la situación muy tensa de la diócesis de Barcelona, en 1883, se habían producido varios acontecimientos que reforzaron la hostilidad de los íntegros contra algunos representantes de la jerarquía católica. En junio de 1883, se habían suspendido varias revistas satíricas como *La Vespa* y *Lo Bon Catòlich* y Sardá, que no había obtenido el visto bueno de la censura eclesiástica para *El liberalismo es pecado*, consideró más prudente publicar su obra por entregas y de manera anónima en varias publicaciones como *El semanario de Tortosa* y *La Hormiga de Oro*. Por otra parte, cabe mencionar la movilización de la prensa íntegra en abril y junio de 1883 contra un artículo de Juan Mañé y Flaquer, publicado en el *Diario de Barcelona* con motivo de la muerte de Urquinaona, y en el que denunciaba en términos contundentes las campañas difamatorias del integrismo contra el difunto prelado. Las reacciones de publicaciones como *El Correo Catalán* y *El Siglo Futuro* alcanzaron tal violencia que el vicario capitular de Barcelona, Ignasi Palá, tuvo que amonestar a *El Correo Catalán* y al *Diario de Barcelona*.

[13] Véase a este respecto la parte IV, capítulo 3, de nuestro estudio. *La Civiltà Cattolica* hacía referencia a las iniciativas que habían surgido desde 1863 en materia de propaganda católica. Aunque estigmatizaba la prensa "primer poder de los Estados modernos", la Iglesia era consciente de que no podía desperdiciar su poder de convocatoria y de movilización sobre las masas: "[...] es excelente preservativo la prensa sana, que por la acción de eclesiásticos y laicos celosos, de Asociaciones y círculos católicos, va en rápido aumento todos los días, siendo ya muy numerosa en ciertos lugares, y no habiendo casi ninguno en que falte del todo" (*Revista Popular*, 3 de abril de 1884, p. 215).

Capítulo 6. La publicación de *El liberalismo es pecado* (1884): un nuevo impulso para la prensa integrista

En 1884, las disputas entre mestizos e intransigentes habían alcanzado su punto álgido. La integración definitiva de la Unión Católica en el sistema político de la Restauración, las medidas tomadas por ciertos miembros del episcopado español contra los integristas y la intervención del Nuncio de León XIII para corregir algunas interpretaciones confusas y partidistas de la *Cum Multa* por parte del sector intransigente habían enardecido los ánimos.

La virulencia de la prensa integrista iba a encontrar un terreno abonado con los enfrentamientos apasionados desencadenados por el folleto de Sardá. De hecho, *El liberalismo es pecado* ilustraba perfectamente la concepción militante y el papel de movilización ideológica de la prensa intransigente.

En el tenso clima político-religioso, la publicación del folleto de Sardá iba a agudizar el debate sobre algunas de las cuestiones más controvertidas del catolicismo: ¿Podían los católicos aprovechar los elementos de restauración religiosa dentro del orden legal establecido para la defensa de la Iglesia? ¿Podía y debía la Iglesia intervenir en la filiación política de sus fieles? ¿Hasta qué punto era legítimo aceptar las instituciones del liberalismo político para salvaguardar los valores y la doctrina cristianos?

Desde las páginas de *El liberalismo es pecado*, Sardá no haría más que confirmar lo que el carlismo nocedalista y la prensa íntegra habían demostrado en sus campañas antiliberales: la defensa de la *tesis* implicaba que se extremara la hostilidad a todo cuanto se relacionara con la sociedad moderna.

Sardá volvía a plantear el problema de la *tesis* y de la *hipótesis* excluyendo toda posible conciliación con el liberalismo político y todo intento comprensivo por parte de la Iglesia y de los fieles con las realidades de su época. El opúsculo., que popularizaba la tesis de que el liberalismo era pecado, representaba un compendio de la espiritualidad de los íntegros formada por el *Syllabus* de Pío IX.

El liberalismo es pecado, que se había elaborado durante más de dos años en un período álgido de crisis religiosa, fue acogido con enorme expectación por los íntegros que veían, en la publicación de esta obra, la confirmación de su estrategia intransigente y de constante oposición a las autoridades políticas y religiosas. La vitalidad del integrismo en Cataluña, que disponía del apoyo de una red estructurada de publicaciones íntegras y de una mayoría del clero, explica, en parte, el enorme éxito de la obra de Sardá. También cabe tener en cuenta otros factores que pueden explicar el impacto de un libro que ya había alcanzado su sexta edición en 1885[1].

Retrato de Félix Sardá y Salvany

La publicación de este libro, considerado como una "biblia del integrismo", fue utilizada por los íntegros para distanciarse oficialmente de los católicos que no compartían sus posturas y obtener, por parte del Vaticano, un reconocimiento y apoyo explícitos que, hasta entonces, nunca le habían sido concedidos. En 1887, en el momento de publicarse el primer juicio favorable de la Santa Congregación del Índice, el carlista Luis María de Llauder subrayó la importancia de una decisión que equivalía a una legitimación del integrismo:

> Si el Doctor Sardá salía condenado, toda la doctrina de los íntegros se venía al suelo y realmente quedaban fuera de la verdad católica; si salían condenados los delatores quedaba de una vez destruida la perturbación. (*La Hormiga de Oro*, 10 de marzo de 1887, p. 83)

También revelaba el director de *La Hormiga de Oro* que Sardá temía el impacto que podía tener una obra tan polémica en una situación religiosa profundamente dividida. Por prudencia y por otras razones entre las que cabe mencionar el deseo de Sardá de hacer una primera prueba con respecto al alcance de su opúsculo, se publicó *El liberalismo es pecado* bajo un seudónimo y por entregas en algunas publicaciones como *La Hormiga de Oro*:

> *El liberalismo es pecado* fue la primera verdad que [Sardá] quiso poner en relieve, dándola por título a su libro, con el intento de que se viera clara la base principal de su doctrina. Pero esta sola afirmación bastó para que se produjera una conmoción espantosa, temiendo unos verse heridos en lo más profundo de sus convicciones o intereses, asustándose otros de las consecuencias de esta demostración, y otros muchos del efecto que había de producir contra los falsos doctores que condenaban y llamaban herejes a los católicos íntegros. Hubo que cambiarle el título para evitar la explosión que él solo había de producir, y *La Hormiga de Oro* tuvo la insigne honra de poderlo dar a luz el año 1885 con el título de *Cuestiones Candentes*. (*Ibid.*, p. 82)

6. 1. Publicación de *El liberalismo es pecado* y primeras reacciones

Los obstáculos con los que tuvo que enfrentarse Sardá en un primer momento para la difusión de *El liberalismo es pecado* ilustran las inquietudes y reticencias de algunos prelados y miembros del clero que temían las repercusiones ideológicas de esta obra. Sin entrar en el estudio exhaustivo de las vicisitudes y polémicas que acompañaron su publicación, cabe señalar las diferentes gestiones que tuvo que hacer Sardá para evitar una probable censura del episcopado. Los primeros intentos de publicación se hicieron en Madrid en 1882, mediante varias intervenciones de Ramón Nocedal para obtener el visto bueno de la censura eclesiástica.

El Cardenal Moreno, arzobispo de Madrid, había encargado a dos teólogos que examinasen el manuscrito y se pronunciasen sobre su contenido. Su juicio fue favo-

rable en cuanto a la doctrina vertida en el opúsculo pero se negaron a concederle imprimatur por juzgar inoportuna su publicación en aquel momento. Después de tas primeras contrariedades, Sardá presentó su opúsculo a la censura eclesiástica Barcelona en mayo de 1883, después de la muerte del obispo Urquinaona.

Pocas semanas después de una segunda negativa con respecto a su publicaci *El liberalismo es pecado* salió simultáneamente por entregas en *El Semanario Tortosa* (1882-1888) y en *La Hormiga de Oro*, bajo el título de *Cuestiones Cande tes* y firmado con el seudónimo de "El de antaño". Este prudente anonimato le p mitía a Sardá publicar su opúsculo sin aprobación explícita y formal en revistas bastante prestigio. Con este procedimiento, que no dejaba de suscitar el interés c lector y las primeras reacciones ante una obra que prometía ser "explosiva", la pre sa íntegra actuaba como una red de difusión paralela que escapaba hasta cierto pu to al control de la jerarquía católica.

Esta red de periódicos y semanarios íntegros que difundían obras e inform ciones polémicas constituía una plataforma logística muy eficiente para el integri mo. No era una casualidad, por lo tanto, que se publicara simultáneamente el opú culo de Sardá en *El Siglo Futuro*. Utilizando un procedimiento periodístico que co sistía en despertar la curiosidad de los lectores mediante la inminente revelación d nombre del autor de las "Cuestiones Candentes", el diario de Nocedal elogiaba opúsculo de Sardá que tantos desvelos y recelos provocaba en la prensa católi "transaccionista":

> Las Cuestiones Candentes son muy buenas y se leen mucho, y cuando formen librito, leerán más todavía. Esto lo sabe la Unión, pero no se contenta con saberlo sino que ad más se afana por contribuir a la mayor fama, gloria y lectura de las cuestiones cander tes amontonando artículos sobre artículos sobre el que escribe El de Antaño. (*El Sigl* 9 de setiembre de 1884, p. 1)

A pesar de las negativas de varios censores eclesiásticos, la obra del eclesiásti co integrista era conocida en Madrid, Barcelona y otras ciudades de provincias ante de su publicación oficial y definitiva.

También es de señalar el protagonismo de las asociaciones católicas afines a integrismo en este dispositivo de difusión ideológica. Sardá y Salvany había conse guido una primera aprobación oficiosa del obispo de Barcelona, Jaime Catalá, e cuanto al contenido doctrinal de su libro, en febrero de 1884, con ocasión de varia conferencias celebradas en la Asociación de Católicos[2].

La interrupción de la publicación del opúsculo en *El Semanario de Tortosa* e el capítulo 11 confirmó los temores de Sardá con respecto a las reacciones contrarias del episcopado ante lo que podía aparecer como una nueva provocación integrista[3].

Diu que 'ls carlistas preparan
una manifestació
y que 'l pastor de la colla
té de portá aquest pendó.

La Campana de Gracia, 13 de agosto de 1887

Sin embargo, a mediados de octubre de 1884, se imprimió el libro de Sardá. Tanto *El Correo Catalán* como *El Siglo Futuro* lo anunciaron como un acontecimiento de gran relieve para el catolicismo español. El sensacionalismo del acontecimiento era reforzado por las revelaciones acerca de la verdadera identidad del autor de "Cuestiones Candentes". *El Siglo Futuro*, que había contribuido a la campaña publicitaria del opúsculo al publicarlo en sus páginas, aprovechaba la salida oficial de *El liberalismo es pecado* para asociarse a lo que consideraba una victoria del integrismo.

Desde su aparición, el opúsculo había provocado muchos reparos por parte del episcopado español. Los primeros en expresar sus reservas ante el contenido polémico de esta obra fueron los obispos de Segorbe, de Oviedo y el arzobispo de Burgos (Bonet, Martí, 1990, p. 336). Frente a los recelos de algunos prelados que no aprobaban el extremismo de las afirmaciones de Sardá, destacaban los comentarios elogiosos de los obispos de Urgel, Salvador Casañas, de Tuy y de Osma. Naturalmente la *Revista Popular* sólo dio a conocer a sus lectores las opiniones más favorables con respecto al opúsculo y destacaba "la multitud de autorizadísimas cartas gratulatorias que había recibido el Director del Semanario" (*Revista Popular*, 13 de noviembre de 1884, pp. 316-317).

6. 2. Contenido doctrinal de la obra de Sardá y Salvany

Aunque afirmaba que "el fuego que de ahí se trata [era] metáfora y nada más", Sardá advertía al lector que el contenido de su libro era muy polémico. Anunciaba sus propósitos batalladores desde las primeras páginas. Como verdadero propagandista íntegro reivindicaba el carácter militante de su oficio de escritor y periodista:

> Mas dime en conciencia: si de lo candente huimos, es decir, de lo vivo y palpitante y contemporáneo y de actualidad, ¿a qué asuntos ha de consagrarse, que sean de algún interés, la controversia católica? ¿A combatir enemigos que murieron ya siglos hace, y que como muertos y putrefactos yacen de todo el mundo olvidados en el panteón de la historia? ¿O a tratar en serio y con mucha formalidad y con gran ahinco asuntos de hoy, es verdad, pero acerca de los que no hay opinión discordante ni hostilidad alguna contra los santos fueros de la verdad? (Sardá, 1907, p. 7)

Por lo tanto, no se trata solamente de exponer cuestiones de actualidad que "están al rojo blanco", sino de combatir a los enemigos del catolicismo con todas las armas disponibles. Al recordar que los católicos íntegros son soldados de la milicia cristiana, Sardá afirma que no deben despreciarse "los tajos y reveses [...], las heridas". Encontramos, en este prólogo, los temas propios de la posición íntegra que no disocia la herejía del hereje.

Con tono firme y agresivo, Sardá justificaba que la controversia católica se centrara en cuestiones de actualidad que habían llegado a constituir una "grangrena" que amenazaba la salud espiritual del pueblo cristiano. Este prólogo, que se asemejaba más a una arenga que a una justificación del contenido doctrinal, fijaba el tono de todo el opúsculo. El propósito era reforzar las incitaciones a una santa cruzada para la que Sardá proponía reglas de conducta precisas y contundentes.

Desde los primeros capítulos, organizados bajo la forma de conferencias cortas y familiares, asequibles a un público popular, el autor del opúsculo se limita a exponer el concepto del liberalismo. No hay nada nuevo para los lectores de la época en esta primera parte que recoge las condenas del *Syllabus*: condena del liberalismo filosófico que exalta la razón individual y la libertad, condena del liberalismo político que fomenta las libertades civiles y políticas y que "niega la jurisdicción absoluta de Cristo Dios sobre los individuos y la sociedad". Para denunciar la herejía liberal utiliza Sardá los argumentos tradicionales de la apologética integrista: no existe más libertad para el hombre que la sumisión a la verdad revelada. Y como la verdad es inmutable, independiente de la razón humana, el único camino que tiene el cristiano es adherirse a esta verdad o separarse de ella. Como buen pedagogo, Sardá recurre a fórmulas sencillas para prevenir al lector contra una herejía cuyos peligros no estaban definidos con precisión.

Desde una perspectiva moral, el autor del opúsculo hace una amalgama entre liberalismo y libertad. Del liberalismo filosófico, heredero de los principios revolucionarios, nacen las libertades individuales tan vituperadas: libertades moral, civil, religiosa, de asociación, de imprenta:

> En el orden de los hechos es radical inmoralidad. Lo es porque destruye el principio o regla fundamental de toda moralidad, que es la razón eterna de Dios imponiéndose a la humana. (*Ibid.*, p. 17)

Esta condena del liberalismo como doctrina se extiende al liberalismo político y justifica la negación de cualquier tipo de gobierno que no contemple la restauración de los derechos de Dios y de la Iglesia, la supremacía del poder espiritual sobre el poder temporal.

Sardá suple su argumentación a menudo esquemática con fórmulas tajantes que afirman la superioridad del integrismo con respecto a cualquier otro sistema filosófico-religioso. La ideología integrista, basada en la afirmación radical de la infalibilidad de la verdad teológica, estigmatiza toda doctrina que no esté sometida al dogma cristiano. Sin entrar en demasiados matices acerca de lo que llama herejía, Sardá fustiga de manera perentoria toda corriente de pensamiento, todo sistema que niegue "la jurisdicción absoluta de Cristo Dios sobre los individuos y las sociedades":

> La fe es el fundamento de todo el orden sobrenatural; el pecado es pecado en cuanto ataca cualquiera de los puntos de este orden sobrenatural; es, pues, pecado máximo el que ataca el fundamento máximo de dicho orden. (*Ibid.*, p. 18)

Por lo tanto toda herejía es un pecado siendo el más grave el pecado liberal. La finalidad esencial del folleto, según lo reconoce su propio autor, es combatir el liberalismo que es "el mal sobre todo lo mal" y desenmascarar a esos "falsos hermanos" que son los católicos cómplices del liberalismo. En el momento de caracterizar "la más repugnante y la más odiosa" de las alianzas que es "la Unión del Liberalismo con el Catolicismo", Sardá recurre a imágenes llanas y fuertes que asemejan el catolicismo liberal a una enfermedad que puede contaminar en distintos grados. La finalidad es cazar las desviaciones liberales de esos católicos y el autor propone unas reglas prácticas inspiradas todas en un comportamiento inquisitorial. Para orientar a los cristianos íntegros entre los escollos del liberalismo, elabora el autor una "descripción semi-fisiológica" de los casos de contagión más graves, siendo el católico moderado o *manso* "el tipo satánico por excelencia"[4].

Al pasar revista a todos los casos de complicidad liberal, Sardá hace evidentemente referencia a ejemplos concretos. Las alusiones críticas con respecto a prelados y eclesiásticos que colaboran con publicaciones liberales tienen una intención polémica ya que incriminan a personalidades conocidas como Llanas, Collell, Gatell y Vilarrasa, involucradas en aquel momento en una agria contienda con *El Correo Catalán* y la *Revista Popular*. También se trata de desautorizar a todos los católicos que participan, de alguna manera, en la Restauración y afirmar, una vez más, la total subordinación de la política a la religión:

> Política y Religión, en su sentido más elevado y metafísico, no son ideas opuestas ni aun separadas; al revés, la primera se contiene en la segunda, como la parte se contiene en el todo, o como la rama se contiene en el árbol, para valernos de más vulgar comparación [...]. En este concepto es Religión, o parte de ella la política [...] ya que precisamente la política es una parte muy importante de la Religión, porque es o debe ser sencillamente una aplicación en grande escala de los principios y de las reglas que dicta para las cosas humanas la Religión, que en su inmensa esfera las abarca a todas. (*Ibid.*, p. 163)

No se preocupa Sardá en analizar las realidades políticas y sociales de su época y sólo ofrece a sus lectores preceptos basados en el carácter inmutable e intransigente del dogma católico.

Para fundamentar su argumentación, se apoya en una cuidadosa selección de documentos pontificios y en extensas citas de *La Civiltà Cattolica*[5]. Para el catolicismo íntegro, el único modelo es el *Syllabus*, al que dedica Sardá un capítulo de su libro. El católico "bueno" debía adherirse incondicionalmente a las enseñanzas de

Pío IX, el cual con toda razón había pasado a la historia con el dictado de "*azote del Liberalismo*".

La mayoría de los capítulos son una apología de la intolerancia religiosa. De hecho, *El liberalismo es pecado* constituye, ante todo, una especie de guía práctica para combatir el liberalismo. No en balde trata, en 31 capítulos de los 44 que contiene el opúsculo, de recomendaciones y reglas que deben observar "los buenos católicos" en su trato con los liberales.

Su defensa de la intolerancia es una de las mejores muestras de la literatura integrista. En los capítulos XXI y XXII, indudablemente los más polémicos de su libro, el apologista explica, como en anteriores artículos y folletos, que el católico posee la verdad y debe imponerla. Para imponer la verdad sobre el error, el católico no vacilará en "disgustar y ofender al prójimo para obrar en bien suyo". En todas las épocas de la historia los católicos fueron intolerantes. La defensa de la Inquisición, que excomulgaba y destruía a los que transigían con el error, es una fuente de constante inspiración para Sardá que defiende la tesis de una nación católica incontaminada gracias a la tradicional intolerancia de la Iglesia:

> [...] El amor que se debe a los hombres, como prójimos, debe entenderse siempre subordinado al que debemos todos a nuestro común Señor. Por su amor y servicio, pues, se debe (si es necesario) herirlos y matarlos [...]. Así en guerra justa, como se hieren y matan hombres por el servicio de la patria, se pueden herir y matar hombres por el servicio de Dios; y como con arreglo a la ley se pueden ajusticiar hombres por infracción del Código humano, puédense en sociedad católicamente organizada ajusticiar hombres por infracción del Código divino, en lo que obliga éste en el fuero externo, lo cual justifica plenamente a la maldecida Inquisición. (*Ibid.*, p. 80)

Al desarrollar este concepto de "caridad cristiana" que justifica la denuncia y el castigo del adversario, el autor de *El liberalismo es pecado* hace la apología de la "literatura calurosa y encendida y apasionada". Para convencer al público, y especialmente al público popular, conviene más hablarle "al corazón y a la imaginación". Esta apologética popular encaminada a despertar pasiones y exaltar las mentes justifica el uso "de la ironía, de la imprecación, de la execración, de los epítetos depresivos" (*ibid.*, p. 83). Para Sardá, el Evangelio no es fuente de mansedumbre ni de tolerancia.

Naturalmente, en la "cruzada" anti-liberal preconizada por el eclesiástico integrista, la prensa se convierte en un instrumento de combate privilegiado. En su apología de la intolerancia, el autor afirma que, al no poder matar al enemigo materialmente, conviene destruirlo "espiritualmente". Pese a su total rechazo de mezclar las publicaciones religiosas con asuntos políticos, Sardá reconoce que la prensa debe favorecer, en el público, una adhesión afectiva y también ideológica.

El eclesiástico recalca esta dimensión ideológica de la prensa intransigente a lo largo de varios capítulos dedicados al periodismo católico y compara a los periodistas con "soldados" que deben luchar en "una guerra sin cuartel". Las armas de todo verdadero "soldado" de la prensa son el sarcasmo, la calumnia. Para justificar "las intemperancias del moderno periodismo", Sardá recurre a ejemplos de grandes predicadores "íntegramente católicos" que, para desautorizar al enemigo, no vacilaban en invectivarle y cubrirle de insultos.

Es significativo notar la importancia concedida por el autor al lenguaje ya que "las palabras vienen a ser la fisonomía exterior de las ideas" (*ibid.*, p. 51). No en balde sabían los integristas la importancia de los términos que utilizaban para designar a los católicos moderados. La horrorosa confusión de criterios provocada en la prensa católica por las apelaciones de "mestizo", "neo", "pastelero", "transaccionista", "pidalista", había hecho aún más difícil la convivencia de los católicos de finales de siglo.

En su defensa de un periodismo de combate, verdadera "máquina de guerra", Sardá llega hasta el extremo de justificar los duelos personales e ideológicos para desautorizar a escritores y periodistas liberales. La intolerancia y la violencia exaltadas por el autor de *El liberalismo es pecado* eran las principales características de la prensa intransigente desde 1875. La publicación de este opúsculo no hizo más que reforzar el extremismo religioso de muchas publicaciones católicas como *El Correo Catalán* y las revistas satíricas ya mencionadas. En 1885, con la publicación de un artículo polémico en *El Siglo Futuro*, referente a las atribuciones religiosas y políticas del Nuncio Apostólico, se organizó una nueva campaña integrista que ilustraba uno de los principios defendidos por Sardá y Salvany: al combatir el error, la prensa católica tenía el derecho de "encarnizarse en la personalidad del que lo sustenta"[6].

Esta "santa intolerancia" no debe practicarse solamente en la prensa. Abarca la vida entera del creyente: el liberalismo es un mismo delito en la política como en las costumbres. Puede aplicarse esta intolerancia incluso contra el clero o miembros de la jerarquía contaminados por la "peste liberal". Planteaba de este modo una de las cuestiones más candentes del momento: la autoridad y magisterio de la Iglesia. Si quieren ser consecuentes en su intolerancia, los católicos deben resistir pasivamente "a la autoridad, en lo que aparezca evidentemente en contradicción con las doctrinas reconocidas por sanas en la Iglesia" (*ibid.*, p. 117).

La ilustración de este comportamiento se verificaría en el momento de publicarse el fallo de la Congregación del Índice sobre el contenido doctrinal de *El liberalismo es pecado*.

En la última parte de su opúsculo, que se parece más a un ajuste de cuentas que a una sólida argumentación de la doctrina cristiana, Sardá impugna el llamado "lai-

cismo" y reclama el derecho, para los seglares católicos, de "tomar parte muy activa en la controversia religiosa, exponiendo doctrinas, calificando libros y personas" (*ibid.*, p. 153).

Evocando la libertad de expresión tan denostada por los íntegros, y sin reparar en contradicciones, Sardá vuelve a salir en defensa de un militantismo exacerbado que debe plasmarse en la prensa, en el impreso, en las asociaciones y apostolados de todo tipo. Esta "moral en acción", se apoya en la actividad diaria de todos los "buenos católicos", que forman una auténtica milicia cuya misión es "dar la voz de alarma y disparar los primeros tiros". Al proponer reglas de conducta "íntegramente católicas", Sardá declaraba que el integrismo era la única "filosofía cristiana" posible. Esta legitimación de una fe inmutable y eterna se nutre de valores como la pureza, la virilidad y la intransigencia.

En su defensa apasionada del radicalismo religioso y de la intolerancia intelectual, era consciente Sardá del peso político que había adquirido el integrismo. A lo largo de sus puntualizaciones acerca del lema de la *Revista Popular*, "ni un pensamiento para la política", este eclesiástico recuerda que el integrismo es algo más que un partido, que es un fenómeno religioso en el que la política es un medio. En 1884, el integrismo tenía bastante fuerza como para estorbar los intentos reconciliadores del catolicismo posibilista y fomentar un "contra-poder" político mediante la prensa y las manifestaciones públicas de fe. La ideología integrista, que sólo se había identificado circunstancialmente con el partido tradicionalista, se manifestó como una fuerza política que ponía en peligro la cohesión social y espiritual de la Iglesia. *El liberalismo es pecado* reflejaba las rupturas políticas e ideológicas que dividían a los católicos desde principios de siglo.

El folleto del apologista catalán desarrollaba los conceptos e ideales del integrismo europeo. También era la manifestación de una fuerza integrista muy arraigada en Cataluña. Al popularizar la tesis del liberalismo como pecado y al hacer la apología de la resistencia pasiva a toda autoridad o poder que no compartiese su credo político-religioso, el libro de Sardá era un ejemplo de fundamentalismo religioso que se oponía, en todos puntos, al intento pacificador y comprensivo de León XIII.

El liberalismo es pecado recogía la argumentación moral y teológica contenida en el tradicionalismo donosiano. Pero lo que evidencia ante todo el folleto de Sardá son las consecuencias prácticas que implican la aplicación del dogma íntegro. Estas consecuencias ya habían sido expuestas por Donoso en obras como *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo...* La afirmación de que el liberalismo era un pecado que podía llevar a la más completa anarquía ilustraba una de las ideas maestras de Donoso para quien no había más que un orden religioso, espiritual y po-

lítico que el hombre debía aceptar si no quería incurrir en rebeldía y provocar el más completo desorden:

> Por donde cabe decir que el Liberalismo en el orden de las ideas, es el error absoluto, y en el orden de los hechos es el absoluto desorden. Y por ambos conceptos es pecado, *ex genere suo*, gravísimo, es pecado mortal [...]. De consiguiente, ser liberal es más pecado que ser blasfemo, ladrón, adúltero u homicida. (*Ibid.*, p. 17)

El liberalismo es pecado iba a erigirse en una referencia ineludible para el integrismo español. Constituyó un soporte ideológico importante para prohombres del integrismo como Ramón Nocedal que era, ante todo, un político y estratega. Con la publicación de una obra que asentaba la tesis de la intransigencia religiosa y política, la *Revista Popular* afirmó con aún más dureza su liderazgo con respecto a las demás publicaciones íntegras. De 1885 a 1888, momento en que la ruptura entre carlistas e integristas frenaba la vitalidad de la prensa intransigente, el semanario de Sardá y Salvany apoyó las nuevas campañas íntegras.

Temerosos de las consecuencias que podía desencadenar los nuevos ardores de cierta prensa íntegra, varios escritores y periodistas católicos, algunos de ellos eclesiásticos, intentaron refutar las tesis vertidas en el folleto de Sardá y reafirmaron su defensa de un periodismo conciliador y dialogante.

6. 3. Primeras refutaciones del folleto de Sardá y Salvany

Durante aquellos mismos años, surgieron varias iniciativas para apaciguar el clima de confusión que afectaba la prensa católica. Joaquín Rubió y Ors publicó un opúsculo que era una refutación de las tesis defendidas por Sardá y Salvany. Co-director de *El Criterio Católico*, Rubió y Ors dio a conocer, en enero de 1885, el folleto titulado *De la moderación en las controversias*. Todos sus esfuerzos se centraban en la crítica y condena de la postura polémica e intolerante de Sardá y de cierta prensa católica que despreciaba las directrices apaciguadoras expuestas en la *Cum Multa*. La prensa católica, afirmaba Rubió y Ors, se había transformado en un mero instrumento de combate y de violenta dialéctica:

> El periodismo por efecto de aquellas divisiones dejó de cumplir en parte, o cumplió más bien en daño que en provecho de la Iglesia, y antes en desprestigio que en honra propia la misión que le estaba encomendada. (Rubió y Ors, 1885, p. 15)

En su refutación al folleto de Sardá, Rubió y Ors, que pretende evitar el terreno de los ataques personales, no menciona expresamente al autor de *El liberalismo es pecado* y sólo se refiere a la serie de artículos publicados en *La Hormiga de Oro* bajo el título de "Cuestiones Candentes".

Desde las primeras páginas, recuerda el ambiente de violencia verbal de la prensa católica, ambiente sustentado por revistas y diarios íntegros que, como *La*

Vespa, *L'Avi Vell* y otros manejan "los insultos, sarcasmos y manifestaciones de odio". Nota, con cierto pesimismo, que el periodismo católico ha fallado en su misión esencial: competir con la prensa liberal y recristianizar la sociedad. Rubió y Ors denuncia, en todas las páginas de su folleto, lo que volverán a denunciar muchos católicos y eclesiásticos en los posteriores congresos católicos y, en la primera Asamblea de la Buena Prensa en 1904: la postura ambigua de los escritores y periodistas que justifican su comprometimiento en el ámbito del periodismo por la defensa de los valores religiosos pero que utilizan este "arma poderosa" en contra de sus propios hermanos. Esta desunión de los católicos, agravada por la intemperancia de la prensa, es uno de los graves males que pervierten los esfuerzos de la Iglesia y de muchos fieles para emprender la reconquista social y religiosa de la sociedad moderna:

> Las divisiones de partido, la diversa manera de apreciar las relaciones que deben existir entre la Iglesia y el Estado, exacerbados por los odios personales y por las destemplanzas en el lenguaje de periódicos que se daban, con poca cristiana modestia, por los únicos íntegra y verdaderamente católicos, hicieron que apenas nacido y, como institución que era apropiadísima a satisfacer las necesidades de los tiempos y poderosísimo auxiliar de la Iglesia, con gozo saludado en su aparición, y en su desarrollo estimulado y honrado con las bendiciones de Pío IX, el periodismo, por efecto de aquellas divisiones, dejó de cumplir en parte, o cumplió más bien en daño que en provecho de la Iglesia, y antes en desprestigio que en honra propia la misión que le estaba encomendada. (*Ibid.*, p. 55)

Tal como lo haría Eduardo Llanas en su *Exposición sobre la presente crisis* en 1887, Rubió y Ors constata que se han desoído las voces de los prelados y del Pontífice y que los intentos conciliadores de la *Cum Multa* han fracasado. En su folleto propone una interpretación de esta controvertida encíclica que propugna la moderación y la tolerancia.

La doctrina integrista, que favorecía la exclusión intelectual y espiritual, el dogmatismo cerril, tenían, a ojos del colaborador de *El Criterio Católico*, efectos contraproducentes para la Iglesia y para el carlismo. Al apoyar el exclusivismo político y religioso de un Nocedal, el partido carlista, que tanto había contribuido a reforzar el frente antirrevolucionario del Sexenio, se desautorizaba y marginalizaba.

Las críticas más duras de Rubió y Ors se dirigían contra la apología de la intransigencia hecha por Sardá, y más especialmente contra los capítulos de su libro referentes al concepto de caridad[7]. Sardá era culpable, a ojos de Rubió, del pecado que él mismo denunciaba con tanto apasionamiento: la rebeldía a la jerarquía católica que era la única capacitada, moral y espiritualmente, para interpretar la doctrina católica. La arrogancia intelectual de Sardá, que interpretaba y utilizaba las sagradas escrituras o tergiversaba las intenciones de los santos padres, era un procedimiento revolucionario, en todo punto comparable con las desviaciones jansenistas.

El opúsculo de Rubió y Ors tiene un indudable valor documental. Refleja no sólo dos concepciones distintas del periodismo sino que también esclarece las disensiones profundas de los católicos con respecto al papel de la religión y de la Iglesia en la sociedad de su época[8]. *El liberalismo es pecado* revela el inmovilismo de un sector católico que rechaza toda noción de progreso social y de accidentalidad de las formas políticas. Este integrismo intelectual es el que, según Rubió y Ors, dificulta toda comprensión crítica de la sociedad moderna.

La publicación de este folleto fue acogida por la *Revista Popular* con el sarcasmo y el triunfalismo propios de un adversario seguro de sí. No había dejado de publicar regularmente dicho semanario las recomendaciones oficiales de algunos prelados con respecto a *El liberalismo es pecado*[9]. Por otra parte, para contrarrestar el alcance de algunas iniciativas del catolicismo moderado contra la publicación del polémico opúsculo de Sardá, la prensa íntegra había fomentado una nueva campaña de movilización política y religiosa.

De manera intencionada, la *Revista Popular* proponía, en el mismo número, una reseña despreciativa del "deplorable folleto" de Rubió y Ors, publicado "sin censura eclesiástica y lleno de despropósitos" y un extenso artículo dedicado al tema candente de la caridad. Este artículo, que se inspiraba en un documento de *La Civiltà Cattolica*, justificaba de nuevo que el escritor cristiano pudiese valerse "del ridículo, de la sátira y de la personal invectiva para desautorizar al enemigo de la verdad". En su lucha contra el error y la heterodoxia, el escritor católico no podía siempre separar al hereje de su herejía y, por lo tanto, era lícito

> cubrirlo de la ignominia que merece despojándole así de aquella autoridad de la que desgraciadamente abusa con lamentable eficacia. (*Revista Popular*, 12 de febrero de 1885, pp. 101-102)[10]

Fiel a su táctica, que consistía en sugerir mediante la publicación de bendiciones del Pontífice a las revistas y diarios íntegros que el integrismo contaba con el apoyo de Roma, la *Revista Popular* recogió la iniciativa de *El Siglo Futuro* para organizar una manifestación de la prensa integrista en honor a León XIII.

6. 4. La manifestación de la prensa integrista: un nuevo ejemplo de la recuperación política de manifestaciones religiosas

En enero de 1885, bajo la iniciativa del diario integrista madrileño *El Siglo Futuro*, varias publicaciones íntegras decidieron enviar un mensaje de adhesión a León XIII el día de la Epifanía. Esta nueva manifestación, que pretendía desautorizar al sector católico moderado y demostrar que los íntegros sólo se comprometían a seguir las directrices de Roma antes que las del episcopado español, había sido propiciada

por varios acontecimientos religiosos. El primero era indudablemente la encíclica *Humanum Genus* contra la masonería. En aquel documento pontificio, del 20 de abril de 1884, se denunciaban la masonería y el naturalismo que amenazaban "el orden religioso y civil establecido por el cristianismo" y el peligro que representaban para el principio de autoridad de la Iglesia y su influencia social.

El sector íntegro había acogido con entusiasmo un texto que interpretó como una desautorización oficial del espíritu transaccionista del catolicismo moderado. En la prensa integrista, se comentaba que las condenas pontificias habían desenmascarado a las sectas masónicas, al naturalismo y al liberalismo que eran sus soportes ideológicos. De manera significativa, el semanario de Sardá recogía el sentimiento de los integristas, para quienes León XIII, con su última encíclica, había reanudado con la intransigencia político-religiosa de Pío IX. Para Sardá, como para Llauder y Ramón Nocedal, que se adherían con renovada sumisión al Pontífice desde sus respectivas publicaciones, este documento justificaba "la sanísima estrategia de los más firmes católicos":

> Mas para nosotros es de indudable certeza que la peor y definitiva herida mortal quien más directamente la recibió con la Encíclica es la Revolución mansa, o sea el llamado catolicismo liberal. El *Syllabus* fue su sentencia de muerte. La última Encíclica es su ejecución y entierro [...] Sanciona con esta Encíclica, que será en adelante la expresión más completa del Decálogo antirrevolucionario, toda la Propaganda que durante los últimos años han venido sosteniendo con tan dolorosos sinsabores los adalides más firmes de la intransigencia católica. (*Revista Popular*, 8 de marzo de 1884, pp. 298-299)

Por otra parte la benévola neutralidad en la que se mantenía el obispo de Barcelona, Jaime Catalá, con respecto a los excesos de la prensa íntegra catalana era otro factor favorecedor de nuevas manifestaciones políticas.

El mensaje colectivo enviado a León XIII había sido organizado exclusivamente por publicaciones íntegras. Como lo había hecho anteriormente con los centenarios y romerías, el integrismo español reclamaba el derecho a ser el único representante de la causa católica. El contenido del mensaje ilustraba la ambigüedad de una adhesión que se apoyaba explícitamente en el *Syllabus* y pasaba por alto encíclicas como la *Cum Multa*. La lista de las publicaciones que participaron en esta manifestación apareció varias veces en la *Revista Popular* y constituye una valiosa aportación para el conocimiento de la prensa íntegra de provincias. En un principio sólo se adhirieron 24 publicaciones, pero la *Revista Popular* anunciaba, en marzo de 1885, con cierto triunfalismo, un total de 62 diarios y revistas que habían escogido el campo de "los buenos católicos"[11].

Algunos prelados como Morgades, obispo de Vich, sospechaban de lo que era, a sus ojos, una nueva maniobra destinada a reforzar la línea de conducta intransigente

de carlistas e integristas. Morgades, que había prohibido al clero de su diócesis adherirse a este mensaje, desveló su desconfianza con respecto a esta manifestación en una carta confidencial dirigida al Secretario de Estado del Vaticano[12]. Las gestiones del obispo de Vich para contrarrestar los efectos de lo que podía considerarse como un manifiesto de la prensa integrista tuvieron una firme respuesta por parte de Roma. León XIII no contestó directamente a un mensaje que podía comprometerle a favor del integrismo. La carta de contestación al mensaje fue transmitida a Ramón Nocedal por el intermediario del Nuncio, Mgr. Bianchi. En dicho documento, se ponía el acento en las directrices de moderación y conciliación contenidas en la *Cum Multa*. Por otra parte, el Nuncio no dejaba de subrayar que los firmantes del mensaje no constituían una mayoría representativa del periodismo católico.

La extrema discreción con la que la *Revista Popular* acogió esta carta evidenciaba las reservas de los integristas ante el resultado mitigado de su campaña[13].

La publicación de la carta de Monseñor Bianchi dio lugar a interpretaciones polémicas y *La Unión, La Fe* y *El Siglo Futuro* se enzarzaron en una nueva controversia. Sus repercusiones alcanzaron la prensa católica catalana y Eduardo Llanas, desde *El Criterio Católico*, reconoció que las disensiones de los católicos con respecto a la postura del Vaticano eran las mismas que las que habían surgido con motivo de la *Cum Multa*:

> Grave es la enfermedad que aqueja a la prensa católica cuando los remedios mejor indicados no hacen sino exacerbar sus males y sus padecimientos. (*El Criterio Católico*, 21 de febrero de 1885, p. 358)

Otras iniciativas para atenuar el impacto de *El liberalismo es pecado* iban a suscitar reacciones por parte de la prensa integrista. La publicación del opúsculo del canónigo Celestino Pazos, destinado a refutar las tesis de Sardá, se produjo en un momento en que se agravaba la situación de cisma. Varios acontecimientos protagonizados por la prensa integrista necesitaron la intervención del Nuncio y provocaron nuevas reacciones condenatorias del integrismo por parte del episcopado español. El folleto de Pazos, titulado *Proceso del integrismo. Refutación de los errores que contiene el opúsculo del Sr Sardá y Salvany*, y que salió en julio de 1885, llegaba en unas circunstancias adversas para los integristas.

En sus confrontaciones con la jerarquía católica y sus campañas contra la prensa católica moderada, las publicaciones íntegras iban a demostrar, con renovada violencia, cuan extremadas y excluyentes eran las estrategias propuestas para la defensa de los intereses religiosos.

Cabe tener en cuenta estos factores a la hora de valorar las gestiones emprendidas por algunos prelados para apoyar la publicación del opúsculo del eclesiástico Pazos y su impacto en el ámbito del catolicismo moderado.

6. 5. Un artículo polémico de *El Siglo Futuro*

En un artículo titulado "La misma cuestión" de Francisco María de las Rivas, y publicado el 9 de marzo de 1885, *El Siglo Futuro* hizo un comentario crítico de las atribuciones del Nuncio apostólico a quien hacía responsable de la actitud reservada del episcopado español ante recientes iniciativas y declaraciones diplomáticas del gobierno español. Se refería más precisamente al enfrentamiento entre el obispo de Puerto Rico y Cánovas. Este prelado había anunciado una interpelación en las Cortes para cuestionar la política religiosa del gobierno. El Consejo de ministros, reunido por Cánovas, decidió tomar las medidas necesarias para evitar esta interpelación, cuyo contenido había sido divulgado por la prensa liberal. Después de varias intervenciones del Nuncio Rampolla, decidido a atajar las repetidas manifestaciones de insubordinación de la prensa íntegra y atenuar el contenido polémico de documentos firmados por prelados integristas, el Secretario General del Vaticano publió un Despacho en el que condenaba las declaraciones del diario nocedalista.

Tal como lo había hecho un año antes el diario integrista francés *L'Univers*, *El Siglo Futuro* ponía en entredicho las orientaciones conciliadoras del Pontífice e intentaba justificar la actitud "rebelde" de ciertos prelados que, como el obispo de Puerto Rico, utilizaban el derecho que tenían para intervenir en asuntos de política interior y oponerse a los poderes constituidos. El articulista de *El Siglo Futuro* calificaba de "prurito mestizo" la actitud de los católicos y obispos que volvían "sus ojos a la Nunciatura Apostólica para ajustar su conducta a lo que allí se haga" (*El Siglo*, 2 de mayo de 1885, p. 605).

En cierta manera los integristas de *El Siglo Futuro* se negaban a admitir que la Santa Sede pudiese reconocer los gobiernos liberales y tener relaciones diplomáticas cordiales con sus representantes.

Al querer separar por completo las esferas de actuación y representación de los obispos y del Nuncio se trataba para *El Siglo Futuro* de justificar la conducta obstruccionista de los prelados con respecto a un gobierno considerado ilegítimo. Lo que podía parecer una contradicción por parte del sector íntegro que siempre había afirmado su incondicional adhesión al poder de Roma se explicaba por la estrategia de oposición constante contra todo acercamiento al liberalismo. El artículo del periódico nocedalista revelaba hasta qué punto los integristas se negaban a admitir la política de *hipótesis* de León XIII.

El Cardenal Jacobini, directamente informado por el Nuncio de las repetidas afirmaciones de insubordinación de la prensa íntegra española con la que se comprometían eclesiásticos y prelados, conocía las reticencias del sector íntegro con respecto a las directrices conciliadoras de León XIII. La manifestación de la prensa in-

tegrista de enero de 1885 había demostrado, una vez más, la voluntad de carlistas e integristas de ignorar el cambio de actitud de León XIII con respecto a Pío IX así como sus posturas favorables a la *hipótesis*.

La nota de Jacobini al Nuncio Rampolla reflejaba el interés de Roma por la grave situación del catolicismo español y constituía una condena explícita de las tesis integristas que confundían la religión con la política. Hasta entonces las intervenciones oficiales del Vaticano en el ámbito español habían revelado una gran prudencia.

Los términos de la nota del Secretario de Estado del Vaticano acusaban directamente a los católicos intransigentes cuyas doctrinas eran consideradas "ofensivas [...], falsas y repugnantes a la verdadera noción de las Nunciaturas apostólicas, así como a la Suprema Autoridad Pontificia" (Burch y Ventós, 1909, p. 164).

La condena por el Cardenal Jacobini de los católicos que se rebelaban contra la autoridad de la jerarquía católica se dirigía muy precisamente a los periodistas y escritores que usurpaban el magisterio doctrinal de la Iglesia e incurrían en el "laicismo". Al incriminar oficialmente a Ramón Nocedal, el Cardenal Jacobini atribuía a *El Siglo Futuro* la responsabilidad de encabezar las manifestaciones integristas que tanto impacto tenían en la prensa de provincias. Con tono terminante se conminaba al articulista:

> A rectificar en su periódico sus erradas e injuriosas afirmaciones, haciéndole comprender al mismo tiempo que si rehusa de hacer rectificación y de hacerla adecuadamente, la Santa Sede se vería en la penosa necesidad de emplear otros medios a este efecto. (*Ibid.*, p. 168)

El diario nocedalista no publicó inmediatamente la nota del Secretario del Vaticano. Bajo la presión de otros diarios como *La Unión* y *La Fe*, que difundieron extensamente lo que consideraban una desautorización oficial del integrismo, Ramón Nocedal se comprometió por carta enviada al Nuncio el 24 de abril de 1885 a publicar la rectificación de Francisco de Las Rivas.

Lo interesante del caso no es el aspecto meramente anecdótico del enfrentamiento sino los intentos de aprovechamiento ideológico de una situación adversa por esta misma prensa que se veía condenada. Al respecto merece citarse la reacción de la *Revista Popular*. Se comenta con entusiasmo la carta de Ramón Nocedal al Nuncio y la retractación de Francisco de las Rivas. Ramón Nocedal se convierte en un ejemplo edificante para muchos católicos que no hubieran sido capaces de mostrar tales rasgos de humildad. La carta de Ramón Nocedal constituye

> la página más gloriosa de este ejemplarísimo periódico [...]. No ha sido, pues, condenado *El Siglo Futuro*: ha sido glorificado. (*Revista Popular*, 7 de mayo de 1885, p. 298)

La *Revista Popular* llegaba hasta el extremo de afirmar que el error cometido por *El Siglo* era frecuente y no merecía que "se armara tanto ruido":

> Puede que mañana nos suceda a nosotros un percance de esta índole, que falibles somos y más que nadie, y no nos creemos en manera alguna desautorizados y mucho menos *condenados*, si hemos de corregir alguna de nuestras humildes enseñanzas. (*Ibídem*)

Estas declaraciones revelan la voluntad de atenuar el alcance de un acontecimiento que hubiera podido tener graves consecuencias para la prensa carlista e integrista. También ponen de relieve el protagonismo de la prensa íntegra como medio logístico: cualquier acontecimiento político y religioso se repercutía y comentaba en las publicaciones de provincias que formaban una red eficiente de amplificación y difusión de noticias. La contraofensiva promovida desde la prensa nea e integrista contra el gobierno de Cánovas y el catolicismo "transaccionista" repercutía en la prensa extranjera y, a su vez, las publicaciones españolas más intransigentes utilizaban las campañas del integrismo europeo para justificar su conducta. Un ejemplo de la extensa difusión de la ideología integrista mediante la prensa se iba a verificar con el incidente del Cardenal Pitra.

6. 6. El documento del Cardenal Pitra: una reprobación implícita de la política de *hipótesis* de León XIII

En mayo de 1885, el prelado integrista obispo de Porto, el Cardenal Pitra, hizo publicar, en el periódico holandés *Amstelbode* una carta en la que se sobreentendía que la actidud política y religiosa de León XIII difería de la de su predecesor, Pío IX. El Cardenal Pitra deploraba que no se siguieran organizando las fuerzas católicas en la línea intransigente señalada por Pío IX. El elogio fervoroso de una época en la que se verificaba "el heroísmo de los zuavos del Papa-Rey" y en la que "las fuerzas católicas convergían constantemente hacia Roma" fue interpretado como una crítica a las orientaciones de León XIII. Por otra parte, el autor de la carta lamentaba las persecuciones y las pruebas por las que habían pasado periodistas católicos como Veuillot y Ramón Nocedal, verdaderos "apóstoles" de la cruzada cristiana.

El primer prelado que reaccionó ante este panegírico nostálgico de Pío IX fue el Cardenal Guibert, arzobispo de París. El recuento de las lamentables divisiones del catolicismo francés y las puntualizaciones del arzobispo de París con respecto a la responsabilidad de la prensa ultramontana tuvieron un impacto inmediato en España, donde publicaciones católicas moderadas aprovecharon la oportunidad para reafirmar su total sumisión a León XIII.

En un documento enviado a León XIII, el Cardenal Guibert subrayaba el peligro de establecer distinciones entre los Pontífices y la arrogancia de los católicos que se otorgaban el derecho de preferir un Papa a otro por razones estratégicas. Estos católicos demostraban un fondo de amor propio y un exceso de confianza en sí mismos:

> La experiencia me ha demostrado que los Papas, bajo cuyos pontificados he vivido, han gobernado la Iglesia con la misma sabiduría con que la gobernaron durante diez y ocho siglos los que les precedieron. (Burch y Ventós, 1909, p. 171)

En su respuesta al arzobispo de París, León XIII hacía explícitamente referencia a la existencia de

> estos católicos [que] creen poder tomar parte en el gobierno [de la Iglesia] y [que] se imaginan serle permitido examinar y juzgar según su manera de ver los actos de la autoridad. (*Revista Popular*, 2 de julio de 1885, p. 6)

Al puntualizar los peligros del radicalismo religioso, el Pontífice volvía a afirmar que cada Papa debía ajustar su conducta a las circunstancias políticas y religiosas de su época:

> En esto el Papa es juez, teniendo sobre este punto no sólo luces especiales, sino también el conocimiento de la situación y de las necesidades generales del catolicismo, a las cuales debe conformar su solicitud apostólica (*Ibídem*)

Para León XIII, que recogerá las mismas advertencias y recomendaciones en la encíclica *Inmortale Dei*, no hay ruptura doctrinal con Pío IX; la condena del liberalismo es la misma, aunque los procedimientos adoptados por la Iglesia para recobrar sus derechos y cristianizar la sociedad han cambiado:

> Aquellos que entre dos direcciones diferentes rechazan las del presente para atenerse a la pasada, no dan prueba de obediencia hacia la autoridad que tiene el derecho y el deber de dirigirlos, y se asemejan bajo algunos conceptos a aquellos que, después de una condenación, querrían apelar al futuro Concilio o a un Papa mejor informado. (*Ibídem*)

Era consciente León XIII de que sus directrices moderadas no habían amenguado las disensiones que desgarraban a los católicos. La prensa católica íntegra, que ignoraba las advertencias de los documentos pontificios, generaba una terrible confusión de criterios y alimentaba las polémicas del integrismo europeo.

En 1885, incidentes como el del Cardenal Pitra y la publicación de la pastoral de los obispos de Ecuador, que se declaraban a favor de una república de ideología integrista, ilustraban las dificultades de convivencia de los católicos. En España, como lo habían percibido con lucidez algunos católicos moderados, el integrismo seguía aferrado a sus dogmas político-teológicos y se negaba a admitir los cambios que, de acuerdo con los acontecimientos, se iban produciendo dentro de la Iglesia. El reconocimiento de estos intentos de adaptación equivalía para los integristas y los carlistas, que compartían su inmovilismo, una desautorización de su estrategia antirrevolucionaria y de sus luchas pasadas.

Este integrismo espiritual e intelectual, cuyo mayor soporte era la prensa, representaba una de las causas principales de "las discusiones y discordias entre los católicos con gravísimo daño de la unión que es el carácter distintivo de los fieles de Jesucristo" (*ibid.*, p. 7).

La carta pontificia concluía con solemnes recomendaciones a los periodistas que tenían "la obligación de someterse plenamente de espíritu y corazón [...] a sus propios obispos y al Romano Pontífice".

Estas advertencias eran tanto más necesarias cuanto que la prensa íntegra española había acogido con rotunda satisfacción la carta del Cardenal Pitra. Semanarios como la *Revista Popular* encomiaban el periódico ultramontano *Le Journal de Rome*, dirigido por el integrista Henri des Houx, que había tenido un destacado protagonismo en la campaña de descrédito contra León XIII[14].

En *La Veu de Montserrat*, Jaume Collell advertía que las palabras del Romano Pontífice no habían calmado los ánimos de la prensa íntegra:

> A pesar de ser tan claras las enseñanzas y tan terminantes los preceptos dados por el Santo Padre León XIII [...], no ha faltado quien, mal aconsejado por la pasión que tantos entendimientos ofusca en nuestros días, ha tratado de tergiversar los sabios conceptos y embrollar cada vez más una cuestión que hoy es bien clara para los que quieren hacer uso de la razón. (*La Veu de Montserrat*, 7 de noviembre de 1885, p. 353)

Eduardo Llanas, que había dedicado varios artículos de su revista a aclarar el alcance de la carta de León XIII y a difundir las obligaciones contenidas en ella en materia de periodismo católico, presentía que el progresivo aislamiento del integrismo y sus disidencias internas, suscitadas por una situación cada vez más adversa, provocarían una grave ruptura dentro del partido tradicionalista. También admitía este eclesiástico que *El Criterio Católico* se había comprometido a combatir "a los integristas":

> Un día u otro día, sin tregua ni descanso, no porque los viéramos entre las huestes del campo tradicionalista [...], sino porque observábamos que sus frecuentes intrusiones en la dirección de los asuntos religiosos, y la autoridad que en la marcha del Catolicismo se arrogaban y la pretensión de mezclar su causa política con la causa religiosa los convertían en elementos deletéreos del organismo católico, y porque además "turbaban", como ha dicho León XIII, entre los católicos el espíritu de concordia. (*El Criterio Católico*, 29 de agosto de 1885, p. 485)

Las declaraciones de la prensa moderada apoyaban la postura condenatoria del episcopado español con respecto a la carta del Cardenal Pitra[15].

6. 7. La publicación de *El proceso del integrismo* del canónigo Pazos: nueva refutación del libro de Sardá

En un ambiente poco favorable al integrismo, contrariado por las últimas advertencias de León XIII con motivo del incidente del Cardenal Pitra, el canónigo Pazos dio a la luz su refutación de *El liberalismo es pecado*. Este folleto, que tenía una presentación similar a la del libro de Sardá, quería ser una impugnación de las tesis del eclesiástico integrista.

Dicho folleto, que contenía documentos de actualidad del Nuncio y de Leó XIII y de algunos prelados involucrados en las recientes disputas provocadas por l prensa integrista, tenía, a pesar de las declaraciones de su autor, un contenido polé mico. En el diálogo entre un integrista y un teólogo que servía de soporte organiza tivo al folleto, Pazos descalificaba el contenido doctrinal de *El liberalismo es peca do* e incriminaba personalmente a Sardá cuando se refería al extremismo religioso de sector íntegro (Bonet, Martí, 1990, pp. 375-376).

El interés principal de este opúsculo consiste en reflejar la actitud preconizada por el catolicismo moderado, actitud compartida por laicos pero también por la mayoría del episcopado español.

Reconocía Pazos que el liberalismo era el "mayor mal de la época", pero que su existencia no justificaba las acusaciones de liberalismo-católico contenidas en el libro de Sardá. De hecho, afirma Pazos, los distintos grados de catolicismo liberal al que Sardá dedica tantas páginas son el árbol que oculta el bosque ya que existen muchos peligros que amenazan la Iglesia y la religión. En su refutación del concepto de catolicismo liberal, el eclesiástico intenta demostrar que no puede sospecharse de complicidad con el liberalismo a un católico por el mero hecho de no adherirse al integrismo. Los católicos españoles que, fieles a las orientaciones de León XIII, militan para la defensa de la Iglesia desde la *hipótesis*, no renuncian a la soberanía de la Iglesia ni al dogma católico. Sardá había provocado una lamentable confusión en el mismo lenguaje y sembrado el desorden en las mentes de los fieles. Esta confusión lingüística era el resultado de una asimilación errónea entre liberalismo filosófico y político ya que podía haber católicos

> que se titulan católicos en religión, porque aceptan todo lo que enseña, y como lo enseña la Iglesia, y liberales en política, porque o no quieren el absolutismo o son partidarios del sistema representativo. (Pazos, 1885, p. 8)

También se apoyaba Pazos en la escasez de referencias doctrinales de Sardá cuando trataba cuestions como las relaciones de la Iglesia con los poderes legítimos, el protagonismo de los laicos en la Iglesia y la apologética católica (Bonet, Martí, 1990, p. 377).

El ataque más incisivo del canónigo de Vich se centraba en demostrar que el integrismo preconizado por Sardá era tan revolucionario como el liberalismo que impugnaba. Al considerarse "poseedores únicos y exclusivos de una verdad íntegra, cuya integridad no ha declarado o definido la Santa Sede", los íntegros incurrían en el laicismo y en la rebeldía espiritual afines al liberalismo que se denunciaba en el libro de Sardá:

> El propio Señor Sardá, en un capítulo especial que dedica a esta cuestión, se empeña en hacer creer que no existen los laicistas. ¡Qué ceguedad! ¿No son laicistas los que tratan

cuestiones teológicas, sin apoyarse en textos de Teólogos? ¿No son laicistas los legos o asociaciones legas que de hecho, al menos, prescinden de la Iglesia docente? ¿No son laicistas los que tanto respetan la autoridad del Jefe de un partido político y tanto discuten y tanto examinan el ejercicio de la autoridad de los obispos que son sucesores de los Apóstoles? (*Ibid.*, p. 10)

Esta refutación en regla de la obra de Sardá y Salvany, pese a su aspecto excesivamente personalista, era indudablemente el proceso del integrismo. Reflejaba el rechazo de muchos escritores y periodistas católicos ante el carácter agresivo e intolerante de la concepción defendida por el eclesiástico intransigente.

La contraofensiva del sector íntegro se expresó bajo la forma de una recomendación oficial de *El liberalismo es pecado* por el obispo de Urgel, Salvador Casañas. Este prelado había encargado a un tribunal de tres teólogos que redactara un dictamen sobre la obra de Sardá. El fallo, publicado en el semanario integrista el 30 de julio de 1885, reconocía que "la doctrina consignada en el mismo era íntegramente católica y tratada con la claridad y precisión con que sabe hacerlo el valiente y hábil polemista Señor Sardá". En el mismo número, Sardá comentaba con un laconismo no exento de desprecio la salida de "este tan anunciado folleto" lleno de disparates y que se asemejaba más a un libelo que a una obra de controversia[16].

La defensa de Sardá no tardaría en ser reforzada por el primer fallo laudatorio de la Congregación del Índice. Sin embargo, como lo demostrarían las posteriores intervenciones del Vaticano y del episcopado español, el ambiente era poco favorable al integrismo. La publicación de la *Inmortale Dei* (1885) que reafirmaba la voluntad comprensiva del Pontífice con respecto a los gobiernos liberales, así como los primeros signos de erosión del predominio nocedalista en el partido carlista, iban a favorecer el progresivo aislamiento de las fuerzas íntegras.

NOTAS

[1] El 20 de agosto de 1885, Sardá y Salvany informa a sus lectores del éxito alcanzado por su libro que había tenido seis ediciones en un año. El tono triunfalista de su autor revela cuan importante era la publicación de *El liberalismo es pecado* y su tácita aprobación por algunos medios eclesiásticos de Roma para el afianzamiento del integrismo en España: "Está tirada y va a darse al público la cuarta edición, ¡la cuarta!, de nuestro humilde opúsculo *El liberalismo es pecado* que tanto escuece a los amigos y compinches de la secta liberal. Esta cuarta edición va en catalán, y por este motivo trae ¡nótese bien! *nueva* censura y nueva aprobación de nuestra dignísima Autoridad diocesana [...]. Con ésta son seis en rigor las ediciones que en un año, ¡en un año! se han hecho de nuestro aborrecido librejo. Una en *La Hormiga de Oro* en forma de artículos; otra en *El Siglo Futuro* de Madrid de igual forma; tres en la Tipografía católica y últimamente la sexta en catalán. Además ha pedido autorización para publicar dicho opúsculo en italiano en *Il Divin Salvatore* el comendador Mencacci que dirige en Roma esta apreciabilísima Revista, una de las más conocidas en la Ciudad eterna" (*Revista Popular*, 20 de agosto de 1885, p. 126).

Para un estudio exhaustivo de la publicación de *El liberalismo es pecado*, y de su alcance en el contexto religioso y político de finales del siglo XIX, véase la imprescindible aportación de Joan Bonet i Baltá y Casimir Martí en *L'integrisme a Catalunya*. Estos autores publican una correspondencia de Sardá con su amigo Celestí Matas, en la que reconoce el contenido explosivo de su opúsculo y su preocupación ante distintas dificultades que entorpecían su publicación (Bonet, Martí, 1990, pp. 113-115).

[2] "La noche del 14 de febrero de 1884, en que el Dr Sardá y Salvany leyó un resumen de *El liberalismo es pecado* en la *Asociación de Católicos*, [...] presidía la velada el Señor obispo de Barcelona, Dr Catalá y Albosa. Asistía también el Padre Fidel Fita de la Compañía de Jesús. Todos felicitaron al Dr Sardá por su disertación" (Masriera, 1927, p. 72).

[3] Al interrumpirse la publicación de *El liberalismo es pecado* en *El Semanario de Tortosa* en septiembre de 1883, Sardá se dirigió a Ortí y Lara para que continuase la difusión en *La Ciencia Cristiana* (Bonet, Martí, 1990, p. 255).

[4] En el capítulo XVIII de su libro, titulado "De las señales o síntomas más comunes con que se puede conocer si un libro, periódico o persona andan atacados o solamente resabiados de Liberalismo", el autor señala las tres clases de contagiados del liberalismo con argumentos que revelan una mentalidad inquisitorial. Califica a los católicos liberales recurriendo a un estilo coloquial, en el que se mezclan metáforas sacadas de la Biblia y rasgos caricaturescos más propios de la prensa satírica que de una reflexión política y religiosa sobre la doctrina y la práctica cristianas: "Resumiendo en pocas palabras el rasgo más característico de su respectiva fisonomía, diremos que el liberal fiero ruge su Liberalismo; el liberal manso lo perora; el pobre resabiado lo suspira y gimotea. Todos son peores, como decía de su padre y madre aquel pillete del cuento [...]" (*Ibid.*, p. 68).

[5] Se trata de los artículos de *La Civiltà Cattolica* de 1856 y de 1862 sobre la caridad con los adversarios (Bonet, Martí, 1990, p. 322).

[6] En 1885, dos graves acontecimientos protagonizados por la prensa integrista obligaron a los representantes del Vaticano en España a intervenir para atajar las polémicas entre católicos. Se trataba de un artículo publicado en *El Siglo Futuro* del 9 de marzo de 1885 en el que Francisco María de las Rivas ponía en entredicho la autoridad del Nuncio. El 4 de mayo de 1885 un prelado integrista, obispo de Porto, el Cardenal Pitra, en una carta enviada al director del periódico católico *L'Amstelbode*, increpaba a León XIII por su liberalismo. Este incidente tuvo repercusiones tanto en la prensa católica francesa como española y reflejaba el desconcierto de los católicos intransigentes ante la conducta conciliadora del Papa.

[7] Se trata de los capítulos XXI, "De la sana intransigencia católica en oposición a la falsa caridad liberal"; XXII, "De la caridad en lo que se llama las formas de la polémica, y si tienen en esto razón los liberales contra los apologistas católicos"; XXIII, "Si es conveniente al combatir el error combatir y desautorizar la personalidad del que lo sustenta y propala", y de los capítulos XXV, XXVI y XXVII, en los que Sardá utiliza citas sacadas de *La Civiltà Cattolica* para justificar su postura intransigente. En el capítulo XXIII, el apologista íntegro reivindicaba armas que podían "matar espiritualmente" al enemigo: "Se le pueden, pues, en ciertos casos, sacar al público sus infamias, ridiculizar sus costumbres, cubrir de ignominia su nombre y apellido. Sí, Señor; y se puede hacer en prosa, en verso, en serio y en broma, en grabado y por todas las artes y por todos los procedimientos que en adelante se puedan inventar. [...] ¡Que hiera la espada del polemista católico, que hiera y que vaya derecho al corazón; que esta es la única manera real y eficaz de combatir!" (*O. c.*, p. 89).

[8] En varias ocasiones, Eduardo Llanas deplora, desde las páginas de *El Criterio Católico*, la inferioridad de la prensa católica con respecto a la prensa liberal: inferioridad numérica y económica por supuesto, pero también inferioridad debida a una excesiva politización: "En efecto, todos los diarios católicos son órganos o ecos de diversas agrupaciones políticas, sin que pueden eximirse de ello más que los semanarios o revistas periódicas [...]. Debe entenderse por prensa católica la que principalmente se dirige al fomento de los intereses católicos, la que acepta y practica las enseñanzas emanadas de la autoridad eclesiástica, la que antepone la defensa de la Iglesia a la defensa del partido" (*El Criterio Católico*, 22 de febrero de 1885, pp. 379-382).

[9] En las secciones tituladas "Noticias y variedades" y "Bibliografía", la *Revista Popular* informaba a sus lectores del éxito alcanzado por *El liberalismo es pecado*: "El opúsculo *El liberalismo es pecado*, que tan honrosas y repetidas recomendaciones ha merecido de varios distinguidos Prelados de España en sus Boletines Oficiales, está hoy traduciéndose al catalán, al portugués, al francés y al italiano [...]" (*Revista Popular*, 5 de febrero de 1885, p. 95).

[10] Esta actitud fue patente en el momento de producirse otro grave incidente, protagonizado por dos publicaciones integristas: *El Correo Catalán* y *La Ilustración Popular* de Valencia. Este incidente, provocado por la difusión de un artículo injurioso para el episcopado español,

redactado por el director de *La Ilustración...*, José María Settier, tuvo importantes repercusiones en las más elevadas esferas eclesiásticas. El Nuncio Rampolla había incitado al obispo de Bardelona a tomar enérgicas medidas para frenar los abusos de la libertad de prensa contra la Iglesia. Ante las reacciones del Nuncio y del Secretario de Estado del Vaticano, Jaime Catalá había manifestado su voluntad de no intervenir en las contiendas periodísticas e hizo una apología de Luis María de Llauder "que sobrepasa los límites de una simple defensa" (Bonet, Martí, 1990, pp. 337-338).

[11] Los periódicos españoles íntegros que se sumaron a la *Revista Popular* para enviar un mensaje a León XIII eran 24. La mayoría defendían una línea marcadamente integrista y colaboraban con *El Siglo Futuro* y la *Revista Popular*. Formaban una red estratégica de difusión de noticias y de movilización de los católicos en pro del integrismo. Muchas de estas publicaciones se agruparon en torno a Ramón Nocedal y se adhirieron al Manifiesto tradicionalista en 1888, momento de la escisión definitiva entre carlistas e integristas. Entre las más conocidas destacaban *El Intransigente* de Zaragoza, *La Ilustración Popular* de Valencia cuyo director era José María Settier, *El Repertorio del Clero* dirigida por Ramón Ezenarro, *Rigoleto* de Madrid, cuyos redactores eran Pablo Marín y Alonso y Juan Yagüe, *La Verdad* de Santander, y otras cuya lista proporcionaba la *Revista Popular* el 15 de enero de 1885, pp. 38-39.

[12] En dicha carta, Morgades manifestaba sus preocupaciones por lo que consideraba una nueva maniobra de grave alcance ideológico. Consciente de las reticencias del sector íntegro en aceptar las orientaciones de León XIII, este prelado sospechaba que, según un procedimiento acostumbrado que consistía en obtener palabras laudatorias para justificar el contenido de sus publicaciones, el integrismo buscaba el apoyo de la Santa Sede: "Que se trata de tender un lazo a la Santa Sede porque entre aquellos periódicos figuran algunos que antes de ser bendecidos por el Papa, son dignos de condena y que estos mismos periódicos con excepción de dos o tres, envían un Mensaje a Don Carlos de Borbón para hacer ver aquella confusión que en España tratan de establecer, entre la Religión y la Política" (Bonet, Martí, 1990, pp. 357-358).

[13] Eduardo Llanas, al referirse a las campañas de la prensa íntegra con motivo de una pastoral del obispo de Plasencia, Pedro Casas Souto, que era un verdadero requisitorio contra el Estado liberal, recalcaba que no habían conseguido el objetivo anhelado: el apoyo del Vaticano a su causa: "¿A qué amontonar más citas en demostración de que el Papa no quiere en manera alguna hacerse solidario de la causa del integrismo? Reciente es la carta de Mons. Bianchi, contestación a un mensaje elevado a la Santa Sede por la prensa integrista española. Quizás sea exagerado afirmar, como algunos periódicos lo han hecho, que la tal carta es una condenación del integrismo por parte del Pontífice Romano; pero no puede dudarse, dados los términos en que se halla escrita, y las afirmaciones de que hay en España periódicos católicos además de los integristas, y de que el Papa es superior y extraño a todos los partidos, no puede dudarse que el citado documento es una prueba evidente de que el Papa no patrocina la causa del integrismo" (*El Criterio Católico*, 7 marzo de 1885, p. 418).

[14] En su número del 21 de noviembre de 1885 y bajo el título de "A que vienen a parar ciertas intransigencias", *La Veu de Montserrat* aludía a este diario en los siguientes términos: "No habían olvidado nuestros lectores que uno de los periódicos que más blasonaba de intransi-

gente en Roma y el que citaban como grande apoyo suyo los intransigentes, *Le Journal de Rome*, cesó de publicarse a consecuencia del incidente del Cardinal Pitra, y por indicación expresa del mismo Papa que desde hacía mucho tiempo veía con disgusto las intemperancias de dicho periódico".

[15] El obispo de Vich, Morgades, difundió una circular sobre la carta del Cardenal Guibert, en agosto de 1885, en la que advertía de manera contundente que estaba dispuesto a cortar de raíz toda manifestación de la prensa íntegra con motivo del incidente del Cardenal Pitra: declaraba que convenía "ahogar y estirpar toda desobediencia a las enseñanzas del Papa que pudiese notarse en nuestra Diócesis [...] perseguir dentro de ella cualquier tentativa abierta o insidiosa, que venga de fuera y se dirija a contrariarlas, a perturbar nuestra Autoridad ordinaria..." (*El Criterio Católico*, 8 de agosto de 1885, p. 410).

Por su parte, los prelados de la provincia eclesiástica de Tarragona enviaron un mensaje de adhesión a León XIII en el que condenaban los católicos que se atrevían a comparar "osadamente tiempos con tiempos hombres con hombres y hechos y reprobar el sistema de Gobierno del Sumo Pontífice" (*Ibídem*).

[16] Véase la *Revista Popular* del 30 de julio de 1885, pp. 72-74 y 80-82.

Capítulo 7. La encíclica *Inmortale Dei* (1885) y los fallos de la Santa Congregación del Índice: dos intervenciones del Vaticano para acabar con los enfrentamientos entre los católicos

La encíclica *Inmortale Dei* del 1 de noviembre de 1885 aparece en un contexto de fuertes tensiones religiosas. La contienda entre integristas y católicos moderados se había agudizado a raíz de la publicación del folleto *El liberalismo es pecado*.

La denuncia por parte de algunos miembros del episcopado catalán como Morgades, obispo de Vich, de la infiltración de las orientaciones integristas en los seminarios y asociaciones católicas y del papel de cierta prensa católica en las campañas y manifestaciones intransigentes, ponía en evidencia el impacto que tenía el integrismo sobre el clero y los fieles de muchas diócesis (Bonet i Baltá, 1990, p. 389). La *Inmortale Dei*, en la que León XIII planteaba el problema de la actitud de los católicos ante las constituciones y libertades modernas, había sido anunciada por la prensa católica española como un documento contra el liberalismo bajo todas sus formas.

En su encíclica, el Pontífice empieza por oponer el tiempo en que "la filosofía del Evangelio gobernaba los Estados" a "las dañosas y deplorables novedades promovidas en el siglo XVI" fuente de "aquellos modernos principios de libertad desenfrenada". El Estado moderno, fundamentado en este derecho nuevo, se ha alejado "del derecho cristiano y también del natural". Sin embargo, si León XIII condena los actos de los Gobiernos encaminados a "ahogar la libertad de la Iglesia católica y violar todos sus derechos", recomienda la concordia entre las potestades civiles y religiosas y establece que la Iglesia no reprueba las distintas formas de gobierno con tal de que no estén reñidas con la doctrina cristiana. Defiende la *hipótesis* y alienta a los cristianos a que "salgan del estrecho círculo a campo más vasto y extendido". Al incitar a los católicos a intervenir "en la gobernación de los pueblos" para convertir en provecho de la Iglesia lo que puede haber de malo en la constitución de los Estados, el Pontífice recuerda que siempre ha sido misión de la Iglesia el infundir en las venas del Estado y de la sociedad "la sabiduría y eficacia de la religión católica" (*Revista Popular*, 3 de diciembre de 1885, pp. 1-16).

Lo que es condenable no es el uso de una "libertad legítima" sino la "absoluta libertad fuente de muchos males". León XIII, en la *Inmortale Dei*, precisa la concepción cristiana de la libertad y justifica la "facilidad de acomodamiento" de la Iglesia por la necesidad de los tiempos. Estos conceptos fundamentales se oponían a la línea de conducta inmovilista del sector íntegro. Consciente de las dificultades que podían suscitar sus directrices tolerantes con respecto a la sociedad moderna y a los

poderes constituidos, León XIII recalca las leyes obligatorias de "la mutua caridad, de la benignidad, de la liberalidad" a las que tiene que someterse todo verdadero católico.

La *Inmortale Dei* es un nuevo intento de conciliación en el ámbito de un catolicismo profundamente desgarrado. También es una solemne advertencia a los periodistas y escritores católicos que dan lugar a "polémicas intestinas y a cuestiones de partido".

> La defensa de la religión católica exige necesariamente la unidad de todos, y suma perseverancia en la profesión de las doctrinas de la Iglesia, procurándose en esta parte que nadie finja no ver las opiniones falsas, o las resista con más blandura de la que consienta la sociedad; si bien de lo que es opinable será lícito discutir con moderación y con deseo de alcanzar la verdad; pero lejos de mutuas sospechas y de recriminaciones injuriosas... Tengan presente esta ordenación los que suelen dar a la estampa sus escritos, y en especial los redactores de papeles periódicos. [...] Por lo tanto, si antes ha habido alguna división y contienda, conviene que se eche enteramente al olvido; si algo se ha hecho temeraria o injustamente, quien quiera que sea el culpable, hay que recompensarlo con mutua caridad y resarcirlo con sumo acatamiento de todos hacia la Sede Apostólica. (*Revista Popular*, 3 de diciembre de 1885, pp. 15-16)

Dichas advertencias eran tanto más justificadas cuanto que una vez más un documento pontificio iba a convertirse en fuente de distintas interpretaciones. La encíclica de 1885, que precisaba los derechos y los fines de la sociedad civil, las relaciones de la Iglesia con la civilización moderna y la libertad "sana y legítima" de los católicos y su derecho de participación en la vida política, fue acogida con regocijo por parte de los católicos moderados que la consideraban como una confirmación de la *hipótesis*. Llanas dedicó numerosos artículos a la encíclica que fueron publicados en *El Criterio Católico* de noviembre de 1885 hasta mayo de 1886. En su glosa de la *Inmortale Dei*, subrayaba la importancia concedida por el Pontífice a los principios de caridad y tolerancia y "la honesta diversidad de opiniones" que podía existir entre los católicos. En cuanto a las advertencias de León XIII a la prensa católica que "se alimenta de polémicas intestinas y cuestiones partidistas", reflejaban para este eclesiástico una postura de rechazo con respecto al sector más intransigente.

Esta lectura de la encíclica también fue la del episcopado español que envió un mensaje de adhesión a León XIII[1]. Numerosos prelados, que habían sido hostigados personalmente por los integristas, vieron con la difusión de la encíclica una ocasión para manifestar públicamente su apoyo a la postura abierta y moderada del Pontífice. En este mensaje , el episcopado hacía referencia sin rodeos a las polémicas y contiendas de ciertas diócesis en las que el clero y los fieles confundían la doctrina católica y los asuntos políticos. Denunciaba la arrogancia de la prensa católica intransigente que quería atribuirse el monopolio del magisterio católico:

> Ningún periódico, revista, folleto o publicación de cualquier género, sea cual fuere la autoridad que prestarle pueda el nombre de sus respectivos autores, tiene la misión de calificar, y menos de definir, si tal o cual teoría y opinión cabe o no dentro de la doctrina católica. (BOE, 20 de diciembre de 1885, pp. 28-30)

El mensaje a León XIII fue considerado por la prensa carlista e integrista como una "manifestación política". Algunas publicaciones como *Lo Crit de la Patria* y *El Correo Catalán* afirmaron que la presencia de miembros del episcopado en los funerales de Alfonso XII constituía una prueba de adhesión a la Regencia. En general, la prensa intransigente hizo una interpretación de la encíclica favorable a la postura integrista[2].

La *Inmortale Dei* no tuvo el efecto conciliador que esperaba la jerarquía católica. En 1887, Morgades, en una circular publicada el 15 de abril de 1887, reconocía la situación de graves desórdenes que persistía en Cataluña y que podía achacarse en gran parte a la prensa intransigente:

> [Cataluña se ha convertido] en un foco permanente de rebelión y discordia, constantemente atizado por una prensa periódica que, confundiendo la insolencia con la intransigencia, fomenta un espíritu de indisciplina tal entre los católicos [...] que si no llega a tiempo el remedio, ha de producir frutos amargos para la Iglesia, como ya está actualmente causando gravísimos perjuicios a la causa de la verdadera restauración social del Reinado de Jesucristo. (*La Dinastía*, 15 de abril de 1887, p. 2)

Sin embargo, ya desde 1885 aparecen las primeras brechas en las filas del sector católico intransigente. En esta fecha, la muerte de Cándido Nocedal planteó un problema de sucesión que no pudo resolverse inmediatamente. Un sector más moderado del partido carlista abogaba entonces por un cambio de orientación de la política del partido. A la muerte de Nocedal, Don Carlos se encargó personalmente de la dirección política del partido. Otro síntoma revelador del cambio que se estaba produciendo fue la reintegración del periódico *La Fe* (1876) en las filas de la prensa carlista. Anunciadores de la ruptura entre integristas y carlistas en 1888, los enfrentamientos que se produjeron en 1885 iban a modificar notablemente el paisaje político-religioso español.

Los actos de rebelión de algunas publicaciones del carlismo nocedalista con respecto a la jerarquía católica obligaron a los responsables del partido tradicionalista a adoptar medidas represivas. Fue el caso en febrero de 1886 con *La Ilustración Popular* de Valencia, el *Diario de Sevilla* y *La Fidelidad Castellana* de Burgos que, después de la intervención de algunos prelados, tuvieron que rectificar fórmulas y conceptos injuriosos para el episcopado (Bonet, Martí, 1990, pp. 425-427)[3]

En 1887, un documento de la Sagrada Congregación del Índice que aprobaba y encomiaba la obra de Sardá, *El liberalismo es pecado*, iba a impulsar una actitud

triunfalista por parte del sector íntegro y reactivar las campañas de la prensa más intransigente.

7. 1. Los fallos de la Sagrada Congregación: recrudecimiento de hostilidades en la prensa católica

Poco tiempo después de la publicación del opúsculo de Pazos, *El proceso del integrismo*, llegaron dos denuncias a Roma. La primera se refería al libro de Sardá y había sido apoyada por algunos prelados catalanes. Esta primera denuncia fue seguida por la del opúsculo del canónigo Pazos. La valiosa correspondencia de aquella época entre Sardá y amigos íntimos como el eclesiástico Ramón Corbella, que fue publicada por Bonet y Martí en su obra sobre el integrismo catalán, revela las inquietudes del eclesiástico integrista con respecto a las gestiones contrarias a *El liberalismo es pecado* por parte de miembros del episcopado[4]. En la prensa católica catalana, figuraban numerosas referencias a la denuncia del folleto de Sardá. En la revista integrista *Dogma y Razón*, publicada desde 1887, Francisco Mateos Gago denunciaba "la protección de altas influencias eclesiásticas" de la que se beneficiaban algunos católicos moderados en sus gestiones contra el libro de Sardá[5]. De manera más explícita, tanto *La Hormiga de Oro* como la *Revista Popular* desvelaban las dificultades y los contratiempos que acompañaron el primer fallo de la Santa Congregación y subrayaban su importancia decisiva para los íntegros como para "sus adversarios":

> Si el Dr Sardá salía condenado, toda la doctrina de los íntegros se venía al suelo, y realmente quedaban fuera de la verdad católica: si salían condenados los delatores, quedaba de una vez destruida la perturbación, creada como les he dicho a ustedes, y borradas de una plumada todas las acusaciones y notas de heréticos que les habían prodigado sus enemigos. (*La Hormiga de Oro*, 10 de marzo de 1887, p. 83)

El 10 de enero de 1887, el secretario de la Congregación comunicó el fallo favorable a *El liberalismo* al obispo de Barcelona. El mismo fallo condenaba y prohibía el opúsculo de Pazos.

Para valorar el alcance de tal documento, cabe subrayar que este fallo sólo estaba firmado por el Secretario de la Congregación, Hyeronimus Saccheri, muy próximo a los jesuitas de Roma y que personalidades como el obispo de Porto, el Cardenal Pitra y el Cardenal Pecci tuvieron cierta influencia en esta decisión.

Esta primera sentencia no sólo aprobaba sino que elogiaba al autor de *El liberalismo*:

> Porque sin ofensa de persona alguna, propone y defiende la sana doctrina [...] con argumentos sólidos, expuestos con orden y claridad. (*Dogma y razón*, 10 de febrero de 1887, pp. 64-65)

Por otra parte, la misma sentencia contenía una condena irrevocable del opúsculo de Pazos:

> [...] Si se considera por el lado teológico es libro que va reprendido; si por el lado de la polémica el libro se reduce a un desahogo contra una persona particular, expresado en términos injuriosos. (*Ibídem*)

Ante el contenido tan radical de esta sentencia que favorecía explícitamente a los integristas, cabe preguntarse cuál era su alcance religioso y jurídico. El hecho de que el fallo sólo fuese firmado por el Secretario de la Congregación restringía bastante su impacto. Como cualquier otro fallo de la Santa Congregación, este documento tenía, ante todo, el valor de unas prescripciones en materia de conducta católica. Estas prescripciones eran independientes de las decisiones dogmáticas del Papa y de la Conferencia episcopal. Algunos católicos moderados, como Llanas, destacaron este aspecto de un documento que no era "decreto alguno ejecutivo, sino una comunicación meramente dispositiva".

El mismo Celestino Pazos había comunicado al prelado de su diócesis, el obispo de Tortosa, sus reticencias en cuanto a la importancia religiosa de esta sentencia:

> Aunque el fallo de la Sagrada Congregación del Índice no sea definitivo y yo pudiese lícitamente y según los sagrados Cánones apelar en debida forma o pedir su revisión, no le he hecho. (*Revista Popular*, 7 de junio de 1887, p. 388)

Por otra parte, una polémica oficiosa reinaba en las filas del episcopado con respecto a la interpretación de un documento que "no estaba destinado a la publicidad y que por consiguiente no podía imponer deberes públicos" (Bonet, Martí, 1990, p. 469)[6].

Para el sector íntegro, este fallo, como todo documento que emanaba de Roma, y que podía ser utilizado en sentido favorable a su causa, era una evidente victoria. La prensa íntegra difundió extensamente la carta de Saccheri que representaba para el carlismo nocedalista, civil y religiosamente marginalizado, un indicio de reconocimiento por parte de Roma.

Evidentemente el primero en felicitarse por esta "aprobación oficial" fue el propio Sardá y Salvany. La publicación conjunta de una bendición pontificia y de dos artículos de Sardá y Ramón de Ezenarro en las primeras páginas de la revista integrista *Dogma y Razón* (1887-1890) constituye un ejemplo más de la táctica de recuperación ideológica de determinados acontecimientos políticos y religiosos. En dos artículos que se titulan respectivamente "¡Gracias a Dios!" y "El antecristo" se reafirma la necesidad de ser

> firmes auxiliares de los sanos principios sociales y de católica intransigencia, aprobados y elogiados por la Iglesia en nuestro sencillo libro. (*Dogma y Razón*, 10 de febrero de 1887, p. 65)

Para esta revista, no cabe duda de que

> la solicitud del Soberano Pontífice [...] ha de robustecer en nuestras almas el decidido propósito de ser mediante la gracia de Dios íntegros en la doctrina e intransigentes con el error. (*Ibídem*)

La Hormiga de Oro también se apresura en sacar conclusiones idénticas en cuanto a la conducta del Romano Pontífice con respecto al integrismo: para esta revista, el documento de la Congregación del Índice demuestra que León XIII es tan intransigente con los "modernos errores" que sus predecesores. La asimilación que se produce en aquel momento entre un documento de la Congregación de restringido alcance religioso y la conducta del Vaticano refleja hasta que punto la identificación de los íntegros con Roma era estratégicamente importante. El elemento religioso del poder romano era objeto de una constante instrumentalización por parte de los integristas. Como lo han señalado estudiosos del tema, la situación de aislamiento político y religioso del carlismo y del integrismo durante la Restauración favorecía la "mitificación religiosa del poder romano" (Bonet, Martí, 1990, p. 475).

Indudablemente para el sector íntegro, la publicación de un documento aprobatorio del libro de Sardá, que era un auténtico manifiesto del integrismo, constituía una excelente operación propagandística:

> Esta Victoria nos alcanza también a nosotros, porque la causa del folleto del Dr. Sardá es la nuestra, y su triunfo, es el triunfo del integrismo en el terreno de la ortodoxia. (*El Correo Catalán*, 29 de enero de 1887, p. 2)

Los integristas, afirma Llauder, ya no tienen porque callarse después de un reconocimiento que justifica "la sana doctrina". La labor de propaganda y conquista de los "buenos católicos" cobra nuevos alientos:

> Cuando sabemos a ciencia cierta que nuestras doctrinas en nada se oponen a la sana doctrina [...]. Ahora en cuanto a callarnos respecto a la defensa de nuestra doctrina, hoy aprobada ya y que antes tenían por buena los sacerdotes y órdenes religiosas, más sabios y virtuosos, las asociaciones católicas y los fieles más fervorosos, en cuanto a eso, que no lo piensen. (*La Hormiga de Oro*, 12 de marzo de 1887, p. 163)

En la prensa de tinte integrista, el tono es triunfalista y el entusiasmo general. Más que nunca los periodistas y propagandistas íntegros recurren a las "armas" preconizadas por Sardá en *El liberalismo es pecado*. Abundan las sátiras que fustigan a los católicos "transaccionistas y pidalistas" que han ido a Roma "a por lana" y están definitivamente desautorizados. Con pluma sarcástica, Llauder pinta a los "mestizos" que se han "quedado fuera de la verdad católica" y constituyen un "ejército derrotado". En la sección "un rato de conversación", una de las más amenas de su ilustración, Llauder narra las desgracias de los mestizos bajo la forma de pequeños cuadros teatrales en los que dialogan un íntegro y un católico-liberal que "quiere servir el diablo en este mundo y gozar de Dios en el cielo"[7].

Mientras que la prensa íntegra se felicita por este "triunfo para el saber y las virtudes del Dr. Sardá", las organizaciones católicas más afines al integrismo orquestan homenajes y veladas en honor al autor de *El liberalismo es pecado*. En todas se encuentran destacados periodistas y directores de revistas integristas: Francisco Ribas y Servet, director de *Dogma y Razón*, Ramón de Ezenarro, director de *El Cronista del Clero* y colaborador de *Dogma y Razón*, así como José de Palau y Huguet, Llauder y otros. Para José Puig, presidente de la Academia de la Juventud Católica, el libro de Sardá debe erigirse en "guía de los buenos católicos" que pueden "de nuevo y con mejores bríos entrar en liza hasta vencer o morir por la causa de Dios y de la Iglesia" (*Dogma y Razón*, 1 de febrero de 1887, p. 61). El discurso de Puig, en la velada organizada por la Juventud Católica en honor de Sardá y Salvany, ilustra claramente el impacto que podía tener el fallo de la Congregación para el integrismo. Al cobrar un nuevo impulso después de varios acontecimientos desfavorables para el sector íntegro, la prensa y las asociaciones intransigentes reafirmaban su estrategia de total oposición a los poderes constituidos y a una autoridad eclesiástica cuyas consignas pesaban menos que las de Roma:

> La gloria del triunfo pertenece al Sr. Sardá; las consecuencias que del mismo se desprenden a nosostros principalmente alcanzan, y nosotros debemos aprovecharlas. Hé aquí porque el acto que se acaba de realizar, forzoso es que tenga más, muchísima más importancia de lo que a primera vista parece. [...] Creemos, y no dudamos que lo mismo han creido y creen las demás Academias y Asociaciones [...] que la campaña que toca a somaten nos llama a las armas a fin de apresurar el triunfo definitivo de la verdad sobre el error y de la justicia y del derecho detentados sobre la anarquía e impiedad entronizadas. (*Ibídem*)

En la misma velada, Palau y Huguet, conocido polemista integrista, presenta a Sardá como el hombre providencial. En su conferencia que se titula "La Providencia de Dios suscita en los momentos históricos hombres y libros", el ponente exalta la Santa Inquisición y Torquemada, y enumera a los numerosos defensores de la fe íntegra que, en el pasado, supieron delatar la herejía pese a la conjuración de "obispos, canónigos, presbíteros y seglares"[8].

La recrudescencia de las manifestaciones íntegras, organizadas desde la prensa y distintas asociaciones católicas, justificaron varias iniciativas de prelados y eclesiásticos deseosos de evitar nuevos conflictos.

7. 2. El segundo fallo de la Santa Congregación: un intento de pacificación

La primera iniciativa afectó directamente la prensa católica y fue tomada por Eduardo Llanas que, en una carta dirigida al director de *El Criterio*, Pedro Armengol, anunciaba su decisión de retirarse de la revista con el fin de evitar nuevos en-

frentamientos con los íntegros. Esta decisión reflejaba la profunda decepción y, hasta cierto punto, la amargura de los católicos moderados como Llanas para quienes el documento de la Congregación no tenía el valor de un decreto:

> Podemos por lo tanto los católicos prescindir de la carta en cuestión; y combatir las inadmisibles doctrinas que *El liberalismo es pecado* contiene. (*El Criterio Católico*, 3 de abril de 1887, p. 519)

Para Llanas, este fallo, incompatible con las orientaciones moderadas de León XIII, había reforzado el integrismo que se había transformado en un verdadero "fanatismo"[9]. El radicalismo de los íntegros pretendía excluir todo católico que no fuese carlista. Estas reflexiones fueron sintetizadas en un importante documento anónimo, pero en el que intervinieron católicos como Llanas y que, bajo el título de "Exposición a León XIII acerca de la actual crisis religiosa por varios católicos españoles" fue enviado a Roma.

Otra iniciativa de la prensa católica que merece señalarse es la carta enviada por Pidal al diario *La Unión* incitándole a resistir a las campañas ofensivas de la prensa íntegra:

> Y créalo Usted, el verdadero peligro para la Iglesia no está principalmente, dadas las actuales circunstancias, en *El Motín* ni en *Las Dominicales* [...] pero aquellos otros *motines* contra la religión, la Iglesia, el Papa, los obispos, la caridad, la lógica, y todo lo que es espíritu cristiano, apartan de la religión y con ruina de muchas conciencias. (Burch y Ventós, 1909, p. 205)

Estas campañas a las que aludía Pidal y que iban a determinar la publicación de una circular del obispo de Vich, Morgades, el 10 de abril de 1887, se referían a *El Siglo Futuro* y *El Correo Catalán*. Ambos diarios habían comentado desfavorablemente la actitud de Pazos que había tardado más de lo normal en manifestar su sumisión al documento de la Congregación. De hecho, la prensa íntegra explotaba a su favor un contratiempo en el envío de la carta de Saccheri al canónigo Pazos. Dicho documento había sido enviado por el obispo de Vich a Pazos que ya no dependía de su diócesis. El retraso con el que recibió la carta se debía a su traslado a la diócesis de Tortosa. Los propósitos injuriosos de la prensa íntegra para con el obispo de Vich suponían una "complicidad" entre el prelado y el eclesiástico Pazos. La circular fulminante de Morgades del mes de abril representa un importante testimonio acerca de la situación de "contra-poder" organizado por la prensa íntegra, en Cataluña y en el resto de España. Esta circular tuvo un impacto enorme en todos los ámbitos católicos. En este documento, publicado en diarios como *El Correo Catalán*, el obispo de Vich recalcaba el fracaso de las directrices contenidas en la *Cum Multa* y la *Inmortale Dei*:

La campana de Gracia, 30 de abril de 1887

> El espíritu del mal y de división ha logrado introducirse entre los católicos, sin que, a pesar de los esfuerzos que vienen haciéndose de parte del Papa, del Nuncio de *Su Santidad* en estos Reinos, y de todo el Episcopado, haya podido conseguirse la Unión y concordia en Dios [...]. (*El Correo Catalán*, 16 de abril de 1887, pp. 7-8)

Las causas del mal no son nuevas, afirma Morgades, y han sido identificadas por los prelados muchas veces. Los católicos intransigentes acuden a las manifestaciones políticas y religiosas para desprestigiar a los prelados y miembros del clero que no se adhieren a sus tesis. Para Morgades, había llegado el momento de cortar el mal de raíz y hacer una declaración pública para denunciar el militantismo ofensivo y el exclusivismo espiritual de los integristas que habían convertido a Cataluña en

> un foco permanente de rebelión y discordia, constantemente atizado por una prensa periódica que, confundiendo la insolencia con la intransigencia, fomenta un espíritu de indisciplina tal entre los católicos, y en particular entre los jóvenes, que si no llega a tiempo el remedio, ha de producir frutos amargos para la Iglesia, como ya está actualmente causando gravísimos perjuicios a la causa de la verdadera restauración social del Reinado de Jesucristo. (*La Dinastía*, 15 de abril de 1887, p. 2)

Esta circular era un ajuste de cuentas con cierta prensa íntegra, y más especialmente con *El Correo Catalán* cuyos procedimientos denigrantes ya habían sido descalificados por el obispo de Vich. En este aspecto la circular del prelado de Vich tenía un gran valor documental, ya que confirmaba la vitalidad y el impacto ideológico de la prensa íntegra, cuyos métodos "revolucionarios" ignoraban el magisterio oficial de la Iglesia:

> Distínguese de una manera muy particular en esta tristísima obra, *El Correo Catalán*, periódico que por el desenfreno e irreverencia con que trata y maltrata a menudo las cosas y personas eclesiásticas, incluso el Papa, da motivo para dudar, si se publica en una ciudad católica o en algún cantón protestante de Suiza. (*Ibídem*)

La violencia de esta circular propició reacciones reticentes tanto por parte de laicos católicos como de algunos prelados, que temían que la prensa liberal se aprovechara de tan graves declaraciones[10]

Otro testimonio valioso acerca de la crisis religiosa española iba a contribuir, de manera más eficiente que la circular de Morgades, a provocar una reacción por parte del Vaticano para atenuar el impacto de la decisión de la Congregación. Se trata del documento colectivo enviado al Pontífice en el mes de mayo de 1887. Esta "Exposición" anónima y colectiva de 175 páginas era un recorrido histórico de las principales manifestaciones del integrismo desde 1881 y un intento para precisar su alcance ideológico. En la última parte, los autores expresaban las consecuencias muy negativas que había tenido el fallo de la Congregación para el catolicismo español y se dirigían a León XIII para que el Vaticano tuviera en cuenta la gravedad del cisma que afectaba a la Iglesia[11].

Llanas reivindicó la responsabilidad de este documento en *El Criterio Católico* en diciembre de 1887. Escrita en primera persona del plural para subrayar el carácter colectivo de un documento que reflejaba el sentimiento de una mayoría de católicos tolerantes, dicha exposición aclaraba la estrategia del integrismo desde la constitución de la Unión Católica, considerada por el sector íntegro como una provocación y un intento para debilitar el partido tradicionalista. Al analizar el contenido del opúsculo de Sardá, Llanas intentaba mostrar que la finalidad del integrismo era excluir de la vida política y religiosa a todo católico, laico o eclesiástico, que no perteneciera a esta agrupación. Con realismo, Llanas intuía que lo que aparecía como "un triunfo del integrismo" tendría consecuencias doctrinales y también prácticas graves. De hecho, la aprobación del folleto de Sardá, no haría más que reforzar al sector íntegro en su táctica de monopolización de los intereses católicos:

> [...] La aprobación de *El liberalismo es pecado* significa el triunfo del integrismo que no reconoce otro catolicismo que el que el representa. Que si pudiera haber alguna duda sobre ese alcance y significación, datos tenemos a mano que demuestran claramente, como lo que en un principio creyeron los intransigentes, continúan creyéndolo hoy, y con más firmeza desde las declaraciones de algunos Boletines eclesiásticos; esto es, que sólo son buenos católicos los que toman por programa de acción *El liberalismo es pecado* que ha sido desde su publicación, y es hoy más que nunca, el programa oficial de la fracción intransigente. (*Ibid.*, p. 25)

Para el padre escolapio, no se trata con esta *Exposición...* de refutar la obra de Sardá sino de demostrar la total incompatibilidad entre las tesis que contiene y las prescripciones de León XIII:

> Hoy se nos exige la aceptación de doctrinas que creemos contrarias a vuestras doctrinas y la aprobación de procedimientos que vemos son opuestos a los que Vos nos habéis constantemente recomendado. (*Ibid.*, p. 8)

Lo que aparece constantemente en este documento, es el sentimiento de desorientación y de preocupación de los católicos tolerantes ante la línea de conducta de algunas instituciones eclesiales próximas al Vaticano:

> ¿Cómo habíamos de sospechar que de centros autorizados dentro de la Iglesia y con aquiescencia de unos Prelados y con aplauso de otros, se nos comunicara la intimación de aprobar la conducta de los antiguos rebeldes a los obispos? (*Ibid.*, p. 10)

¿Cómo explicar, exclama Llanas, esta contradicción que ha suscitado en las filas del catolicismo moderado "desengaño y decaimiento"? A juicio del autor de la *Exposición...*, al elogiar una obra cuyo impacto doctrinal y político no desconocía, la Santa Congregación había cedido a intereses partidistas:

> Esta insólita recomendación de la obra rarísima en los fastos de la Congregación del Índice, [...] indica harto a las claras el designio de que el mencionado Folleto sirviera de programa de acción a los católicos españoles. (*Ibid.*, p. 13)[12]

Con estas palabras se revela el propósito de algunos católicos moderados de facilitar una intervención pontificia para esclarecer el alcance del fallo de la Congregación del Índice y "disipar el cisma". Esta aclaración oficial de Roma era tanto más necesaria cuanto que en el mismo episcopado surgían disensiones y algunos prelados,

> siguiendo el ejemplo dado por el Secretario de la Congregación del Índice, manifiestan empeño decidido en que aquellas doctrinas, que contienen el programa del partido intransigente, queden triunfantes y a salvo de todo ataque que puede debilitarlos. (*Ibid.*, p. 16)

Las tensiones entre católicos españoles, la desorientación de los prelados ante los problemas políticos y sociales de España así como las disensiones en el clero, fiel en su mayoría a las consignas integristas eran, para Llanas, el peligro más grave: esta situación podía afectar incluso la confianza de los católicos en la autoridad pontificia. Las conclusiones de Llanas eran tajantes: el Papa tenía que restaurar esta confianza que tan profundamente había sido perturbada por los últimos acontecimientos:

> Rechazamos, Santísimo Padre, el Integrismo porque no podemos conciliar su principio fundamental con la constitución divina de la Iglesia, en cuya sustitución se nos presenta. Y por lo que atañe al procedimiento de que los integristas se valen para sacar a flote su idea primordial, también lo hemos combatido con todas nuestras fuerzas, porque no sabemos conciliar con la caridad cristiana, y con la moderación y mansedumbre evangélicas, ese sistema de maldicencia, de difamación, de afrentas y calumnias... (*Ibid.*, p. 75)

Esta *Exposición...* no iba a quedar sin respuesta. Su difusión en los ámbitos del catolicismo español y romano provocó reacciones violentas por parte del sector íntegro.

En la *Revista Popular*, salieron en junio y en julio varios artículos del jesuita Padre Rinaldi previamente publicados en *La Civiltà Cattolica* y *El Correo Catalán* (Bonet, Martí, 1990, pp. 524-525). Constituían una apasionada defensa del opúsculo de Sardá e incriminaban a Eduardo Llanas que, en su apelación a León XIII, había dado muestras de "gran irreverencia respecto a la Congregación del Índice". En cuanto a *El Correo Catalán* y *La Hormiga de Oro*, recurrían otra vez al sarcasmo para fustigar a esos católicos que actuaban "de manera provocativa y anticanónica [...] y por medio de grandes influencias".

El segundo fallo de la Congregación del Indice fue publicado en los distintos Boletines eclesiásticos en setiembre de 1887. *El Correo Catalán* que había difundido el nuevo documento pocos días después, intentaba atenuar su alcance al declarar que era el resultado de presiones sobre Roma (Bonet, Martí, 1990, p. 531).

Este nuevo fallo revestía particular importancia por varias razones. Por una parte, refleja el interés y la preocupación de la Santa Sede con respecto a la gravedad de

la crisis religiosa española. Pero también es esclarecedor de la situación compleja del Vaticano donde, sin lugar a dudas, existían tensiones e iniciativas contradictorias con respecto a la Iglesia española. Cabe señalar en este aspecto el hecho de que el Cardenal Rampolla, que, nombrado Nuncio Apostólico en España de 1882 a 1887, había sido trasladado a Roma, en junio, como Secretario de Estado de León XIII. Monseñor Mariano Rampolla, preocupado por los problemas españoles y deseoso de acabar con las disensiones del catolicismo hispano, había llegado a España en el momento álgido de los conflictos religiosos. Conocía, por lo tanto, las causas del cisma. En varias ocasiones había llamado la atención del episcopado sobre los excesos del integrismo español y, siguiendo fielmente las instrucciones pontificias, había tratado de conciliar los esfuerzos de los católicos laicos moderados, de los obispos y del clero de acuerdo con las recomendaciones de León XIII (Cárcel Ortí, 1988, pp. 40-41).

Los términos en los que el Pontífice había comunicado al nuevo Secretario de Estado de Roma el contenido de sus atribuciones muestran hasta que punto confiaba en la influencia moderadora de Rampolla en España:

> España: Vos, Señor Cardenal, habéis conocido de cerca su mérito, así como sus necesidades particulares, entre las cuales la primera es la de la unión entre los católicos para la defensa generosa y desinteresada de la Religión, en la adhesión sincera a la Santa Sede y en la caridad recíproca a fin de que no se dejen arrastrar ni por móviles personales, ni por el espíritu de partido. (*Diario de Barcelona*, 2 de agosto de 1887, p. 9176)

En todo caso, poco después de que el Cardenal Rampolla fuera nombrado en su nuevo cargo, se dio a conocer la segunda sentencia de la Congregación. Todos los matices y las complejidades de la política vaticana con respecto a España se encuentran en este documento. Las primeras diferencias aparecen en las firmas. En efecto, este segundo fallo llevaba la firma del Secretario de la Congregación, Mgr. Sacchéri, y la del Cardenal Prefecto, el Cardenal Martinelli.

Cabe destacar la moderación y la prudencia de este texto. Su finalidad declarada es ante todo tranquilizar a los fieles que

> han elevado a la Sede Apostólica humildes preces y que desean saber cuál es el genuino significado de la carta acerca del opúsculo del presbítero D. Félix Sardá y Salvany. (*Dogma y Razón*, 20 de septiembre de 1887, p. 417)

También se trata de aclarar las ambigüedades del primer fallo "de lo que se han seguido acres disputas entre los escritores de periódicos, aptas para perturbar conciencias y fomentar disensiones" (*ibídem*). De hecho esta primera aprobación sólo se refería a la "tesis en abstracto", y de ningún modo

> a algunas proposiciones incidentales o alusiones allí tal vez contenidas que miran al orden concreto de los hechos o al estado de las cosas políticas en España. (*Ibídem*)

Se traslucen una vez más las advertencias a los que mezclan política y religión. Es la instrumentalización de la religión la que amenaza la integridad del catolicismo. Este segundo fallo se refiere explícitamente a las orientaciones de la *Cum Multa* y evoca, varias veces, esas "pasiones políticas" que provocaron "interpretaciones menos rectas".

La segunda sentencia, que no hacía referencia a la obra de Celestino Pazos, quizá por considerar que el elemento más polémico era *El liberalismo es pecado*, evidenciaba la voluntad del Vaticano de distanciarse del integrismo[13].

Las reacciones de la prensa íntegra parecen confirmar esta hipótesis. Pese a los acostumbrados procedimientos de manipulación ideológica de las publicaciones intransigentes, la mayoría de ellas, como *Dogma y Razón* y la *Revista Popular*, se conformaron con subrayar que este segundo fallo confirmaba el primero sin adentrarse en comentarios del mismo.

Para la prensa católica moderada, este segundo fallo confirmaba las directrices tolerantes de León XIII. Son esclarecedores en este aspectos diversos artículos publicados por Llanas en *El Criterio Católico* de septiembre a diciembre de 1887 así como la sección "Exposición de doctrinas" en la que se dedicó, en el mismo período, a analizar el integrismo bajo el pontificado de León XIII. En estos artículos, Llanas y los colaboradores de *El Criterio* justificaban su comportamiento con respecto al sector íntegro y analizaban la delicada cuestión de las relaciones del Pontífice con los distintos sectores del catolicismo hispano. A sus ojos, la "corriente de reconstitución social y religiosa" emprendida con León XIII no estaba en contradicción con la condena del liberalismo y la entereza doctrinal de Pío IX. El problema residía fundamentalmente en la obstinación de los integristas en negarse a considerar los cambios impuestos a la Iglesia por las circunstancias históricas. La aceptación de los poderes constituidos no suponía la aceptación de legislaciones contrarias a los intereses católicos ni el abandono de la perspectiva de un Estado confesionalmente católico. Lo que diferenciaba al catolicismo tolerante del integrismo no era la doctrina religiosa ni la concepción de la sociedad sino la estrategia que se preconizaba para reconquistar la influencia social de la Iglesia.

Con los nuevos incidentes protagonizados por el sector íntegro en el momento de la celebración del Jubileo sacerdotal de León XIII, Eduardo Llanas analiza otra vez las consecuencias de esta divergencia de estrategia. Si los integristas y católicos moderados difieren en cuanto a procedimientos, estas disensiones también implican una diferente concepción del papel de la Iglesia en la sociedad moderna. Para Llanas debe defenderse la religión desde dentro de la sociedad: el retraimiento y la resistencia pasiva preconizadas por el catolicismo íntegro ponen en peligro la "salvadora in-

fluencia de la Iglesia"[14]. Volvería a desarrollar su pensamiento sobre la doctrina de la *tesis* y de la *hipótesis* en un opúsculo publicado en 1888 y que era una exégesis de la encíclica *Libertas* (1888).

7. 3. El Jubileo sacerdotal de León XIII

La celebración del Jubileo sacerdotal del Pontífice iba a ser un nuevo pretexto para que la prensa y las asociaciones íntegras emprendiesen una campaña destinada a demostrar que, pese a circunstancias adversas, su poder de movilización seguía intacto. La primera publicación en tomar la iniciativa fue la *Revista Popular* que proponía la organización de una recogida de firmas y un mensaje de adhesión a León XIII. Otros diarios como *El Siglo Futuro* y *El Correo Catalán* se adhirieron con entusiasmo a una campaña que permitiría proclamar "la tesis en estos momentos en que la España liberal trata de manifestar que ha quedado abandonada" (*El Correo Catalán*, 16 de abril de 1887, p. 9).

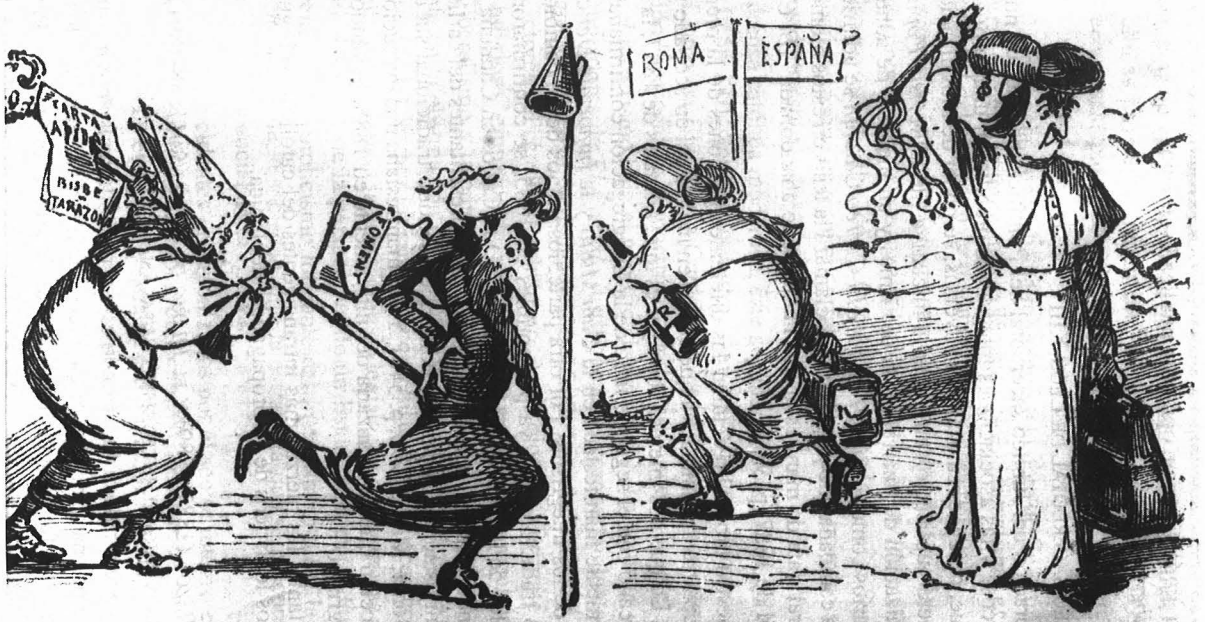
No es nuestro propósito detallar las diferentes gestiones de la prensa intransigente para apropiarse una iniciativa que estaba en manos del episcopado y de las juntas diocesanas. Lo que nos interesa subrayar es que, a finales de 1887, la toma de posición del Vaticano con el segundo fallo de la Congregación confirmaba la distancia crítica anteriormente manifestada en la *Cum Multa* y la *Inmortale Dei* con respecto al radicalismo de los integristas. Por otra parte, los inicios de un cambio de estrategia del partido tradicionalista, ya perceptibles en 1885, se confirmaron en el momento del Jubileo de León XIII. El delegado de Don Carlos en Cataluña había encarecido, en una nota pública, la necesidad para los representantes del carlismo de quitar a dicha manifestación "toda idea política en sentido tradicionalista que pudiera atribuírsele" (Bonet, Martí, 1990, p. 546). Ya se manifestaba una evolución hacia una política de atracción que se afianzaría definitivamente en 1888, llevando a una ruptura con el integrismo.

Mientras tanto, las fuerzas más intransigentes del catolicismo seguían organizando los medios logísticos de su propaganda ideológica.

7. 4. *Dogma y Razón* (1887-1889) y el *Diario de Cataluña* (1888-1891): dos nuevas publicaciones para el integrismo catalán

Ya se ha mencionado, a lo largo de este estudio, la constante instrumentalización de la prensa por parte del sector católico más intransigente. Para los integristas la prensa se convirtió fundamentalmente en un instrumento político. Para publicaciones como *El Siglo Futuro*, la *Revista Popular* o *El Correo Catalán* no se trataba

COSAS DE SAGRISTÍA



Caricias del bisbe de Tarazona.—Haviam quedat qu' en Pidal duria los bisbes al darrera..... y ja 'ls hi porta.

Lo nunci Sr. Rampolla se 'n vá y diuhen que 'n vindrá un altre que 'ns fará anar drets..... cap al carlisme.

solamente de orientar doctrinalmente a sus lectores; pretendían organizar a las masas católicas en pro del integrismo. Los periódicos y revistas se convirtieron en los instrumentos privilegiados para mantener una presión constante sobre las huestes integristas.

La coordinación táctica entre distintos diarios y revistas confería un mayor impacto a las consignas integristas y permitía eludir la censura del episcopado. Las noticias e informaciones que no podían publicarse directamente en un diario o en una revista se difundían en otros. Este sistema de amplificación de las noticias que favorecían los intereses del integrismo disponía de una eficiente logísitica en las ciudades de provincias. Merecen citarse como ejemplos publicaciones como *La Verdad* (1882-1887) de Santander, *El Tradicionalista* (1886-1893) de Pamplona, *El Intransigente* (1884-1887) de Zaragoza, *La Fidelidad Castellana* (1883) de Burgos, así como el importante *Diario de Sevilla* (1882) y *La Tesis* (1885) de Salamanca que apoyaban y repercutían las campañas más sonadas del integrismo español[15].

A principios de 1887, en plena euforia del primer fallo de la Congregación, surgió una nueva revista integrista, *Dogma y Razón*. Esta revista decenal, publicada por la editorial de Madrid "La Verdadera Ciencia Española", contaba con la colaboración de destacadas personalidades integristas, sacerdotes todos: Félix Sardá y Salvany, Francisco Mateos Gago, Zacarías Metola, Ramón Buldú, Ramón de Ezenarro y Andrés Posa.

La definición del objeto y de las bases de *Dogma y Razón* indicaba la orientación intransigente de esta nueva publicación. Significativamente, la revista proclamaba su total adhesión a la Santa Sede. Pasaba por alto toda referencia al episcopado español y, con tono triunfalista, declaraba:

> Entramos por esta causa santa que, si será franca y leal, no puede dejar de ser, sin desvirtuarse, decidida, enérgica, implacable; y plegue a Dios que nunca jamás el maléfico ambiente del "derecho nuevo" que por doquier nos rodea, se infiltre en el ánimo de nuestros lectores para que se asusten de nuestra intransigencia, pues transigir principios, es abdicar principios y el sublime *non possumus* nos ha de vedar toda abdicación. (*Dogma y Razón*, 10 de enero de 1887, p. 2)

Esta revista, que tenía un fuerte contenido doctrinal, también daba importancia a la parte docente y trataba en sus columnas de teología, literatura, filosofía e historia española. Publicada a la vez en Madrid y en Barcelona, tenía fines propagandísticos similares a los de la *Revista Popular* de la que difería por su carácter más austero y magistral.

Constaba de varias secciones dedicadas a trabajos teológicos, apologéticos y de controversia, a documentos pontificios y episcopales, a estudios filosóficos, de derecho natural y político, de literatura, de bibliografía y anuncios y de política interna-

cional. Era un ejemplo ilustrativo de literatura integrista destinada a un público eclesiástico[16]. Pretendía desempeñar un auténtico magisterio doctrinal y su implicación constante en las cuestiones candentes del momento reflejaba el comprometimiento ideológico del clero[17].

La falta de organización y de conformidad de criterios del episcopado frente a los problemas políticos y sociales de España favorecía la recuperación por parte del clero de la función magisterial de la Iglesia y propiciaba el comportamiento "laicista" de eclesiásticos, que profesaban abiertamente sus simpatías integristas.

En el transcuro del año 1887, cuando ya habían empezado las primeras discrepancias entre carlistas e integristas, se publicaron varios artículos que, con el título de *El integrismo y la política*, constituían una reafirmación doctrinal del integrismo y evidenciaban el distanciamiento político con respecto a los carlistas. Esta serie de artículos, así como otros que salieron en 1888, después de la escisión definitiva con el partido de Don Carlos, representan una aportación fundamental para enjuiciar la trayectoria política del integrismo y apreciar su estrategia durante la Restauración.

Como ya se ha señalado, los primeros indicios anunciadores de la ruptura entre carlistas e integristas aparecieron desde 1885. Estos indicios se confirmaron en 1886 durante las elecciones de diputados provinciales convocadas por el gobierno de Sagasta. Don Carlos había incitado a los carlistas a abandonar su actidud de inhibición y dado la orden de participar en estos comicios. Este cambio de estrategia había sido interpretado como un inicio de distanciamiento con respecto a la línea intransigente preconizada por los nocedalistas y *El Siglo Futuro*.

Esta tendencia escisionista se confirmó con la intervención de Navarro Villoslada para llamar al orden algunos diarios íntegros que incurrían en actos de rebeldía contra el episcopado.

La serie de puntualizaciones de *Dogma y Razón* sobre la antigüedad del integrismo como filosofía cristiana y sobre la indiferencia en cuanto a formas políticas no eran fortuitas. Se trataba de recordar a los carlistas las razones y la base de una alianza cuya finalidad era "el reinado social de Jesucristo en la tierra" para cuya consecución se podía prescindir hasta de la monarquía cristiana de Don Carlos si hiciera falta:

> Preséntase, pues, el Integrismo como escuela de Filosofía de Derecho, novísima en el nombre, pero tan antigua como el derecho cristiano. No se trata solamente de un partido, trátase de un cuerpo orgánico de doctrina social o sociológica [...] cuyos principios son generales y cuyas consecuencias en el orden histórico no van ligadas invariablemente a un país, ni a una forma determinada. (*Dogma y Razón*, 30 de agosto de 1887, pp. 369-370)

Se reafirma el ideario del integrismo que antepone los principios a las personas y a los sistemas: estos principios son la soberanía de Dios sobre la sociedad y la total sumisión a la Iglesia. En 1887, tal como lo habían hecho los neo-católicos desde publicaciones como *La Constancia* de Cándido Nocedal, los integristas mantenían que eran "católicos ante que políticos" y políticos sólo por la necesidad de defender el catolicismo en este terreno.

Esta reafirmación del ideario tradicionalista llevaba a los integristas a matizar el origen de su incorporación al carlismo. Si los integristas integraban las filas del partido de Don Carlos, se debía a que era el único partido que en su programa defendía la supremacía social de la Iglesia y reclamaba una restauración incondicional de los principios católicos:

> El Integrismo no es bandera de un partido *per se*; hay un partido *per accidens* que forma parte del Integrismo, porque no es partido, sino comunión de los hombres de buena voluntad que desean salvar la España por medio de un gobierno íntegramente católico. Nadie ha aceptado el programa completamente católico sino esta comunión; debía, pues, el Integrismo amparar a esta comunión que siendo fuerte, respetable, aguerrida y organizada, ofrece, y es la única que puede cumplirlo, realizar y actuar el programa católico en el orden político. (*Dogma y Razón*, 10 de octubre de 1887, p. 435)

El carlismo tenía por lo tanto una deuda con el integrismo: este último era un cuerpo de doctrina, base del derecho cristiano, del que el carlismo había sacado fuerzas y coherencia en su lucha contra el liberalismo.

Después de sus derrotas bélicas, la Comunión tradicionalista había reconquistado su influencia con la política de intransigencia sabiamente gobernada por "el inolvidable Cándido Nocedal".

El articulista aprovechaba este examen de la trayectoria política del carlismo para subrayar que si en el pasado la Comunión tradicionalista había dado cohesión a sus fuerzas gracias al integrismo y neutralizado los partidarios de "la política de ancha base", ahora volvían a manifestarse las presiones de los "atraccionistas" que querían "desviar al tradicionalismo legítimo" (*Dogma y Razón*, 10 de agosto de 1887, p. 341).

Estas advertencias no eran inútiles en un momento en que los textos oficiales de Don Carlos empezaban a incluir afirmaciones reveladoras de divergencias con respecto al absolutismo doctrinal de los integristas.

En 1887, la declaración de "odio al liberalismo" y a las exhortaciones a "la santa cruzada contra la gubernamentación naturalista" contenidas en las páginas de *Dogma y Razón* eran idénticas a las de 1881, cuando carlistas e integristas se aprestaban a descalificar la Unión Católica. A lo largo del año 1888, en el momento de producirse la escisión definitiva en el partido carlista, esta revista fue uno de los órganos

de prensa integrista más importantes en la definición y difusión del ideario tradicionalista y en la organización de la manifestación de la prensa integrista.

El *Diario de Cataluña*: nueva plataforma de expresión del integrismo

El *Diario de Cataluña* que salió a la luz en julio de 1888 había sido fundado por Sardá y Salvany para sustituir provisionalmente la *Revista Popular*, cuya suspensión se debía a las gestiones de un censor "llauderista"[18].

Desde el principio de su publicación, el *Diario de Cataluña* salió a la palestra periodística como un nuevo defensor del integrismo. El primer número del 25 de julio de 1888 estaba dedicado a precisar la misión del diario:

> Venimos, pues, a sostener el tradicionalismo en toda su integridad, a combatir en el severo espacio de las doctrinas a cuantos barrenen o tergiversen o contradigan los venerables fueros de Cataluña restablecidos y promulgados nuevamente en 1872 por D. Carlos en los cuales se establece la Unidad católica con sanción coercitiva, la extirpación de toda herejía en nuestro Principado, la sumisión del Estado a la Iglesia [...] (*Diario de Cataluña*, 25 de julio de 1888, p. 2)

Este diario siguió paso a paso los distintos episodios de la escisión con el carlismo y organizó, desde sus columnas, campañas de adhesión al integrismo. Tal como lo había hecho en años anteriores para "desenmascarar a los transaccionistas", el sector integrista solicitaba las firmas de la publicaciones íntegras que se oponían a los nuevos "oportunistas", esta vez los carlistas.

El primer número estaba dedicado a la publicación del manifiesto integrista firmado por 24 publicaciones intransigentes, declaradas rebeldes por el partido carlista[19].

El *Diario de Cataluña* empleó, en los momentos álgidos de la contienda con los carlistas, la táctica de amplificación de las noticias y de documentos contrarios al partido carlista a la que habían recurrido tan frecuentemente los íntegros en años anteriores. Cuando Don Carlos hubo declarado la expulsión de *El Tradicionalista* del partido, el *Diario de Cataluña* reprodujo con el seudónimo de "El oscurantista de buena fe" los artículos más denigrantes de Francisco de las Rivas, director del diario integrista de Pamplona, contra los carlistas.

Después de la difusión de la encíclica *Libertas* (1888) de León XIII, el *Diario de Cataluña* se enzarzó en una acre polémica con *El Criterio Católico* y recurrió a procedimientos insultantes para montar una campaña de difamación contra Eduardo Llanas. El motivo de esta campaña era la publicación por el padre escolapio de un folleto titulado *¿Es pecado el liberalismo?* y que era, ante todo, una exégesis de la encíclica pontificia.

En dicho documento, Llanas se esforzaba en demostrar, una vez más, la continuidad entre los pontificados de Pío IX y de León XIII. Dedicaba un capítulo entero a comentar la encíclica *Libertas* que confirmaba "la obra de reconstrucción católica y de pacificación religiosa" de León XIII. Dicho folleto recogía las orientaciones y la filosofía del catolicismo moderado y confirmaba las recomendaciones expresadas en anteriores documentos. Constituía una explícita impugnación de las tesis vertidas por Sardá en su célebre opúsculo. Llanas volvía a puntualizar que, si bien los católicos habían cerrado filas en épocas revolucionarias, cuando Pío IX "tuvo necesidad de anatemizar los principios y procedimientos que la sociedad liberal [...] prohijaba y enaltecía", ahora muchos de estos católicos seguían a León XIII en sus esfuerzos para "extender la acción apostólica de la Iglesia a esa sociedad que de ella se había voluntariamente separado".

El *Diario de Cataluña* increpó a Eduardo Llanas, autor de un "nuevo parto o aborto intelectual", que pretendía demostrar que "no es pecado el liberalismo con un montón de tonterías, planchas, contradicciones y alguna que otra sirena" (*Diario de Cataluña*, 19 de setiembre de 1888, p. 2).

Esta publicación también tuvo un destacado protagonismo durante el acto de propaganda organizado por los integristas de Barcelona en el teatro Olimpo, en el mes de noviembre de 1888. El motivo de la reunión era la inauguración del Círculo de San Jorge. Los integristas que intervinieron en aquel acto no dejaron de referirse a los carlistas en términos hirientes y sus insultos desencadenaron un enfrentamiento con los leales de Don Carlos presentes en la sala. La amplificación de este incidente en la crónica del *Diario de Cataluña* era reveladora del grado de apasionamiento al que habían llegado las hostilidades entre integristas y carlistas.

7. 5. *La Unión Católica* (1887-1898): un nuevo periódico pidalino en el estadio de la prensa

El 6 de junio de 1887, surgió *La Unión Católica* en el estadio de la prensa. Este diario "religioso, político y literario" sustituía al órgano de prensa pidalino *La Unión* que se había separado de la empresa editorial del Señor Santa Ana por desavenencias personales. *La Unión Católica* seguía defendiendo la adhesión de los posibilistas al conservadurismo canovista. Desde los inicios de su publicación reiteró su voluntad de aplicar la *hipótesis*:

> Somos intransigentes, absolutamente intransigentes en la profesión de los principios universales del catolicismo; pero en la aplicación práctica de estos principios al gobierno de la sociedad empleamos la virtud de la prudencia que es la primera de las virtudes

cardinales y aunque deseamos el término definitivo de nuestro triunfo, no por eso desdeñamos sacar el partido posible de las circunstancias sin sacrificar ninguna idea de la conciencia y eligiendo cuando se hace preciso el mal menor para conseguir algún bien o evitar males mayores. (*La Unión*, 11 de junio de 1887, p. 1)

Es de notar la extrema prudencia de este diario en precisar que se adhería a la línea de conducta religiosa definida en el momento de la constitución de la Unión Católica pero que no era su órgano de prensa oficial[20]. Se trataba de demostrar que, contrariamente a las afirmaciones de los integristas y carlistas, la Unión Católica no tenía vocación política. Su neutralidad le permitía atraer a los descontentos del carlismo y constituir una fuerza alternativa en un contexto religioso dividido por las hostilidades con el sector íntegro.

Esta cautelosa distancia con respecto a toda orientación partidista también se reflejaba en las reiteradas declaraciones de sumisión del diario pidalino a las directrices de León XIII:

La Unión no es la bandera de un partido, aspira a secundar la política elevada de León XIII [...]. Aspiramos a defender la doctrina católica íntegra y pura. (*Ibídem*)

Con esta profesión de fe, *La Unión Católica* se refería implícitamente a los integristas que pretendían erigirse en los únicos representantes de la ortodoxia religiosa. La defensa de la pureza de los principios no era incompatible con el realismo político. Estas afirmaciones, que constituían una autodefensa ante los constantes ataques del sector íntegro que no desperdiciaba ninguna ocasión para fustigar el oportunismo político de los pidalinos, se transformaron rápidamente en una condena del integrismo[21].

De hecho la aparición del nuevo diario pidalino había sido objeto de una violenta campaña integrista. Acogida en el campo de la prensa por "balas rasas y un fuego que ha de seguir cada vez más vivo", *La Unión Católica* se lanzó, desde los primeros números, a una polémica con *El Correo Catalán*.

Este enfrentamiento había surgido con pretexto de un artículo del diario pidalino sobre los indicios de un cambio de la línea de conducta política del partido carlista. Para *La Unión*, las "manifestaciones respetuosas" del Marqués de Valdespina por la Reina Regente a su paso por Hernani en agosto de 1887 revelaban las tensiones internas del partido carlista y su alejamiento del nocedalismo.

Esta situación, así como otros factores que podían propiciar la marginalización del sector íntegro, se juzgaban de manera muy favorable en las columnas de *La Unión Católica*. Es revelador a este respecto que el diario acogiese con evidente entusiasmo el ascenso de Monseñor Rampolla, antiguo nuncio en España, a la secretaría de estado del Vaticano. Por otra parte, el segundo fallo de la Congregación del

Índice sobre el libro de Sardá era otro indicio del contexto desfavorable para los integristas. Con el título de "La derrota del integrismo", un artículo de Damián Isern recordaba a los lectores que el procedimiento de los integristas y de su prensa había consistido en oscurecer la verdad "con tergiversaciones hipócritas o interpretaciones malévolas" (*La Unión*, 12 de setiembre de 1887, p. 1).

En anteriores editoriales, el mismo Damián Isern, al analizar las causas de la postración de la prensa católica, había deplorado la escasa audiencia de las publicaciones cristianas excesivamente politizadas. A sus ojos tanto los periódicos íntegros como las demás publicaciones católicas "salvando honrosas excepciones"

> [discutían] con la mayor grosería, [llevaban] al público sus rencores de partido y [trataban] al prójimo con un desenfado superlativo. (*La Unión*, 16 de junio de 1887, p. 2)

Este divorcio entre la prensa católica y sus lectores no tardaría en agravarse aún más con la estrepitosa escisión entre carlistas e integristas. Hasta las publicaciones más moderadas, que se esforzaban por mantener cierta amenidad en la forma y neutralidad en las cuestiones de política religiosa, se veían arrastradas por la corriente polémica.

La celebración de los congresos católicos, que se organizaron a partir de 1889, y la encíclica *Libertas* pueden considerarse como importantes etapas en la toma de conciencia de una Iglesia que, progresivamente, se esforzaba en anteponer la pacificación religiosa a la lucha de influencia de los partidos políticos.

NOTAS

[1] Este documento fue enviado por los prelados españoles reunidos en Madrid el 14 de diciembre de 1885 con motivo de los funerales de Alfonso XII.

[2] Resultan interesantes a este respecto los artículos "Te Deum Laudamus" (19 de noviembre de 1885, p. 325) y "Tesis, antítesis y hipótesis" (3 de diciembre de 1885, p. 357) en la *Revista Popular*.

[3] A la muerte de Cándido Nocedal, Francisco Navarro Villoslada asumió las funciones de representante del Duque de Madrid en España. Desde aquel momento, Villoslada tuvo un destacado protagonismo en la solución de los conflictos que oponían la prensa íntegra a la jerarquía eclesiástica.

[4] Para un estudio detallado de este tema, remitimos a la obra de Joan Bonet y Casimir Martí, y más especialmente a los capítulos XI y XIII.

[5] En un artículo titulado "Más sobre la sentencia de la Sagrada Congregación del Indice", *Dogma y Razón* hacía referencia a la intervención de los eclesiásticos Morgades y Pazos en el momento de resolverse el fallo de la Congregación.

[6] Bonet y Martí se refieren a la carta del arzobispo de Vich, Morgades, enviada a Llanas el 30 de marzo de 1887. Este fallo de la Sagrada Congregación del Indice no llevaba la acostumbrada firma del Cardenal prefecto, Tomás María Martinelli. El mismo Eduardo Llanas comenta, en el documento colectivo enviado al Vaticano en 1887, las limitaciones de una sentencia que sólo era una carta privada: "En vano hemos demostrado a los intransigentes que nos cierran las puertas de la Iglesia, que la Sagrada Congregación no solía expedir decretos en la forma en que se presentaba la carta del Secretario de la misma, que una carta privada no adquiere fuerza de Decreto público, porque haya sido, sean cuales fueren los motivos divulgados por los Diarios políticos, y que, por último, los Decretos de las Congregaciones Romanas, sólo siendo auténticos, esto es llevando las firmas del Cardenal Prefecto y del Secretario, y además el sello de la Congregación, tienen fuerza obligatoria" (Llanas, 1887, p. 14).

Sólo 40 prelados publicaron la carta de Saccheri en el boletín oficial de su diócesis. Algunos de estos prelados, como los obispos de Urgel y Tarazona, que habían encomiado *El liberalismo es pecado* en el momento de su publicación, incluyeron pastorales elogiosas con respecto a Sardá y Salvany en las que se denunciaban a los laicos y a los eclesiásticos que tenían "cierto empeño en atenuar el valor doctrinal del fallo de la Sagrada Congregación del Indice" (*La Hormiga de Oro*, 7 de mayo de 1887, p. 295).

[7] Véanse los artículos "Una explicación concluyente" del 12 de marzo de 1887, p. 163, "¿Y por qué?", del 26 de marzo de 1887, pp. 194-195, "Echar la capa al toro", I y II, del 4 de junio de 1887, pp. 354-355 y del 11 de junio de 1887, pp. 369-371.

[8] En la velada organizada por la Juventud Católica de Barcelona en honor de Sardá y Salvany, asistieron representantes de los siguientes publicaciones íntegras: *El Correo Catalán, Semanario de Tortosa, El Norte Catalán, Rossinyol, Lo Crit de la Patria, El Intríngulis, Semanario de Figueras, El Propagador de San José, La Verdad de Manresa, Semanario de Mataró.*

[9] Llanas denuncia con palabras contundentes ese "fanatismo" y la campaña de desprestigio de los íntegros contra la autoridad eclesiástica del episcopado español. Con este procedimiento, el sector íntegro dejaba entender que el verdadero poder estaba en Roma: "Es un verdadero fanatismo que apasiona a las muchedumbres [...] ¿Y quién no ve que ha sonado la hora de las supremas soluciones? Como se lamentaría el Santo Doctor, viendo aquí, en esta triste Cataluña, la animosidad, el furor desatentado, los irreverentes acometimientos, las injuriosas tropelías, los difamantes vilipendios de que somos objeto los sacerdotes del Señor desde el punto mismo en que un Diario integrista dice: no es de los nuestros?" (*El Criterio*, 9 de abril de 1887, p. 518).

[10] En una carta publicada el 20 de abril de 1887, la revista integrista de Santander *La Verdad*, comenta las reacciones de la prensa liberal ante el documento de Morgades: "La circular del Sr. obispo de Vich, indudablemente contra los deseos e intenciones de este Prelado, ha sido acogida con frenética alegría por la prensa liberal. *El Imparcial, La Epoca, La Unión, El Liberal* y *El Globo*, en Madrid; el *Diario de Barcelona*, *La Dinastía*, *El Diluvio*, *La Vanguardia* en la capital del principado catalán, echan a vuelo las campañas de su entusiasmo...".

[11] Remitimos una vez más a la obra de Joan Bonet y Casimir Martí sobre el integrismo en Cataluña en la que ambos autores proporcionan datos valiosos e inéditos sobre las circunstancias especiales en las que se redactó esta *Exposición a S.S. León XIII acerca de la actual crisis religiosa por varios católicos españoles.*

[12] "Que de la Congregación hubiera salido el Opúsculo con la consabida fórmula *Dimittatur*, no lo hubiéramos extrañado, y acaso habríamos creído que no habíamos sabido leerlo, o no habíamos medido bien su alcance. Pero que, contra la costumbre de la Congregación, contra la índole de su propio objeto, aplauda y recomienda el Opúsculo y a su Autor, eso puede interpretarse por el empeño de que, entre las dos tendencias que en España se dibujan, salga triunfante la tendencia representada por el partido integrista, el partido que jamás aceptó la Encíclica *Cum Multa*, el partido que tantos sinsabores ocasionó a los señores obispos, el partido que ha jurado odio eterno a las instituciones que simbolizan los destinos de la nación española y con los cuales el Papa y su Representante se hallan en las más cordiales relaciones" (Llanas, 1887, pp. 17-18).

En esta serie de artículos titulados "Un libro sobre el liberalismo y el juicio de la Sagrada Congregación del Índice", se denunciaba "un libro que, digámoslo francamente, contiene tantas y tan extrañas confusiones, tantas y tan exorbitantes acusaciones, tantas y tan desvergonzadas irreverencia contra la Sagrada Congregación del Indice" (*Revista Popular*, 7 de junio de 1887, p. 388).

[13] Varios escritores católicos coincidían en la interpretación de este documento que, a sus ojos, quería atajar el impacto político de una obra tan polémica como *El liberalismo es pecado* y cu-

ya instrumentalización por el sector íntegro no se había previsto con la suficiente prudencia. Joaquín Torres Asensio era uno de los católicos moderados que se felicitaba de la "superior prudencia de la Sagrada Congregación [que] dejó a un lado cualesquier interpretaciones excesivas que hicieran los partidos políticos y sus periódicos" (Torres Asensio, 1902, p. 90).

[14] "El Integrismo y León XIII", I y II, publicados en *El Criterio Católico*, les 3 y 24 de diciembre de 1887.

[15] Tenemos algunos ejemplos del protagonismo de la prensa íntegra de provincias en el momento de la difusión de las encíclicas de León XIII. Publicaciones como *La Tesis* de Salamanca incriminó al obispo, el Padre Cámara, con motivo de su apoyo entusiasta a la *Inmortale Dei*. En aquel momento, *La Tesis* reprodujo artículos de la *Revista Popular* encaminados a suavizar el contenido de un documento poco favorable a la causa integrista. Otros ejemplos son los del periódico integrista de Valencia, la *Ilustración Popular* y el *Diario de Sevilla* que "escarmentaron" y desautorizaron a los obispos de su diócesis a raíz del incidente del Cardenal Pitra.

El informe que preparó la nunciatura apostólica de Madrid en los últimos años del siglo XIX sobre diversos aspectos de la Iglesia analiza el protagonismo de la prensa íntegra en los siguientes términos: "Todos los periódicos católicos hacen profesión de obediencia y sumisión al Papa y a los obispos. Se aprestan a llenar las propias columnas con documentos pontificios y episcopales, y declaran a cada paso que no deben separarse en modo alguno de la línea de conducta que en los mismos se traza; pero de hecho cada uno interpreta los susodichos documentos en el sentido que más conviene a sus ideales políticos [...]. Este estado de tensión lleva a la intransigencia por la que cada periódico piensa que no hay otro camino para defender la verdad más que el elegido por él. Los otros son todos de perdición y quien los sigue está fuera de la Iglesia. La violencia con que unos lanzan acusaciones contra los otros es tal que induce a dudar si discuten con católicos o con adversarios" (Cárcel Ortí, 1988, p. 878).

[16] En enero de 1887, *La Hormiga de Oro* anunció la aparición de "una interesante revista decenal titulada *Dogma y Razón* [...] dedicada especialmente al clero".

[17] Joan Bonet y Casimir Martí citan, en *L'integrisme en Catalunya*, unas notas preparatorias a un informe del obispo de Vich, con fecha de 1885, en el que Morgades comentaba la estrategia monopolizadora del catolicismo de los íntegros y su infiltración en los seminarios: "El objeto claro y manifiesto es apoderarse del clero y pueblo fiel y hacer alrededor del Papa y de los obispos el más completo vacío, a fin de que todo el mundo haya de acudir al partido para hacer alguna manifestación u obra religiosa, estorbándola en caso contrario" (Bonet, Martí, 1990, p. 390).

[18] Bonet y Martí dan a conocer una correspondencia de Sardá con su amigo Barraquer en la que declaraba sacar adelante a un nuevo diario que compitiera con *El Correo Catalán* (*Ibid.*, p. 589).

[19] "Manifestación de la prensa tradicionalista", 22 de agosto de 1888.

[20] "Mas sobre asegurar el desprestigio del Liberalismo, cerrándole las puertas del porvenir, producirá la encíclica *De Libertate Humana* otro resultado satisfactorio e importante, y que, como el anterior, será continuación y complemento de la obra de Pío IX, el martillo incansable del liberalismo moderno. Desentrañando la Encíclica lo bueno y lo malo que contiene la palabra libertad, determinando clara y precisamente los elementos sanos y honestos que la Iglesia acepta y recomienda, por ser de institución divina, y los elementos falsos y nocivos amalgamados con los primeros por la Revolución; fijará de una vez para siempre el programa político religioso a que los católicos deberían atenerse, quitando de por medio la piedra de escándalo, donde se estrellaban todos los proyectos de pacificación religiosa" (Llanas, 1888, pp. 15-16).

[21] "*La Unión Católica*, como su nombre lo indica sin ser órgano oficial de la respetable asociación que lleva ese nombre [...], defiende los mismos principios, se inspira en los mismos móviles y tiende a los mismos fines" (*La Unión*, 11 de junio de 1887, p. 1).

En uno de sus primeros editoriales, *La Unión* había especificado su finalidad y su condena de toda postura extremada: "No se nos oculta que es mucho más cómodo y hacedero declararse salvadores de la patria, pasear por el papel legiones imaginarias, charlatanear restauraciones imposibles y erigir el odio en restañador de las heridas sociales; pero los que buscamos los caminos serios de la verdad y vemos en la política algo más que un instrumento grosero de hacer ruido alrededor de nuestros nombres, debemos por necesidad echar mano de otros procedimientos" (*La Unión*, 7 de junio de 1887, p. 1).

PARTE TERCERA

TRAS LA RUPTURA, SE IMPONE LA PALABRA DE LEÓN XIII (1888 - 1899)

Capítulo 1. La ruptura entre carlistas e integristas

A finales de 1887, y en los primeros meses de 1888, una grave crisis interna iba a debilitar las fuerzas intransigentes y desembocar en la ruptura final. Diversas intervenciones de Don Carlos, motivadas por las violentas polémicas que se entablaron entre *La Fe, El Correo Catalán* y *El Siglo Futuro*, acabaron marginalizando a la fracción integrista, acelerando así su desvinculación definitiva del carlismo.

El Manifiesto de la prensa integrista del mes de agosto de 1888 fue la primera etapa de constitución del partido integrista.

1. 1. Divergencias doctrinales y conflictos personales

La escisión de 1888 era la culminación de un largo proceso de exacerbación de los conflictos entre dos orientaciones distintas, presentes en el partido carlista desde 1871. Ya se han señalado los primeros indicios de la crisis, con motivo del nombramiento, en 1871, de Cándido Nocedal como representante político de Don Carlos. Estos síntomas se agravaron en 1881, cuando destacados carlistas salieron de las filas del partido y se asociaron al proyecto de la Unión Católica. En aquel momento, el periódico carlista *La Fe*, que se enfrentó con *El Siglo Futuro* en una campaña violenta e injuriosa, fue expulsado de la Comunión católico-monárquica.

En 1882, con ocasión de la designación del director de *El Siglo Futuro* como representante legal de Don Carlos, los integristas nocedalistas recordaron a *La Fe* sus "antiguas infidelidades" y se entabló otra sonada polémica en la que apuntaba el descontento de determinado sector carlista ante la orientación radical impuesta al partido por Cándido Nocedal (*El Siglo Futuro*, 27 de junio de 1882, p. 1)[1].

Hasta 1885, fecha de la muerte de Cándido Nocedal, predominó la orientación intransigente en el partido. No dejaría de recordarlo *El Siglo Futuro* en el mes de julio de 1888, al justificar su alejamiento definitivo de la Comunión tradicionalista. Se había tratado para Cándido Nocedal desde cuando se incorporaron las fuerzas neocatólicas al partido carlista de

> hacer que prevaleciese el espíritu de las masas tradicionalistas, destruyendo la levadura cesarista y liberal que malamente se había mezclado con ellas, para limpiar al partido tradicionalista de toda cizaña, para purificarlo... (*El Siglo Futuro*, 23 de julio de 1888, p. 2)

De 1871 a 1885, la actitud político-religiosa radical y excluyente preconizada por Cándido Nocedal había conducido el partido carlista a numerosos enfrentamientos con el sector católico tolerante y con el episcopado. La progresiva marginaliza-

ción de las fuerzas intransigentes durante la Restauración explica sus constantes apelaciones al Pontífice, de quien esperaban un apoyo oficial. Las apasionadas campañas de adhesión al Vaticano, bajo la forma de suscriciones y limosnas fueron instrumentalizadas para justificar un comportamiento intransigente con los sectores del catolicismo sospechosos de "complicidades liberales".

La táctica de resistencia pasiva y de obstrucción con respecto a los gobiernos de la Restauración desembocó en una primera crisis con la muerte de Cándido Nocedal. Se planteó entonces un problema de "sucesión" que no se resolvió inmediatamente. Es probable, como lo señaló *El Correo Catalán*, que Ramón Nocedal, director de *El Siglo* en aquel momento y con ciertas ambiciones políticas, desease asumir a su vez la representación política del partido[2].

Las reticencias de Don Carlos ante unas exigencias que suscitaban fuertes resistencias dentro de la Comunión católico-monárquica se concretaron en varias medidas. Don Carlos asumió personalmente la dirección política del partido en 1885 y *La Fe* se incorporó de nuevo a las fuerzas carlistas. La reincorporación del periódico tradicionalista que había declarado ser "el enemigo irreconciliable" de *El Siglo Futuro*, irritó considerablemente a la fracción integrista[3].

A partir de entonces, *El Siglo Futuro*, que estaba a la caza de la más mínima desviación liberal, incurriría en repetidas críticas contra la actuación de determinadas personalidades carlistas. Fue el caso concretamente en 1886, con motivo de las elecciones a diputados provinciales. El cambio de estrategia desde una total inhibición a una participación en la vida política, preconizado por Don Carlos, reveló las discrepancias existentes entre carlistas e integristas.

Con motivo de la candidatura del Barón de Sangarrén como diputado tradicionalista por el distrito de Azpeitia, los integristas habían acusado a los carlistas que estaban a favor de una mayor implicación en la vida pública de "soñar con nuevas uniones políticas"[4]. De hecho, en el conglomerado de fuerzas diferentes constituido por el partido carlista, era inevitable que surgiesen disensiones doctrinales y orientaciones divergentes en materia de conducta política. No en balde *El Siglo Futuro* aprovechaba la menor oportunidad para recordar que los integristas anteponían su fidelidad a los principios antes que a las personas[5].

El primer pretexto que se le presentó a Ramón Nocedal para incriminar la política del partido carlista fue el nombramiento de Navarro Villoslada como representante de la autoridad política del Duque de Madrid. De hecho, esta designación respondía a la voluntad de Don Carlos de poner fin a los actos de rebelión de la prensa tradicionalista con respecto al episcopado español. A raíz de su nombramiento, Navarro Villoslada intervino en varias ocasiones, entre el 12 de marzo y el 19 de abril

de 1886, para apaciguar los ánimos enardecidos por el incidente protagonizado por la integrista *Ilustración Popular* de Valencia (Bonet, Martí, 1990, p. 428).

Publicaciones como la *Revista Popular* y *El Siglo Futuro* reaccionaron con extrema desconfianza ante las medidas adoptadas por Villoslada. En una carta abierta publicada en *La Fe*, el representante de Don Carlos había denunciado las tendencias funestas de determinados diarios y semanarios integristas en su comportamiento con la jerarquía católica. *El Siglo Futuro* abrió el fuego con la publicación de una carta del eclesiástico integrista Mateos Gago en la que desafiaba a las máximas autoridades de la jerarquía. Las sucesivas campañas de oposición a Villoslada, fomentadas desde el órgano de prensa nocedalista, aceleraron la dimisión de Navarro Villoslada que tuvo lugar el 19 de abril de 1886 (*ibid.*, p. 431)[6].

A principios de 1888, las disensiones se agudizaron aún más con motivo de la publicación por *La Fe* de varios artículos en los que se hacía explícitamente referencia a textos fundamentales de la política carlista: la carta del Duque de Madrid a su hermano Alfonso del 30 de junio de 1869 y el Manifiesto de Morentín de 1874.

Estos documentos, que carlistas e integristas habían sepultado prudentemente desde 1875, contenían afirmaciones que podían prestarse a interpretaciones polémicas, especialmente en lo que se refería a la unidad católica y a las modernas instituciones[7].

En estos artículos, *La Fe* recalcaba los principales puntos de divergencia del carlismo con el integrismo y sugería que la orientación integrista del partido había sido impuesta por Cándido Nocedal. En uno de estos artículos, titulado "Nuestra política", *La Fe* había empezado por una solemne declaración de adhesión a Don Carlos y recordaba las orientaciones más "tolerantes" de la carte del Duque de Madrid a su hermano:

> Sabemos y no olvidamos que el siglo XIX no es el siglo XVI, pero también sabemos que España está resuelta, hoy como siempre, a conservar a todo trance la unidad católica, símbolo de nuestras glorias, espíritu de nuestas leyes, bendito lazo de unión entre todos los españoles; sabemos también que murieron antiguas instituciones, algunas de las cuales no pueden renacer [...]. Sabemos que cada siglo puede tener y tiene de hecho legítimas necesidades y naturales aspiraciones; pero si de todo esto lo sabemos y forma parte de nuestro programa, también lo forma, y es lo principal de él, que el pueblo español, amaestrado por una experiencia dolorosa, desea verdad en todo, y que su rey sea rey de veras, y no sombra de rey [...]. (*El Siglo Futuro*, 10 de enero de 1888, p. 2)

Esta nueva "traición" de *La Fe* provocó una reacción fulminante de *El Siglo* que, desde aquel momento, dio a conocer una serie de editoriales despiadados en los que denunciaba el oportunismo político y el servilismo de su adversario. No desperdiciaba Ramón Nocedal esta oportunidad para hacer un ajuste de cuentas con los

"transaccionistas" de la Unión Católica y recordar que *La Fe*, al publicar el mensaje a Mgr. Freppel, se había distanciado del carlismo y "quería arrastrar a los tradicionalistas y ponerlos a los pies de Cánovas". Negándose a reconocer la inflexión menos intransigente que Don Carlos pretendía imprimir al partido, Ramón Nocedal acusaba a *La Fe* de "levantar una bandera nueva, acomodaticia, transigente, empapada en el espíritu del siglo":

> [...] Acepta y quiere introducir en el partido tradicionalista [...] la política indiferentista y escéptica que acomoda los principios más esenciales y las instituciones más fundamentales al espíritu y a las exigencias de cada siglo, la política que convierte a Dios, a las sociedades, a los hombres en instrumentos ciegos e impotentes de las pasiones, de las corrientes y de las conquistas revolucionarias, en una palabra, la funesta y odiosa política de la Unión Católica y sus hombres. (*El Siglo Futuro,* 19 de enero de 1888, p. 1)

El Siglo Futuro proseguía su campaña denigrante contra *La Fe*: publicación en primera página de las adhesiones de otras publicaciones íntegras a *El Siglo* y al Papa con motivo del jubileo pontificio. De este modo, se buscaba, una vez más, el reconocimiento por parte de Roma de la postura intransigente de los íntegros y una descalificación implícita de los católicos "tibios". Estas adhesiones se enviaron a la redacción de *El Siglo* durante todo el mes de enero mientras que se repetían diariamente los ataques contra *La Fe*.

Las polémicas desencadenadas por los artículos de *El Siglo Futuro* provocaron varias intervenciones de Don Carlos. La primera fue una carta dirigida a Ramón Nocedal, el 26 de enero, por el intermediario del Conde de Melgar, secretario del Duque de Madrid, en la que se recriminaba la actitud ofensiva de *El Siglo* con el partido carlista[8]. La segunda intervención, más enérgica, recordaba a Ramón Nocedal que había faltado al principio de autoridad que regía la disciplina interna del partido.

1. 2. "El pensamiento del Duque de Madrid": un artículo de Luis María de Llauder que confirma las nuevas orientaciones del partido carlista

Durante la primera quincena de marzo, Llauder, por encargo de Don Carlos con el que se había juntado en el palacio de Loredan, en Venecia, publicó un artículo que definía claramente la conducta política del partido carlista y sus discrepancias con el integrismo. Haciéndose el portavoz del Duque de Madrid, Llauder puntualizaba el contenido del lema Dios, Patria y Rey y hacía consideraciones generales sobre la prostración económica de España, el catalanismo, el servicio militar obligatorio.

Don Carlos, que se expresaba mediante un representante del partido, había reiterado su voluntad de no dar a conocer su pensamiento bajo la forma de un manifiesto que podía hacer pensar que había modificado en algo sus principios.

Para quienes sabían leer entre las líneas, este artículo preconizaba el abandono de una política excesivamente combativa que, a largo plazo, conllevaba el riesgo de aislar políticamente al partido carlista. Empezaba por dar explicaciones sobre la expresión "espionaje religioso" contenida en el Manifiesto de Morentín y que había sido objeto de interpretaciones tergiversadas por la prensa íntegra. Precisaba que no se trataba de hacer concesiones a la libertad de cultos sino de expresar

> garantías que habían de darse a los extranjeros no católicos que vinieran a España que no se sujetarían a un espionaje por sus creencias privadas. (*El Siglo Futuro,* 19 de marzo de 1888, p. 2)

Al comentar el lema Dios, Patría y Rey, Don Carlos apuntaba la inflexión de la conducta política de la Comunión tradicionalista. Se trataba para el carlismo de considerar "procedimientos de atracción" para pactar, llegado el caso, con otras fuerzas políticas:

> Hay cosas, además [...] que no deben ni pueden prejuzgarse hoy. Todo lo que tenga relación con el primer lema de nuestra bandera no puedo resolverlo por mí mismo [...]. ¿Cómo, pues, hemos de prejuzgar lo que se refiere a cuestiones que en su día se han de discutir y pesar maduramente por la Santa Sede y resolverlas de acuerdo con el poder espiritual y civil? (*Ibídem*)

Esta orientación políticamente más oportunista se expresaba aun más claramente en el momento de definir el papel de la prensa carlista:

> Considerando la índole de la misión de la prensa, opina el Duque, que hoy debe emplearse principalmente en atraer nuevos prosélitos a nuestra causa, a fin de que llegue ésta a adquirir la fuerza necesaria para vencer la revolución. A este efecto recomienda que no se promuevan discusiones inútiles o intempestivas que asusten a los que podrían venir a nosotros con poco esfuerzo y que den pretexto a los enemigos para que nos presenten con falsos colores y nos ataquen con argumentos facilitados por nosotros mismos. (*Ibídem*)

Don Carlos aprovechaba estas aclaraciones acerca del protagonismo de la prensa tradicionalista para afirmar el principio de autoridad, del que se consideraba el único y legítimo representante:

> Porque desea el Duque de Madrid que conste de una manera bien precisa que él es el único que rige y guía a la comunión católico-monárquica sin admitir imposiciones de nadie, aunque dispuesto siempre a oir las reclamaciones respetuosas de todos. (*Ibídem*)

Las implicaciones de tales advertencias eran evidentes en lo que se refería a las publicaciones más íntegras del partido. Al afirmar que Don Carlos deseaba que se abandonaran "las calificaciones de integristas y semi-integristas", se desautorizaban todas las campañas que, desde los últimos meses, tanto *El Siglo* como otros periódicos habían promovido en contra de *La Fe* y de *El Correo Catalán.*

Estas puntualizaciones acerca de la política carlista, terminaban con consideraciones sobre la situación económica de España y "la prostración de su riqueza nacional". También contenía este documento la crítica de la centralización, de la abolición de los fueros así como del catalanismo, "fruto natural de la centralización, desnaturalizado e infecundo".

La actitud de cautelosa reserva con la que *El Siglo Futuro* comentó este documento era un indicio de la situación adversa en la que se encontraba la fracción más integrista[9].

La Unión pidalina había acogido con regocijo estas aclaraciones oficiales que confirmaban la voluntad de distanciamiento de Don Carlos con respecto a la doctrina integrista. Ya no se trataba sólo de una cuestión de procedimientos y de táctica sino de principios. La prensa, lugar estratégico de todas las luchas, era la que mejor reflejaba los ataques y contraataques de índole política y doctrinal organizados por dos hombres cuyos intereses ya no coincidían.

En un esclarecedor artículo que comentaba el cambio de actitud del Duque de Madrid, el *Diario de Barcelona* hacía un recorrido histórico de la trayectoria política del partido carlista desde que se había confiado su dirección a Cándido Nocedal:

> Después de la derrota de 1876, la dirección del partido estuvo confiada en absoluto a D. C. Nocedal, quien dio la tónica de una política intransigente, así en los principios como en la conducta, así en lo fundamental como en lo accidental [...]. Así se pasaron 10 años rigiendo en el partido carlista una política intransigente, con pasiones más intransigentes aún, no sólo respecto a los principios sino respecto a las personas, no sólo en sus relaciones con los demás partidos sino dentro del partido mismo [...]. (*El Siglo Futuro*, 3 de abril de 1888, p. 7)

En cuanto a Llauder, en un claro intento de pacificación, escribió tres artículos titulados "Desde Venecia" en los que se esforzaba por demostrar que Don Carlos no quería que el anterior documento fuese considerado como un nuevo programa político[10].

1. 3. Los artículos de Emilia Pardo Bazán en *La Fe:* un pretexto para la confrontación definitiva

A la vuelta de Emilia Pardo Bazán du su peregrinación a Roma en 1887, *La Fe* dio a conocer varios escritos de la conocida escritora en los que elogiaba a Don Carlos y comentaba en términos muy favorables su entrevista con él en Venecia.

De hecho, *La Fe* había publicado el capítulo titulado "Confesión política" incluido en el libro de Emilia Pardo Bazán *La romería vaticana* (1888). En esta obra dedicada a analizar la situación política española, la escritora encomiaba "la apertu-

ra de espíritu" y "la voluntad de conciliación" de Don Carlos. Los dos artículos, publicados en *La Fe* con el título de "Retrato de Don Carlos" y "Confesión política", oponían la España nueva del siglo XIX a la España antigua del siglo XVI y reiteraban que la única solución religiosa para España era una unión de todos los católicos.

Las reacciones de la prensa más íntegra fueron tanto más violentas cuanto que revistas como *La Hormiga de Oro* alabaron con ferviente entusiasmo el talento literario de Emilia Pardo Bazán. Aunque el segundo artículo, más polémico, que proponía "la unión de la vieja y de la nueva España" dio lugar a ciertas reservas por parte de este semanario, los carlistas de *La Fe* y de *La Hormiga de Oro* fueron acusados de indulgencia con una escritora "inficionada de liberalismo"[11]. El *Diario de Cataluña* interpeló violentamente *La Fe* que había difundido "los dislates" de la Pardo Bazán. Para este diario, se confirmaba la orientación conciliadora de la Comunión católico-monárquica:

> ¿Cree el señor Llauder que en las doctrinas emitidas por *La Fe* y en la delectación política que le proporcionaron los artículos de la señora Pardo Bazán en que se propone un abrazo cordial entre la Vieja y la Nueva España y un ósculo de paz de Judas entre liberalismo y catolicismo, hay una verdadera pureza de doctrina, o un tinte, sino un baño, del virus liberal, que puede admitirse en el Credo del Tradicionalismo español? (*Diario de Cataluña*, 16 de agosto de 1885, p. 2)

En cuanto a *El Siglo Futuro*, simultaneaba los ataques contra *La Fe* que tantos elogios prodigaba a una señora que se complacía en decir que "el rey es un buen mozo" y contra Pidal, con motivo de sus conferencias en el Ateneo de Madrid[12]. Esta nueva polémica con *La Fe* era la oportunidad para movilizar a los lectores contra los católicos transaccionistas como Pidal que intentaban atraerse a los carlistas y, de este modo, constituir una fuerza alternativa a la de la Comunión católico-monárquica. Con el significativo y mordaz título de "Un caso de rabia fulminante", que sugería que el posibilismo era una enfermedad contagiosa, *El Siglo* recordaba el anti-integrismo visceral de Pidal que

> [...] pasó la noche dando tajos y mandobles contra la intransigencia católica, contra la pureza de la doctrina católica, contra los íntegros, contra Balmes y Donoso Cortés, contra Cándido Nocedal, contra el esclarecido Sardá, contra el ilustre Ortí y Lara, contra el insigne Gago, contra *El Siglo Futuro*. (*El Siglo Futuro*, 4 de abril de 1888, p. 1)

En un intento de autodefensa, *La Fe* había publicado un editorial en el que puntualizaba que no se adhería a las opiniones expresadas por la Pardo Bazán; por otra parte, añadía que al no ser carlista esta escritora, sus juicios no tenían gran trascendencia política.

Las disensiones entre carlistas e integristas habían llegado a un punto demasiado crítico para que las justificaciones y sutilezas casuísticas de *La Fe* pudiesen calmar los ánimos.

El Siglo Futuro hizo una nueva declaración de guerra a las publicaciones que "con estrepitosos aplausos y encarecimientos hiperbólicos" difundían "mesticerías" y querían "guardar la capa". Con la acostumbrada violencia de tono y presentándose como el único representante del catolicismo incontaminado por la *hipótesis*, *El Siglo* declaraba:

> No, no y cien veces no. ¡Atrás transigentes! ¡Atrás los mestizos! ¡Atrás los carlistas pidalinos! ¡Atrás toda mesticería! Por ese camino no iremos jamás los verdaderos católicos, los tradicionalistas, que ante todo y sobretodo y en todo, en la pelea como en el triunfo, lo que queremos es la integridad de los principios. (*El Siglo*, 4 de mayo de 1888, p. 1)

Esta dialéctica guerrera se acompañaba del procedimiento habitual de recuperación ideológica de documentos que podían favorecer la causa del integrismo. En este caso concreto, *El Siglo* daba a conocer, en primera página, el telegrama del general Cavero que protestaba contra los artículos de Emilia Pardo Bazán. A partir de entonces, se había instaurado de nuevo una campaña de firmas en el diario integrista.

El alud de protestas que había provocado la publicación de los artículos de la Pardo Bazán por parte de la prensa integrista, incitó a Don Carlos a tomar nuevas medidas contra las publicaciones más rebeldes a su autoridad.

El Siglo Futuro suspendió su campaña de adhesión al general Cavero y anunció que se abstenía de toda discusión de partido "hasta recibir respuesta a la representación que reverentemente" había elevado al Duque de Madrid (*El Siglo*, 25 de mayo de 1888, p. 1).

En un contexto bastante desfavorable, Ramón Nocedal se retiraba provisionalmente de la lid y esperaba la reacción de Don Carlos cuya respuesta a su representación reflejaría de manera más definitiva el rumbo del partido carlista[13].

La situación era tanto más desfavorable a la fracción integrista cuanto que Don Carlos había pedido oficialmente a Llauder que, por medio de *El Correo Catalán*, difundiese "la verdad entre nuestros amigos" y serenase sus ánimos "que la prensa carlista de Madrid mantiene en perdurable y funesta agitación". Consideraba el jefe de las huestes tradicionalistas que *El Correo Catalán* era "de los más antiguos y más acreditados [órganos de prensa] para hacer llegar su voz en esta ocasión a todos los otros" (*El Siglo*, 30 de mayo de 1888, p. 1).

De cierta manera el Duque de Madrid reconocía, al tomar estas precauciones, el protagonismo incontrolado de la prensa íntegra y su impacto en la opinión pública. Las publicaciones íntegras se habían transformado, a lo largo de la Restauración, en contrapoderes que agravaban los conflictos entre católicos y amenazaban la co-

hesión de la Iglesia. El partido carlista era víctima de los procedimientos de manipulación ideológica y amplificación de noticias y campañas de todo tipo.

Las preocupaciones expresadas por Llauder desde las páginas de *El Correo Catalán*, en las que lamentaba "las perturbaciones inspiradas no tanto en las cuestiones de principios como en otras pasiones menos atendibles", eran reveladoras de la situación de confusión mantenida por muchas publicaciones carlistas e íntegras.

1. 4. Primeros pasos hacia una escisión definitiva: la "Representación" de Ramón Nocedal a Don Carlos

El 20 de junio de 1888, *El Siglo Futuro* publicó la "Representación" dirigida por Ramón Nocedal a Don Carlos el 1 de junio. En este escrito, en el que pedía luz para orientarse en "esta confusión incomprensible", Ramón Nocedal hacía una recapitulación de los principales errores difundidos por *La Fe* y considerados peligrosos para los principios de la política tradicionalista. Con cierta arrogancia, Ramón Nocedal se quejaba del distanciamiento del Duque de Madrid con el que ya no podía "hablar con la libertad confiada y cariñosa con que un hijo puede hablar con su padre". En una constante actitud de autodefensa, el director de *El Siglo Futuro* enumeraba los ataques de publicaciones como *La Fe* o *El Cabecilla* y lanzaba graves acusaciones contra el Duque de Madrid que no había sido bastante firme con los impugnadores:

> Es evidente que Usted, cuyas órdenes eran desacatadas, debía intervenir para castigar a quienes las quebrantaba, para amordazar a los provocadores e insultadores, para amparar y proteger a los insultados, jamás para confundir en una misma sentencia a los culpados y a los inocentes [...]. (*El Siglo*, 20 de junio de 1888, p. 2)

Evidentemente Ramón Nocedal incriminaba a Don Carlos en un plan personal y, al invocar la memoria de su padre, recordaba al jefe de las fuerzas carlistas el peso que había tenido Cándido Nocedal en las orientaciones políticas del partido. Convencido de que las polémicas con *La Fe* y *El Correo Catalán* encubrían una inflexión en el rumbo que Don Carlos quería imprimir al carlismo, Nocedal acababa su "Representación" reclamando la línea de conducta intransigente que había prevalecido hasta entonces. Reivindicaba la estrategia de oposición y los procedimientos de subversión política que habían conferido al partido carlista el papel de fuerza aglutinadora de las masas católicas:

> ¿Es lícito sustentar esos errores? ¿Es lícito refutarlos? Pues se da el escándalo de que tales maldades liberales se propalen entre nosotros, ¿Será escandaloso contradecirlas, rechazarlas, prevenir a los buenos y levantar los ánimos contra ellas? (*Ibídem*)

La reacción de Don Carlos ante la "Representación" de Nocedal fue inmediata y fulminante. En una carta dirigida al director de *El Siglo*, que tuvo un importante

impacto en toda la prensa católica, el jefe del partido carlista denunciaba con indignación los procedimientos de Nocedal en *El Siglo* así como sus ambiciones personales. La gravedad de estas advertencias así como la firmeza del tono dejaban presentir que la escisión, que venía preparándose en los últimos meses, iba a ser irreversible:

> No te engaña la conciencia de que debo estar muy enojado contigo. Lo estoy a tal punto, que sólo por la memoria de tu padre, que fue siempre modelo de disciplina, consiento en escribirte yo mismo, aunque por tu conducta no lo merecerías. (*Ibídem*)

La dureza de las acusaciones de Don Carlos, que quería aparecer como el legítimo representante de la autoridad dentro del partido, contrastaba con su relativa neutralidad durante el período en que Cándido Nocedal había impuesto su prepotencia:

> Indudablemente, para que haya unidad en nuestros trabajos, se necesita de un juez que esté por fuera y por encima de toda discusión: el Rey, depositario del principio de autoridad. (*El Siglo*, 20 de junio de 1888, p. 1)

Don Carlos acusaba a Nocedal de haber desorganizado las fuerzas vivas del partido y minado la autoridad de sus representantes más legítimos. Recordaba el Duque de Madrid que estaba al corriente de las "falsificaciones de hechos" de Nocedal y de su propósito "criminal" de querer movilizar a los carlistas contra su autoridad:

> No hay entre nosotros más peligros que los que introduzcas tú, socavando la soberana autoridad y tratando de enajenarle las voluntades que están con ella más identificadas. (*Ibídem*)

Reivindicaba por otra parte la completa responsabilidad de las afirmaciones contenidas en el "Pensamiento del Duque de Madrid" publicadas en *El Correo Catalán* y aprovechaba esta oportunidad para oponer la lealtad de Llauder, "un escritor de tan limpia historia" a la "saña" de Ramón Nocedal. La carta concluía con una conminación contundente al director de *El Siglo*:

> [...] Si no entras por el camino del deber y de la obediencia, ésta es la última vez que te hago el honor de dirigirme a ti. (*Ibídem*)

Con estas terminantes amonestaciones la ruptura estaba casi completamente consumada.

Después de la expulsión, el 13 de julio, de *El Siglo Futuro* de la Comunión católico-monárquica, publicaciones integristas y nocedalistas como el *Diario de Cataluña* sacarían a la luz anteriores cartas y documentos de Ramón Nocedal, dirigidos al jefe de los carlistas y en los que se percibía la voluntad de la fracción íntegra de anteponer los principios tradicionalistas a la persona del rey. Uno de estos escritos, publicado con el título de "El pensamiento del Duque de Madrid" en *El Siglo Futuro* a principios de junio de 1888, fue reproducido por el *Diario de Cataluña* y por *El Siglo* a finales de julio, con el evidente propósito de desprestigiar definitivamente a Don Carlos. En dicho artículo, Ramón Nocedal empezaba por pintar un cuadro dra-

mático de la situación de la prensa carlista desde la publicación del documento presentado por Llauder como el manifiesto de Don Carlos. Este conocido artículo, publicado con el título "El pensamiento del Duque de Madrid", era pretexto, en el momento de la escisión definitiva, de hacer un análisis exhaustivo y sin concesiones de la política del jefe carlista. Se denunciaban sus concesiones al liberalismo y, entre otras cosas, concesiones a los principios de separación de la Iglesia y del Estado, del parlamentarismo y de la tolerancia de cultos.

Para el integrista que era Ramón Nocedal, importaba ante todo la fidelidad a los principios más que a las personas. Los integristas se sentían vinculados a la monarquía que podría encarnar el Duque de Madrid, pero no anteponían su fidelidad dinástica a los preceptos fundamentales del integrismo: la restauración de la soberanía social de Jesucristo y la sumisión del Estado a la Iglesia.

Es interesante apuntar que, en el momento álgido de la crisis que encaraba el partido carlista en junio de 1888, *El Criterio Católico*, en su análisis crítico de la trayectoria del integrismo español, había insistido sobre el oportunismo político de Ramón Nocedal y la táctica de erosión que mantenía mediante la prensa integrista para salvaguardar la orientación predominantemente intransigente del partido:

> Las huestes de *La Fe* las constituyen carlistas convencidos de la legitimidad del derecho divino de D. Carlos, que creen que no hay ni puede haber otra, que la persona de D. Carlos es la personificación indiscutible de la legitimidad política; los de *El Siglo Futuro* suelen prescindir de las doctrinas de derecho hereditario, aceptan a D. Carlos porque creen que personifica la restauración político religiosa, tal como ellos la entienden [...]; para los de *La Fe*, don Carlos es el rey, y el rey no se discute, el rey no se sustituye, suceda lo que suceda; para los de *El Siglo Futuro*, D. Carlos es la cabeza del partido intransigente, pero la cabeza que debe estar unida, identificada con los miembros; D. Carlos debe pensar como piensan los intransigentes, debe ser intransigente lo mismo que ellos. (*El Criterio Católico*, 9 de junio de 1888, pp. 89-90)

1. 5. La campaña de *El Tradicionalista* (1886-1893) de Pamplona. Primeras excomuniones contra las publicaciones nocedalistas

El director del periódico nocedalista *El Tradicionalista* era Francisco de las Rivas, una notoria personalidad integrista cuyos artículos polémicos contra el carlismo se publicaban en la *Revista Popular* y *Dogma y Razón*. El subdelegado de Don Carlos en la provincia de Navarra, Simón Montoya, había tratado de atajar los virulentos ataques que se daban contra el Duque de Madrid desde las columnas de este periódico. Después de unas primeras advertencias a finales de junio, que fueron desoídas por el periódico en cuestión, Montoya declaró su expulsión de la Comunión católico-monárquica en una carta dirigida a Francisco de las Rivas el 26 de junio de 1888:

> Su Majestad el Rey me manda comunicarle que el periódico que usted dirige queda expulsado de nuestra Comunión y declarado desleal por presentar a sus lectores torcida y falsamente los sentimientos de S. M. (*Diario de Cataluña*, 22 de agosto de 1888, p. 1)

Poco tiempo después de la expulsión del diario pamplonés, varias publicaciones integristas se adhirieron a las posturas defendidas por *El Tradicionalista* y firmaron un manifiesto publicado el 6 de julio. En el manifiesto, estas nueve publicaciones rebeldes declaraban negarse rotundamente a aceptar una decisión que la autoridad de Don Carlos no justificaba:

> Puestos de acuerdo los periódicos católicos tradicionalistas del Principado de Cataluña [...] se creen como cristianos y súbditos leales de R... en el deber de conciencia de declarar
>
> Que no se someterán bajo concepto alguno al fallo doctrinal que pretenden *autoritativamente* imponerles [...].
>
> Que soldados del Rey como el que más, se declaran sobre todo, ante todo, y contra todo, soldados del reinado social y político de Nuestro Señor Jesucristo y de su única personificación en la tierra, la Santa Iglesia Católica, Apostólica, Romana. (*Dogma y Razón*, 10 de julio de 1888, p. 1)

La postura adoptada por estas publicaciones y la adhesión de *El Siglo Futuro* al manifiesto provocaron un nuevo rechazo por parte del Duque de Madrid. Mediante una carta dirigida por Melgar a *El Siglo*, se declaraba que éste, así como las demás publicaciones, quedaban expulsadas del partido (Gómez Aparicio, 1971, pp. 324-325).

Don Carlos, que consideraba que había llegado el momento de tranquilizar definitivamente los ánimos y de dar muestras de su autoridad como jefe de la Comunión tradicionalista, publicó el "Manifiesto a mis leales". Sin duda, este manifiesto, como la carta anterior a Ramón Nocedal del 14 de junio de 1888, constituían una reafirmación de autoridad después de un largo período de dudas y vacilaciones en el seno de la Comunión católico-monárquica acerca del papel del Duque de Madrid. No era extraño por lo tanto que Don Carlos tuviera a pecho de reafirmar su

> inflexible energía para defender los principios que siempre he proclamado, e ilimitada confianza de la vuestra en el Jefe que os ha consagrado su existencia entera. (*Biblioteca Popular Carlista*, 1885, T. VI, p. 121)

En ambos documentos transparece una actitud de mayor apertura política y el claro rechazo de la línea de conducta intransigente que había sido la norma cuando predominaba la influencia nocedalista en el partido. Este distanciamiento con el integrismo se manifestaba, por parte de Don Carlos, por la exigencia de una mayor autoridad personal, considerada intolerable por los integristas. En el momento de la fundación de *El Correo Español* por Llauder, en septiembre de 1888, Don Carlos

volvió a insistir en el protagonismo "nefasto" de algunas publicaciones integristas que, como *El Siglo*, pretendían "sustituirse a la religión y a la monarquía":

> Un periódico ha de ser ante todo un periódico, no un púlpito. De esta usurpación del magisterio doctrinal o de la dirección política es de lo que más encarecidamente te encargo apartarte. (*Ibid.*, pp. 119-120)

Estas palabras también eran una advertencia a la prensa carlista que, durante tantos años, había compartido los procedimientos ofensivos de las publicaciones más íntegras.

La crítica del radicalismo político y doctrinal de la fracción integrista en esta carta a Llauder revela las divergencias de doctrina que, en 1888, separaban el carlismo y los hombres de Nocedal. Al recordar que un partido político católico tenía que encontrar, en determinados casos, "soluciones prácticas e inmediatamente aplicables", Don Carlos reconocía que la aplicación inmediata y absoluta de la *tesis* podía comprometer soluciones políticas más favorables a la causa religiosa y que

> sería renunciar a esta ventaja el encerrarse [...] en la defensa y desarrollo puramente teóricos de los sanos principios que cuadran perfectamente a los órganos de exclusiva índole religiosa. (*Ibídem*)

1. 6. La manifestación de la prensa intransigente

El Manifiesto de la prensa tradicionalista constituye una interesante aportación para aquilatar la doctrina integrista finisecular y analizar sus divergencias con el carlismo. Este Manifiesto, firmado por varias publicaciones integristas en agosto de 1888, recalcaba la convergencia táctica entre carlismo e integrismo que se había verificado desde el Sexenio y reforzado en el momento de la Restauración. Esta convergencia había sido posible, afirmaban los firmantes del manifiesto, en la medida en que había prevalecido en el partido la defensa de la integridad y de la pureza de la doctrina católica:

> Embelesado vivía quien, así que murió Cándido Nocedal, y antes de acabarse el año 1885, no vio ya manifiestas muestras de oposición y antipatía a los defensores de la integridad y pureza de las doctrinas, y de inclinación y benevolencia hacia sus adversarios, y no sintió las corrientes de conciliación que amenazaban arrastrar al partido carlista por nuevos y sospechosos derroteros. (*Diario de Cataluña*, 22 de agosto de 1888, p. 2)

De hecho, lo más grave a ojos de los integristas era que los carlistas habían concedido una importancia desmedida a la legitimidad de Don Carlos que pretendía, como futuro monarca, monopolizar la conducta de los asuntos políticos. El manifiesto volvía a asentar los criterios inspiradores de la doctrina integrista: indiferencia con respecto a la forma de gobierno siempre que asegurarse la restauración de la sobera-

nía social de Jesucristo. Esta concepción teocrática era indudablemente una de las divergencias fundamentales.

El Manifiesto acusaba a Don Carlos de "cesarismo" por considerarse el único depositario de la autoridad del partido. Esta actitud "cesarista" había sido fomentada por el sector carlista deseoso de acabar con las orientaciones nocedalistas. No había diferencia, afirmaban los integristas, entre el concepto liberal de autoridad personal reivindicado por los racionalistas y el concepto de autoridad del monarca según el cual se arrogaba el derecho de intervenir en la definición de la doctrina tradicionalista:

> Porque no es D. Carlos juez de la doctrina, maestro de la verdad, ni fuente de todo derecho; porque la palabra del rey no es la bandera española ni su voluntad nuestra ley fundamental; porque nadie está obligado a tomar por enseñanza de Dios ni por ley fundamental de la patria lo que el rey quiera decir y porque él lo diga en uno o varios manifiestos; porque al contrario, el rey es quien tiene que someter su palabra, su voluntad y sus manifiestos a las enseñanzas de Dios... (*Diario de Cataluña,* 22 de agosto de 1888, p. 2)

La cuestión dinástica no tenía, por lo tanto, ninguna importancia y los integristas firmantes del Manifiesto tomaban oficialmente sus distancias con toda causa política. Este discurso omitía voluntariamente toda referencia al oportunismo estratégico de Cándido Nocedal, que había encontrado en el partido carlista una plataforma política y religiosa eficiente para la afirmación del integrismo y posibles ambiciones personales y podía atraer a los católicos más intransigentes que no habían querido, hasta ahora, identificarse con el carlismo.

Las declaraciones de principio que abundan en este documento, así como la constante invocación de la pureza religiosa y el desprecio ostentado con respecto a los que no saben situarse por encima de las intrigas de partido, son reveladores del "clientelismo" integrista.

Este manifiesto al que se adhirieron 24 publicaciones íntegras era la primera etapa de constitución del partido integrista cuyas bases fueron echadas definitivamente en marzo de 1889.

Puede resultar digno de interés subrayar que la mayoría de estas publicaciones eran catalanas. La combatividad del integrismo catalán se manifestó, a lo largo del año 1888, a través de uno de sus más prestigiosos representantes, el eclesiástico Sardá y Salvany.

1. 7. Nuevas reafirmaciones de intransigencia política y religiosa

Félix Sardá y Salvany había tomado posición desde el mes de julio de 1888 contra las disposiciones desfavorables de Don Carlos con respecto a las publicacio-

nes más íntegras. En el curso de una conferencia que se celebró en el local de la Juventud Católica de Sabadell en agosto del mismo año, el escritor integrista desarrolló algunos de los conceptos vertidos en *El liberalismo es pecado* y afirmó que la única actitud posible ante el liberalismo y, más precisamente, frente a las acomodaciones de determinados católicos, era la intransigencia. Sólo la doctrina integrista que defendía "el amor al bien y el odio al mal" podía garantizar la auténtica defensa de la religión. Salvany reiteraba la indiferencia de los integristas ante las formas de gobierno y negaba la necesidad de someterse a la autoridad personal de un monarca. La alusión a Don Carlos era evidente y las afirmaciones de Sardá, que recogían las recomendaciones de desobediencia a "toda autoridad eclesiástica o civil" en desacuerdo con la doctrina integrista, se interpretaron como incitaciones al combate[14].

Pero cabe señalar una nueva dimensión en el discurso integrista de este eclesiástico. Las exhortaciones al radicalismo religioso son tanto más apremiantes cuanto que nuevos peligros amenazan la Iglesia y la integridad de la fe. En efecto, afirmaba Sardá, si los carlistas dispuestos a hacer concesiones al liberalismo han renunciado a la "sana doctrina integrista", es porque la revolución ha pervertido por completo la sociedad y porque los conceptos de tolerancia y conciliación han enfriado el ardor "de los soldados cristianos". Ante la crisis social que pone en peligro la sociedad cristiana,

> son más criminales que los revolucionarios mismos aquellos católicos que ante la gravedad de esta crisis social, que no le han visto parecida jamás los pasados siglos, rehuyen por exagerados los movimientos de alarma y los procedimientos de defensa del radicalismo católico, o sea del integrismo. (*Dogma y Razón*, 30 de agosto de 1889, pp. 377-378)

Mientras que los carlistas tenían que haber estrechado filas con los integristas, decidieron ceder a "las corrientes conciliadoras" y provocaron, de este modo, la ruptura con la fracción más "pura" del catolicismo. El tono de esta conferencia era frecuentemente apocalíptico y, en buen apologista íntegro, Sardá se complacía en describir a un auditorio constituido, en su mayoría, por eclesiásticos muy sensibilizados por la cuestión obrera, el cataclismo social que se avecinaba:

> Ah ¡señores míos!, se arde la casa por los cuatro costados, ¿y se quiere que no gritemos ni toquemos siguiera el pito de alarma? Todo lo invade y asuela y saquea la feroz irrupción de nuevas hordas berberiscas, ¿y se pretende que es mejor hacer el que no ve, a fin de que con la alarma no se turbe la bienaventurada paz de los dormidos? (*Ibídem*)

En 1888, el discurso militante del sector íntegro ostentaba un radicalismo religioso tan contundente como el que había prevalecido en 1869. En el mismo número de la revista *Dogma y Razón* en el que se publicaba la conferencia de Sardá y Salvany, otro integrista, Zacarías Metola, resumía en pocas palabras la línea de conducta político-teológica del integrismo español:

> Donde quiera que la verdad sea manifiesta, es absolutamente exclusiva de su contrario que es el error. En todos los órdenes de la vida humana, en todas las ciencias, en la misma naturaleza, encontramos la intolerancia como una ley necesaria a la conservación del orden y de la armonía. (*Ibídem*)

El protagonismo de Sardá y Salvany en la defensa de la doctrina eclesiástica se confirmó en otras dos ocasiones. La primera fue el liderazgo del eclesiástico en la organización del centenario de la Unidad Católica (Bonet, Martí, 1990, pp. 588-589). Este centenario iba a ser una nueva ocasión para reafirmar la indisociabilidad entre religión y nación española y la necesaria intransigencia con respecto a toda herejía. Con este motivo, y por otros que hemos expuesto anteriormente, Sardá propició la creación de una nueva publicación, el *Diario de Cataluña*, que salió por primera vez en julio de 1888 y que iba a servir de plataforma logística para la preparación de esta manifestación.

1. 8. La constitución del partido integrista

Conscientes de que para movilizar las huestes de los católicos intransigentes y organizar una acción defensiva, se necesitaba una nuevo molde político, los integristas echaron las bases de la "Comunión tradicionalista" en marzo de 1889.

Al utilizar el término de "comunión" para calificar el partido integrista, los integristas subrayaban una vez más que la persona del rey era secundaria y que la nueva organización política tenía como única prioridad el restablecimiento del "estado cristiano". En efecto, declaraban los integristas en el documento base del partido:

> Sustentamos que es monstruoso, insoportable despotismo que la autoridad temporal llámese Parlamento, República o César, se constituya fuente de todo derecho, juez y maestro de doctrinas, como los emperadores paganos, los reyes y soberanos cismásticos, protestantes o liberales. (*Dogma y Razón*, 10 de agosto de 1889, pp. 354-355)

La reivindicación de esta apelación también sugiere que son los carlistas los que han traicionado la causa católica y que, por lo tanto, ya no merecen el nombre de "comunión tradicionalista".

No es de extrañar que, en su declaración de principios de 1889, los integristas acudan a la exaltación de valores pasados y vuelvan a resucitar las épocas más significativas de la antigua grandeza española. El liberalismo político y filosófico que arraigó en España con las Cortes de Cádiz en 1812 y prosperó desde entonces no es más que exótica planta extranjera que no puede arraigar en el suelo español, no es más que un paréntesis histórico:

> Porque sabemos que el siglo XIX no es el siglo XVI; y porque lo sabemos, y vemos y sentimos nuestro abatimiento de hoy, suspiramos por nuestra grandeza de ayer, y quisiéramos volver a nuestro siglo de oro; no para detenernos allí, sino para progresar y

prosperar, como España creció y medró sin cesar en extensión y poderío [...] desde Iñigo Arista y Pelayo a San Fernando y D. Jaime el Conquistador, desde los Reyes Católicos hasta Felipe II. (*Ibídem*)

Este nuevo manifiesto integrista permite constatar que la base social y política con la que contaba el catolicismo intransigente era cada vez más reducida. La reivindicación sin concesiones de la *tesis* implicaba que los integristas se refugiasen en una postura exclusiva y elitista. Se consideraban como los únicos representantes legítimos del catolicismo y, por lo tanto, detentadores de una verdad única:

Somos también españoles [...] no por obra del acaso, sino por providencia de Dios [...] mas nosotros, católicos españoles de verdad, queremos que la historia de España se reanude y continúe donde fue interrumpida por la asoladora invasión de extranjeras novedades que la desnaturalizan y pervierten. (*Ibídem*)

Es una visión inmovilista de la historia la que predomina y la única alternativa propuesta para el restablecimiento de la *tesis* es una "santa cruzada" semejante a la de los héroes cristianos del pasado. Esta exaltación del pasado desemboca en la voluntad de "purificación" de las instituciones presentes. Los términos "purificación" y "destrucción" que abundan en este documento reflejan una preocupación obsesiva por restaurar la integridad doctrinal. Es una apología contundente de la intolerancia y del militantismo católico más absoluto:

[...] Vengan a defender la tesis católica en toda su integridad y pureza como la enseña el Vicario de Jesucristo, a procurar la restauración de nuestras gloriosas tradiciones porque en ellas Cristo vence, Cristo reina, Cristo Impera. (*Ibídem*)

1. 9. *El Criterio Católico* se retira de la palestra periodística. Enjuiciamiento por Eduardo Llanas de la escisión de carlistas e integristas

Para Llanas que, desde el mes de mayo de 1888, analiza en las páginas de *El Criterio* las primeras manifestaciones de disidencias graves del partido carlista, no cabe duda de que Don Carlos y los sectores más moderados del carlismo han querido acabar con la predominancia nocedalista. Cándido Nocedal había obligado el partido a seguir la vía de la más absoluta intransigencia y a identificarse con el integrismo. La oposición de un sector católico se justificaba por su adhesión a los excesos del nocedalismo. La fidelidad política de los carlistas a Don Carlos no debía de haber sido un impedimento para que participasen, como los demás católicos, a la defensa de los intereses religiosos:

Nuestros tiros iban siempre dirigidos contra la secta integrista, pero como todos los integristas militaban a las órdenes del Jefe del partido carlista, y como los carlistas que abominaban del integrismo estaban excluidos de la agrupación política y tachados de desleales y rebeldes, vano era nuestro empeño de concretar nuestra polémica a los asun-

tos religiosos, pues la secta integrista contra la cual luchábamos, confundida se hallaba con el partido tradicionalista, que como agrupación política nos era indiferente. (*El Criterio Católico*, 19 de mayo de 1888, p. 6)

Por lo tanto, si *El Criterio Católico* había salido a la paestra, había sido para "combatir única y exclusivamente [...] los errores y procedimientos del Integrismo". En anteriores ocasiones, *El Criterio Católico* había tenido ocasión de subrayar que lo que separaba el integrismo del catolicismo de otros fieles era un problema de fondo y no sólo de procedimiento. Los integristas se habían separado del verdadero terreno de la *tesis* al querer arrogarse la representación de las fuerzas vivas del catolicismo y hacer la Iglesia solidaria de sus doctrinas políticas.

En varios editoriales publicados a lo largo del año 1888, Eduardo Llanas profundizó su análisis de la trayectoria política del partido carlista que había evolucionado desde 1885, después de la muerte de Cándido Nocedal. Para Llanas, la escisión integrista era inevitable ya que "la armonía concordada entre la religión y la política" correspondía al criterio de la Iglesia y no al de un partido. El grave error del integrismo, esa "plaga que roía a la Iglesia española" había consistido en politizar las cuestiones doctrinales. Esta política militante había conferido un protagonismo injustificado y peligroso a caudillos como Cándido y Ramón Nocedal y había puesto en peligro la cohesión de la institución eclesiástica basada en la autoridad y la sumisión.

Esta crítica del integrismo también era una oportunidad para Llanas de justificar la intervención de *El Criterio* en el campo de la prensa católica. *El Criterio* había surgido ante todo como adalid de los intereses religiosos pero se había visto arrastrado en las disputas políticas y doctrinales por los excesos del integrismo.

En un artículo del 3 de noviembre de 1888, Llanas, dirigiéndose a sus lectores y "amigos", aclaraba cuales habían sido los propósitos de la revista en el momento de su fundación:

Después de cuatro años que viene publicándose *El Criterio Católico*, creemos terminada nuestra tarea.

Nos propusimos publicar una revista doctrinal, resueltos a mantenernos en la serena región de los principios; pero las circunstancias nos empujaron a la lucha. Se nos provocó a ella y no tuvimos inconveniente en aceptarla, tratándose como se trataba de la libertad de la Iglesia, de su independencia de toda escuela política, a la par que de los derechos y de la dignidad del sacerdocio.

Nuestro periódico hubo de convertirse en arma de combate, y mientras ha sido menester combatir no hemos faltado a nuestro puesto de honor [...]. Hoy la situación ha cambiado. Hacer la guerra solo por la guerra jamás nos ha parecido conveniente. (*El Criterio*, p. 553)

Con estas palabras, el director de *El Criterio* reconocía una de las principales causas de la debilidad de la prensa católica: su implicación en los conflictos del catolicismo hispano y su incapacidad para conquistar, en estas condiciones, el terreno ocupado por las publicaciones liberales.

Al declarar que *El Criterio* abandonaba el escenario de la prensa, Llanas no sólo reconocía que el estado de las fuerzas católicas había cambiado. También admitía que los esfuerzos de los periodistas y escritores católicos se habían malgastado en disputas estériles e incluso habían agravado las hostilidades. Era hora, por lo tanto, de presentarse en "otro campo más vasto aún", donde el escritor católico podía "ejercitar con fruto [su] acción".

En noviembre de 1888, Llanas se despedía de sus lectores y anunciaba la publicación de una "revista ilustrada [...] que hoy necesita la familia cristiana":

> Con el título de *La Sociedad Cristiana*, publicaremos un tomito mensual de una biblioteca en que alternaremos obras de apología católica con otras de sólida piedad y otras de carácter recreativo; pero teniendo siempre en cuenta nuestro fin de moralidad y de propaganda. (*El Criterio*, 3 de noviembre de 1888, p. 555)

Por otra parte, el proceso de autodestrucción en el que había entrado el integrismo suponía una tregua apreciable para el catolicismo español. Según Llanas, esta tregua debía permitir a todos los católicos

> que, siguiendo las intrucciones de León XIII, [procuren] unir nuestros esfuerzos a sus esfuerzos, prescindiendo de la defensa de los intereses sociales y religiosos que ponemos muy encima de los intereses de partido. (Burch y Ventós, *o. c.*, p. 211)

La encíclica *Libertas* (1888), que había sido acogida por la mayoría de los católicos españoles y por el episcopado con entusiasmo, era la confirmación de que se podían defender los intereses de la Iglesia y los valores espirituales "desde el círculo inmenso que [podía] abarcar la *hipótesis*" (*El Criterio*, 21 de julio de 1888, p. 237).

En opinión de Llanas, como de muchos católicos moderados, el debilitamiento del integrismo representaba un enorme beneficio para la pacificación religiosa. Aunque cabía ser vigilante con respecto a las fuerzas íntegras que no habían abandonado el radicalismo doctrinal, el contexto religioso era favorable a un afianzamiento de la política de *hipótesis* preconizada por León XIII.

El progresivo agotamiento de la prensa integrista en los años posteriores confirmó el análisis de Llanas. Por otra parte, la celebración, a partir de 1889, de los congresos católicos españoles representó un esfuerzo significativo por parte de la jerarquía religiosa y de varios sectores del catolicismo hispano para reforzar la convivencia pacífica de todos los españoles.

1. 10. AGOTAMIENTO DE LA PRENSA INTEGRISTA

Desde su ruptura con el partido carlista en 1888, el sector integrista había entrado en una fase de progresiva marginalización. Los datos más esclarecedores a este respecto son los que se refieren a la evolución de la prensa desde 1888. La mayoría de las publicaciones católicas que habían apoyado a Ramón Nocedal y habían entrado en el partido integrista acabaron por desaparecer progresivamente. La existencia efímera de algunos diarios y revistas que surgieron en Cataluña en los años 188' y 1888 es significativa con respecto al cometido militante y de "púlpito ideológico" desempeñado por dicha prensa. Pueden citarse el caso de periódicos como *El Integrista de Gerona* que surgió en 1888 y no pasó de algunos meses. También ocurrió lo mismo con *El Eco de Queralt* (1888) y *El Seminario de Bisbal* (1888) que tuvieron un breve destello de vida en los momentos álgidos de la contienda entre carlistas e integristas[15]. Otras publicaciones como el *Diario de Cataluña* (1888-1891) desaparecieron para resurgir bajo otro título. En cuanto a los diarios y revistas integristas que surgieron después de 1888, no prolongaron mucho tiempo su publicación. *La Tradición Catalana* que salió a la luz en 1893 dejó de publicarse aquel mismo año. Parece ser que sólo la *Revista Popular* perduró hasta después de 1900 aunque, a partir de 1888, su tirada experimentó un fuerte bajón[16].

Esta evolución de la prensa integrista en general refleja la pérdida de vitalidad del integrismo de 1888 a 1900. Varios testimonios parecen confirmar este hecho. En una correspondencia confidencial, en 1894, entre el Obispo de Vich, Morgades, y el Nuncio Apostólico, Mgr. Cretoni, se advierte que, aunque perduran muchas tensiones entre los católicos,

> habida la ruptura entre los carlistas e integristas disminuyó la intensidad de la lucha [...]. Al no haber ocurrido la división que he significado ya entre carlistas e integristas, estaríamos imponderablemente peor de lo que estamos [...]. El calor ha disminuido gracias a Dios, pero no hay duda que bajo las cenizas hay ascuas.[17]

La constatación final de Morgades que se refería en su carta a la "horrible lucha" que había dividido a los católicos indicaba que, después de 1888, la situación había experimentado un cambio importante:

> Mi obispado era sin duda uno de los más perturbados; por haber obrado a tiempo en la conformidad expresada, doy gracias a Dios de poder decir con toda verdad que es ahora uno de los más tranquilos [...]. Sin duda que todos no estarán convictos, pero guardan silencio y esto basta para que no haya perturbación [...].[18]

En cuanto a la prensa carlista, pese a la expulsión en 1888 de muchas publicaciones que se declararon abiertamente integristas, parece que gozaba de cierta vitalidad:

> La prensa [carlista] es importante [...] porque además de los periódicos de la Corte cuenta con varios en poblaciones subalternas y entre lo propio y copiado, sobra para mantener la rebelión.[19]

Según datos publicados en el *Boletín de Buenas Lecturas* de 1904, *El Correo Catalán* era una de las publicaciones que más suscripciones tenía en las distintas diócesis catalanas, seguida por la revista carlista *La Hormiga de Oro*, también dirigida por Luis María de Llauder (*Boletín de Buenas Lecturas*, 1904, pp. 26-28).

NOTAS

[1] *La Fe* había criticado el nombramiento de Cándido Nocedal y expresado su disgusto con respecto a la orientación intransigente del partido carlista en un artículo titulado "Nuestra conducta y nuestro deseo", del 19 de junio de 1882. Con motivo de este artículo, *El Siglo* se lanzó a un ajuste de cuentas con *La Fe*, recordándole sus pasadas infidelidades. Véase "*La Fe* reincidente", 27 de junio de 1882, p. 1.

[2] Esta tesis es la que defiende Gómez Aparicio cuando menciona los enfrentamientos entre Ramón Nocedal y distintos sectores del carlismo: "El enfrentamiento personal, y con el propio don Carlos de Borbón, de un don Ramón Nocedal que se consideraba natural heredero de todas las preeminencias de su progenitor" (1971, T. II, p. 326).

[3] En 1888, tanto el *Diario de Cataluña* como *El Siglo Futuro* calificaron la reincorporación de *La Fe* en el partido como una "maniobra" de los carlistas más "acomodaticios". Probablemente se produjeron en 1885 signos bastante perceptibles del descontento experimentado por Don Carlos con respecto a las ambiciones de Ramón Nocedal y de sus inquietudes ante un reforzamiento de la línea intransigente de los hombres de *El Siglo Futuro*. El *Diario de Cataluña* incriminó a la corriente carlista más moderada en los siguientes términos: "Muerto empero D. Cándido Nocedal, cobraron los mestizos nuevos bríos; y aquéllos mismos que habían sido entregados por D. Carlos como un puñado de díscolos al desprecio de los leales, lograron penetrar otra vez en las regiones oficiales. A partir de esta fecha, el *Siglo Futuro* ya comenzó a ser mirado con recelo y se trabajó en contra suya por algunas altas influencias" (13 de agosto de 1882, p. 1).

[4] En 1886, hace referencia *El Criterio Católico* a las disensiones que afloran en el partido carlista y publica la carta del Barón de Sangarrén del 25 de mayo de 1886, dirigida al diario *El Siglo Futuro*. En dicho documento se incriminaba a los integristas por su actitud: "Nos han hecho ustedes una guerra de cierto género a los que cumpliendo las órdenes y deseos del Sr Duque de Madrid nos presentábamos candidatos" (*El Criterio Católico*, 19 de junio de 1886, p. 112).

Otros elementos parecen confirmar la idea de que Don Carlos deseaba poner fin a la "dictadura integrista" del clan Nocedal. El primer elemento es una carta de Aparisi y Guijarro dirigida a Cándido Nocedal en la que le reprochaba ambiciones personales que habían acabado por irritar a D. Carlos. Esta carta fue publicada por *La Veu de Montserrat*, en julio de 1888, y era acompañada del siguiente comentario acerca de la influencia de Cándido Nocedal en el partido: "La dictadura que ha ejercido en estos últimos años en el campo tradicionalista es un fenómeno que sorprende y que la posteridad sabrá difícilmente explicarse; pues, después del desengaño y del cansancio de la última guerra civil, él logró no solamente la más absoluta e ilimitada confianza de D. Carlos de Borbón sino que tuvo talento y energía para imponerse de tal modo, que no vaciló en expulsar de la comunión, con modales por cierto muy duros, a personajes y grupos de muy antigua y probada lealtad" (*La Veu de Montserrat*, 25 de julio de 1888, p. 6). El otro elemento que puede ser una confirmación de lo expuesto hasta ahora es una carta del Secretario de Don Carlos, Francisco Melgar, al Príncipe de Valory en la que se refería al cambio en la Comunión católico-monárquica desde la muerte de Cándido Nocedal.

Al hablar de Don Carlos, Francisco Melgar afirmaba: "sus palabras y sus actos al tomar en sus manos la dirección de sus fieles después de la muerte del llorado Cándido Nocedal, las conversaciones y cartas suyas que ha habido ocasión de relatar, todo esto ha producido una poderosa corriente de opiniones. Los errores en otros tiempos acreditados ya no tienen valor. D. Carlos aparece tal como es" (*El Siglo Futuro*, 23 de agosto de 1888, p. 1).

[5] En un artículo publicado el 8 de enero de 1888, titulado "El lema", *El Siglo Futuro* recuerda cual es la interpretación de Dios, Patria y Rey para el sector íntegro. El articulista no deja de recordar que "somos monárquicos los tradicionalistas porque fuera de la monarquía, no hay en España supremo poder civil legítimo, y mientras la legitimidad permanezca obediente y sumisa a la ley de Dios y a los mandatos de la Iglesia, nosostros como católicos que somos no podemos [...] negarle la obediencia" (*El Siglo Futuro,* p. 1).

[6] Ramón Nocedal reconoció públicamente, en agosto de 1888, el protagonismo que tuvo *El Siglo Futuro* en la nueva crisis que atravesaba el partido carlista después de la muerte de Cándido Nocedal: "Hasta que un día vimos que el Señor Navarro Villoslada aplicando mal la doctrina católica, nos hubiera puesto a los pies de los mestizos [...]. Entonces creímos que debíamos evitar aquel gravísimo peligro y hablamos para conjurarlo, poniendo de nuestra parte lo que nos era dable " (*El Siglo*, 8 de enero de 1888, p. 1).

[7] Después de la escisión definitiva entre carlistas e integristas, en julio de 1888, el *Diario de Cataluña* explica que la conducta seguida por Cándido Nocedal en 1875 para frenar los intentos de los carlistas moderados a favor de una política de mayor conciliación, ha consistido en ignorar deliberadamente estos dos documentos comprometedores de Don Carlos: "La política de D. Cándido Nocedal era la anulación y la negación de esa otra política; y D. Cándido Nocedal anuló esa carta de la manera más hábil y más conveniente con que era doble anularla: por el desuso, relegándola al más completo olvido" (*Diario de Cataluña*, 24 de agosto de 1888, p. 2).

[8] El día 27 de enero, *El Siglo Futuro* interrumpió sus ataques a *La Fe* y suspendió la campaña de recogidas de firmas de publicaciones integristas. La explicación de este cambio de conducta nos la proporciona el diario el 31 de enero de 1888, al publicar la carta de Don Carlos, con fecha del 26 de enero, enviada a Ramón Nocedal desde Venecia. Las advertencias del Duque de Madrid revelaban su voluntad de distanciarse firmemente del ambiente polémico mantenido por la prensa más radical: "Sentiría que aquella energía usada por mí en defensa de la autoridad que había conferido a tu padre, me obligases ahora a desplegarla en desautorizarte a tí, a quien quiero muchísimo, y en tomar medidas contra tu periódico, cuyos principios sé apreciar, y en cual todavía cifro esperanzas, pero que no toleraré se convierta en un atizador perpetuo de discordias" (*El Siglo Futuro*, 31 de enero de 1888, p. 1).

[9] Bonet y Martí han destacado las recomendaciones de prudencia prodigadas al órgano de prensa nocedalista por Mateos Gago y la necesidad que sentía Ramón Nocedal de reflexionar y consultar a sus simpatizantes antes de reaccionar (*o. c.*, pp. 563-564).

[10] En estos artículos con fecha del 15 y 22 de abril de 1888 se reiteraba que "D. Carlos nada tiene que añadir ni modificar en lo que ya tiene manifestado solemnemente" (*Diario de Cataluña*, 1 de abril de 1888, p. 1).

[11] El primer artículo de Emilia Pardo Bazán suscitó un gran entusiasmo en *La Hormiga de Oro*. "El retrato de don Carlos que acaba de producir en esbozo su exquisito pincel, es obra que tanto por el dibujo como por el color recuerda aquellas pinturas griegas de Fidias y Apeles" (*La Hormiga de Oro*, 8 de mayo de 1888, pp. 201-202).

Sin embargo este semanario no tardó en reaccionar más desfavorablemente con la publicación de "Confesión política" como puede juzgarse a la vista de los dos comentarios que presentamos a continuación: "[...] una solución vaga, pentacróstica, laberíntica [...] proponiendo la unión de la vieja y la nueva España sin dar la base de ese contubernio [...]. Porque doña Emilia es liberal, quizás sin saberlo, a estilo y semejanza de aquel personaje de Molière que hacía cuarenta años hablaba en prosa sin saberlo también" (*La Hormiga de Oro*, 29 de mayo de 1888, pp. 226-227).

[12] Se trata de las conferencias que dio Pidal con el título: *Balmes y Cortés, Orígenes y causas del ultramontanismo*.

[13] El 13 de agosto de 1888, el *Diario de Cataluña* hizo una relación extensiva de las tensiones que llevaron a Ramón Nocedal y a *El Siglo Futuro* a organizar campañas de protesta contra *La Fe*. También daba cuenta de las intervenciones de Nocedal acerca del Duque de Madrid para justificar la oposición de los íntegros contra lo que consideraba como una traición de los preceptos fundamentales del tradicionalismo. Al referirse a las "doctrinas" expuestas por Llauder en "El pensamiento del Duque de Madrid", afirmaba que "todas estas doctrinas, pues, que tienden a destruir el gran edificio de nuestras gloriosas tradiciones, y los errores de la Señora Pardo Bazán que quiere que se reconcilie la España vieja con la España nueva; errores que *La Fe* publicó con delectación política y con aprobación superior de su conducta, según nos dijo, hicieron levantar a *El Siglo Futuro* en cuyas columnas comenzaron a aparecer desde aquellos momentos protestas calurosas y entusiastas, no contra el R..., como malamente se ha dado en decir, sino contra el periódico *La Fe*. Esta conducta de *El Siglo Futuro* fue reprobada por el R..., como se le manifestó por el Señor Melgar; y entonces el Señor Nocedal suspendió dichas protestas y acudió al R... en *Representación* [...]" (*Diario de Cataluña*, p. 2).

[14] Citamos a continuación un artículo muy simptomático a este respecto de la revista *Dogma y Razón* en el que se definía el papel de la monarquía: "Ahí está nuestra bandera, su lema es Dios, Patría y Rey; y para nosotros, lo más importante, lo capital, lo esencial es Dios, el reinado augusto y soberano de la verdad católica, íntegra y pura, después, aunque va implícitamente unido con lo primero [...] es la salud de la Patria, la resurrección del derecho español tan cristiano como noble y glorioso, derecho que, ya lo hemos dicho, es el alma, la vida, el sello característico de la nacionalidad española; y sólo después de esto, y en último lugar, para que restablezca el reinado de Jesucristo y este derecho patrio, queremos y defendemos la monarquía" (*Dogma y Razón*, 30 de enero de 1888, p. 35).

Ya en 1887, la revista integrista reconocía que la monarquía no era la consideración de más relevancia para los integristas y afirmaba que, si se daba un caso de usurpación de poder por parte de un monarca, no había que dudar en desobedecerle: "El poder es divino en su origen; humano en su depositario; éste puede abusar, luego alguna vez se le puede, y a veces se debe resistir" (*Dogma y Razón*, 10 de septiembre de 1887, p. 368). Esta revista volvía a hacer las mismas afirmaciones: "Si no hay Dios, o si no tengo yo el deber de reconocer y acatar en toda su extensión la autoridad de Dios, tampoco hay hombre alguno que pueda ejercer sobre

mi clase de autoridad o en quien deba yo reconocérsela" (*Dogma y Razón*, 30 de agosto de 1889, p. 381).

[15] *El Semanario de Figueras, El Semanario de Tortosa* se publican sólo unos meses.

[16] En un editorial titulado "Muy importante", el 24 de diciembre de 1889, Sardá y Salvany reconoce que, desde 1888, la tirada anual de la revista sólo representa 7.000 ejemplares.

[17] Morgades, Cartas del 7 y del 16 de noviembre de 1894, Seminario de Historia Contemporánea de la Iglesia en Cataluña, Barcelona, dirigido por Mosén Bonet i Baltá.

[18] *Ibídem.*

[19] *Ibídem.*

Capítulo 2. La encíclica *Libertas* (1888) y los congresos católicos españoles: dos pasos importantes hacia la unión de los católicos

2. 1. La encíclica *Libertas*: otra iniciativa de León XIII para lograr la pacificación religiosa

La encíclica *Libertas* que recogía las enseñanzas de la *Cum Multa* (1882) y de la *Inmortale Dei* (1885) era un esfuerzo más de León XIII para lograr la pacificación religiosa entre los católicos. En este importante documento pontificio, se reafirmaba la necesidad para todos los católicos de situarse en el terreno de la *hipótesis*:

> Sin embargo la Iglesia en su apreciación natural tiene en cuenta el peso abrumador de la debilidad humana y no ignora al movimiento que empuja en nuestra época a los espíritus y a las cosas. Por estos motivos la Iglesia, no concediendo derecho más que a lo verdadero y a lo honesto no se opone, sin embargo, a que el poder público soporte ciertas cosas contrarias a la verdad y a la justicia con la mira de evitar un mal mayor o de conseguir un bien mayor. (*El Criterio Católico*, 7 de julio de 1888, p. 183)

Estas prescripciones representaban una orientación muy distinta a la que seguía adhiriéndose el integrismo español.

Dicha encíclica tenía una finalidad concreta: desautorizar los excesos del radicalismo religioso y poner fin a los conflictos y a las disputas de los católicos[1]. En esta perspectiva, León XIII empezaba por precisar la concepción cristiana de la libertad que era "un bien excelente de la naturaleza" y que "no es reconocida más que en los seres que están dotados de inteligencia o razón" (*El Criterio Católico*, 7 de julio de 1888, p. 183). La verdadera libertad no consiste en hacer todo "aquello que nos place" sino en que:

> al amparo de las leyes civiles podamos sin dificultad alguna vivir según las prescripciones de la ley eterna. (*Ibíd*, p. 187)

Pero, afirma León XIII que, aunque el hombre debe obedecer a esta "regla suprema y eterna que es la autoridad de Dios", esta autoridad no anula la libertad humana. Estas palabras sugieren una visión menos restrictiva y pesimista de la naturaleza humana e incitan a una reflexión sobre la fe.

A esta justa libertad de los hombres que puede ejercerse como un derecho natural, el Pontífice opone el liberalismo y algunas de las libertades modernas que implican una total emancipación del hombre con respecto a Dios.

Al respecto, León XIII no hace más que confirmar las enseñanzas de Pío IX. Condena explícitamente la libertad "ilimitada" de expresión y de prensa y la libertad de conciencia en la medida en que esta libertad

> se basa en el principio que es lícito a cada cual profesar la religión que le parezca o no profesar ninguna. (*Ibid.*, p. 191)

Por lo tanto el Estado no puede conceder los mismos derechos a todas las religiones. Pero a este nivel León XIII introduce una nueva dimensión. Establece una diferencia entre lo que es un derecho y lo que puede tolerarse. Se puede tolerar, afirma el Pontífice, que otros hombres tengan opiniones y convicciones diferentes. En nombre de esta tolerancia, León XIII reconoce el derecho de los hombres a la diversidad de ideas. Existen, de hecho, algunos problemas para los que la doctrina católica no establece normas específicas:

> Si se trata de materias libres que Dios ha entregado a la disputa de los hombres, a cada uno le es permitido emitir sobre ellas su opinión y expresarla libremente; la naturaleza no se opone a ello porque con esta libertad los hombres no son conducidos a oprimir la verdad; es antes bien una ocasión de conocerla y hacerla conocer. (*Ibid.*, p. 96)

Esta misma tolerancia es la que justifica que la Iglesia no se quede al margen "del adelantamiento de las ciencias" y "del progreso de la civilización". Dicha actitud comprensiva y abierta con respecto a la sociedad moderna constituye el aspecto más novador de la encíclica *Libertas*.

León XIII sintetiza su pensamiento sobre la implicación de los católicos en las instituciones y los asuntos de su época. La defensa de la *tesis* no implica de ningún modo el aislamiento de los católicos. Al contrario, para la aplicación progresiva de la *tesis*, es necesario que todos los católicos

> unan sus esfuerzos para el bien común y que cada uno según sus fuerzas y poder, trabaje por la defensa, por la conservación y acrecentamiento de las cosas públicas. (*Ibid.*, p. 199).

Este acomodamiento a "ciertas libertades modernas" para la "recatolización" social y la pacificación religiosa no supone una concesión al liberalismo. León XIII advierte con firmeza que sus prescripciones conciliadoras no deben ser interpretadas como una renuncia a la *tesis*. La libertad en sentido cristiano implica precisamente que los fieles puedan utilizar, en su alma y conciencia, algunas de las instituciones y libertades modernas para "obrar el bien"[2].

Por otra parte, el Pontífice afirma que se puede aceptar

> una constitución templada por el elemento democrático a condición sin embargo de que se respete la doctrina católica en el ejercicio del poder público. (*Ibídem*)

En varias ocasiones, la encíclica *Libertas* recuerda a los católicos la independencia de la Iglesia con respecto a las diferentes formas de gobierno. Estas advertencias reflejan la prudencia y las reticencias de León XIII ante los intentos por parte de algunos católicos de identificar la causa religiosa con un partido político. La defensa de los intereses religiosos depende ante todo, recuerda el Pontífice, de la unión de todos los católicos, e independientemente de sus orientaciones políticas. La encíclica se termina con la evocación de las ciudades italianas medievales que

hallaron bajo su régimen municipal la prosperidad, el poderío y la gloria cuando la influencia saludable de la Iglesia, sin hallar oposición alguna, penetraba todo el organismo del cuerpo social. (*Ibídem*)

Como lo señala Jean-Marie Mayeur, esta referencia histórica a la cristiandad medieval en la que se reconciliaban la Iglesia y la democracia, refleja la aspiración de León XIII que deseaba la construcción de una nueva sociedad cristiana[3].

La encíclica *Libertas* fue acogida con alivio por el episcopado español que la consideraba como una confirmación de las orientaciones conciliadoras contenidas en los documentos pontificios anteriores. Representó un impulso importante para muchos fieles desorientados por las hostilidades internas del catolicismo.

Los seis congresos católicos celebrados desde 1889 a 1902 se inscriben dentro de las iniciativas del episcopado para lograr la unión de los católicos y para conseguir su encuadramiento fuera de los partidos políticos existentes. Dichos congresos se inspiraron en las prescripciones pontificales contenidas en la encíclica *Libertas*. Pese a que reflejaron las dificultades para conseguir la convivencia de los católicos españoles, estas asambleas constituyeron una etapa decisiva para una reflexión colectiva sobre la situación de la Iglesia y de la fe en España.

2. 2. La celebración de los congresos católicos

Inspirándose en los congresos católicos que venían celebrándose en otros países como Francia, Bélgica y Alemania, los congresos nacionales españoles se organizaron a partir de 1889. El primero tuvo lugar en Madrid bajo la iniciativa del Cardenal Sancha, entonces obispo de esta ciudad. En él intervinieron muchas personalidades del clero y del laicado. Dichos congresos eran una primera etapa hacia la constitución de un foro, abierto a todos los estamentos y sectores del catolicismo que deseaban poner fin a la desunión de los católicos.

Para el episcopado, desorientado por los conflictos internos del catolicismo, fueron una oportunidad para asentar normas y recomendaciones en materia de política religiosa. Por otra parte, la creciente secularización de la sociedad imponía una actitud más unida y coherente por parte de un episcopado a veces dividido y reticente ante las iniciativas del sector católico más conciliador.

Los seis congresos nacionales permitieron tener, por primera vez, una visión general de las cuestiones más candentes que preocupaban a la Iglesia. En estos congresos, las preocupaciones se centraron esencialmente en la organización de la propaganda católica y en la necesidad de aunar esfuerzos para llevar a cabo las iniciativas emprendidas, con las distintas obras y asociaciones católicas. Desde los primeros congresos, y más especialmente en el de Zaragoza (1890) y en el de Tarragona

(1894) son constantes las incitaciones para organizar una acción católica amplia, dirigida a todas las clases sociales, y más especialmente a las clases populares y las apelaciones para superar la dispersión y división de las obras católicas.

Sin embargo, estas manifestaciones no tuvieron siempre el efecto deseado. Muchas de sus conclusiones se limitaban a ser recomendaciones y prescripciones impuestas por la urgencia de los acontecimientos. Fue el caso con los dos primeros congresos, que se centraron en las divisiones internas del catolicismo y que no lograron evitar la persistencia de los conflictos.

Las actas de dichos congresos representan sin embargo una aportación fundamental para apreciar la situación de la Iglesia del último cuarto de siglo. Entre las preocupaciones que se manifestaron con más insistencia, figuraban la cuestión social, la falta de unión de los católicos y la propaganda católica.

Las posturas radicales y excluyentes de las organizaciones y periódicos católicos habían sido un motivo constante de preocupación para la jerarquía católica cuya autoridad había sido desestimada varias veces. Las incitaciones del Papa a participar en la vida pública y a fomentar la propaganda católica habían tenido, en muchos casos, efectos contrarios. En estas condiciones, el episcopado consideraba imprescindible reafirmar, con carácter solemne y a nivel nacional, la línea de conducta a la que debían atenerse el clero y el laicado. A lo largo de la Restauración, muchas voces ya se habían levantado, desde la prensa y desde el púlpito, para denunciar unas divisiones que debilitaban los escasos y dispersos esfuerzos de muchos fieles para promover el asociacionismo y la propaganda católicos.

Los dos primeros congresos de Madrid y Zaragoza, celebrados en 1889 y 1892, fueron dedicados casi exclusivamente al problema de la desunión de los católicos. En ambos congresos se elaboraron normas y reglas que se referían a las relaciones mutuas de los católicos y a sus obligaciones con respecto a la autoridad de la Iglesia.

Se recalcaron en los distintos capítulos de las actas la necesidad de unidad de pensamiento y acción y la "honda perturbación en el campo católico". Estas divergencias debilitaban la Iglesia que mantenía una postura fundamentalmente defensiva ante peligros como la cuestión social y la libertad de prensa y de expresión. Convenía recordar a los fieles y al clero la necesaria sumisión a la jerarquía católica cuyo poder había sido erosionado por repetidas manifestaciones de rebelión. Esta insumisión procedía esencialmente del sector íntegro cuyas frecuentes apelaciones a Roma, bajo la forma de campañas de adhesión, de peregrinaciones y presiones diversas, creaban tensiones dentro de la Iglesia y resultaban peligrosas para el concepto de autoridad que se imponía a los fieles. Varios prelados como Morgades o Urquinaona ha-

bían denunciado lo que consideraban procedimientos tan "revolucionarios" y subversivos como los que se producían en la prensa impía.

Para conseguir la unidad de pensamiento y de acción de la que carecía el catolicismo hispano, los dos primeros congresos establecieron reglas que se referían "a las relaciones de los católicos con la autoridad de la Iglesia". Dichas reglas reflejaban los temores de los prelados ante la frecuente implicación del clero y de los seminarios en las luchas ideológicas. La situación de cisma provocada durante la Restauración por la desunión de los católicos y la insumisión de miembros del estamento eclesial era el tema recurrente en las actas de estas primeras asambleas.

Al reiterar la prohibición terminante "a todos los católicos, así eclesiásticos, como religiosos y seglares [de] atacar directa o indirectamente ninguno de los documentos emanados de la autoridad de la Iglesia", el segundo Congreso católico de Zaragoza recordaba que la insubordinación de miembros de la Iglesia no era solamente un problema de disciplina eclesiástica, sino una cuestión que afectaba la concepción misma del sacerdocio.

También se denunciaba, en las actas de dicha asamblea, la responsabilidad de la prensa católica en las luchas políticas y doctrinales de finales de siglo. Las publicaciones periódicas, escritas y leídas tanto por los seglares como por los eclesiásticos, se habían transformado en un nuevo púlpito, en una cátedra cuyos efectos en la opinión católica eran incontrolables[4]. Es sintomático que la prensa y la propaganda católicas fuesen temas de discusión preferentes en todos los congresos católicos.

La recuperación y la neutralización del impreso en general era una verdadera obsesión. En el tercer congreso católico (1893), se proponían antídotos para evitar "el veneno encerrado en las malas lecturas". La urgente necesidad de organizar la propaganda católica justificaba la constitución de ligas católico-literarias, de centros de propaganda del bien, de bibliotecas populares bajo el estricto control de los prelados.

Hasta se llegó a proponer la creación de un gran rotativo católico "sin color político determinado" que sería "órgano de la unión de los católicos de España" como primer paso hacia una organización nacional de la prensa. Aunque en el conjunto, a veces heteróclito, de todas estas reivindicaciones imperaba una línea esencialmente defensiva, en los últimos congresos se adoptaron medidas concretas para favorecer la acción unitaria de los católicos. En el quinto Congreso, celebrado en Burgos en 1899, se aprobaron las "Bases para la unión de los católicos" así como resoluciones para llevar a la práctica las conclusiones de las anteriores asambleas.

En el Congreso de Burgos se elaboraron un conjunto de propuestas concretas destinadas a fomentar la organización política de los católicos al margen de los partidos políticos (Montero García, 1983, p. 212). Bajo la tutela del Cardenal Cascaja-

res, arzobispo de Valladolid, los obispos habían elaborado un programa con el fin de favorecer la unidad de los católicos. La crónica del quinto Congreso recoge las propuestas de la jerarquía religiosa en materia de organización y propaganda católicas. Entre los puntos de más relevancia son dignos de señalar los que se refieren a la unidad de los católicos y a los asuntos de propaganda. En la segunda sección del Congreso de Burgos aparecen propuestas referentes a la unidad de los católicos en torno a un programa político y social concreto:

> Punto Primero: Medios y formas de realizar la unión de los católicos españoles.
>
> Punto Tercero: Modo de conseguir que se funde y tenga gran circulación un diario católico, sin determinado color político.
>
> Punto Cuarto: Cómo se podrá conseguir que sea mayor el fruto de los Congresos Católicos españoles y que sus conclusiones se lleven a la práctica más exactamente.

A finales de siglo, se volvía a considerar la defensa de los derechos de la Iglesia desde una óptica exterior a los partidos, y que recogía los postulados de las primeras asociaciones de católicos. Sin embargo, estos intentos no desembocaron en la formación de un verdadero "partido de católicos unidos" a semejanza de los que existían en otras naciones europeas. También reflejaron estos congresos la progresiva inflexión de la Iglesia hacia posturas más abiertas y positivas ya que se llegó a enjuiciar el acercamiento a la modernidad liberal como una etapa necesaria en el proceso de reconquista religiosa y social del catolicismo.

NOTAS

[1] En su correspondencia con el obispo de Barcelona, Jaime Catalá, el Nuncio, Mgr Cretoni, precisaba el alcance de este nuevo documento pontificio: "Desvanecer toda confusión en las ideas en el delicado asunto del liberalismo [...] y hacer desaparecer las luchas y divisiones que por tal motivo se han introducido en el campo católico [...]; inculcar a todos el deber que tienen de no promover ninguna clase de polémicas sobre este punto, y no hay duda que el episcopado español empleará todos los medios [...] para reprimir desde el principio todo intento de insubordinación que la pasión política y el espíritu de partido pueden sugerir", Correspondencia del mes de junio de 1888, Seminario de Historia Contemporánea de la Iglesia en Cataluña, Barcelona.

[2] "Se sigue de igual manera, que estas diversas clases de libertad pueden, por justas causas, ser toleradas, con tal que un justo temperamento impida que degeneren hasta la licencia y el desorden. Allí, donde las costumbres han puesto en vigor estas libertades, los ciudadanos deben servirse de ellas para obrar el bien y tener con respecto a las mismas los sentimientos que de ellas tiene la Iglesia" (*Ibid.*, p. 199).

[3] Véase Jean-Marie Mayeur, 1980, p. 55.

[4] "Y por lo que atañe a nuestros Seminarios, teniendo en cuenta la índole especial de los mismos, según la mente de los Padres del Concilio de Trento, y habida consideración a las perturbaciones a que los periódicos han dado lugar en algunos de ellos, prohibimos que se introduzca bajo cualquier concepto toda publicación periódica que no sea taxativamente autorizada por el Ordinario, gravando en ello la conciencia de los Rectores y Superiores de los indicados establecimientos" (*Crónica del segundo Congreso Católico*, 1890, p. 312).

PARTE CUARTA

IGLESIA Y PRENSA DE 1868 A 1904

Presente en los distintos estratos sociales, la Iglesia española contaba con un sistema de comunicación estructurado desde hacía mucho tiempo y perfectamente controlado. Pocas instituciones disponían de medios tan eficaces de transmisión de consignas y órdenes a distintos niveles. A partir de 1868, este control social, que abarcaba la dirección de las conciencias, la enseñanza y el impreso en general, se vio seriamente amenazado con la irrupción de las libertades de expresión, de prensa y de cultos y por el auge irreversible de la prensa liberal. La supresión de la censura previa, el nuevo contexto legislativo y la secularización del impreso hacían cada vez más difícil la supremacía ideológica de la Iglesia.

Por otra parte, entre 1860 y 1920, el fuerte aumento de alfabetizados, que se multiplica por tres así como los progresos cualitativos y cuantitativos de los medios de reproducción del impreso eran factores que modificaban la finalidad de la producción impresa (Botrel, 1993, p. 305). La diversificación de la prensa que respondía a la emergencia de nuevos públicos y los cambios de comportamientos lectoriales representaban para la Iglesia una verdadera revolución, fruto de las "perversas libertades" modernas.

La toma de conciencia de que algo irreversible se estaba produciendo fuera del control de la institución eclesiástica se tradujo, hasta finales de siglo, por repetidas descripciones apocalípticas de los estragos de la "mala prensa" y apasionadas exhortaciones para que se organizara una "cruzada" de la buena prensa. En 1904, en el momento de celebrarse la primera Asamblea de la Buena Prensa en Sevilla, las constataciones de laicos católicos y eclesiásticos con respecto a la inferioridad de la Iglesia en materia de difusión del impreso y de publicaciones periodísticas reflejaban a la vez, el rechazo visceral ante una libertad perversa por definición, y un sentimiento de urgencia ante la necesidad de propugnar nuevas "estrategias de combate" en materia de comunicación social:

> Reflexiónese, en efecto, sobre la gran influencia de que hoy goza la prensa, sobre todo la periódica, aun en un país como el nuestro, en que tan poco se ama la lectura; obsérvese como el afán de noticierismo es explotado por el espíritu del mal, que halla manera de ingerir en los lectores, so capa de información, el virus corrosivo que arrebata de las almas la fe y la esperanza; que sustituye la caridad por el odio; que envenena la vida del menesteroso con el suplicio de la envidia, y que hiere la inocencia del adolescente, y degrada su dignidad, y compromete su salud con los miasmas inmundos de la pornografía; que hace familiar y simpático el crimen, escarnece la virtud y conturba el orden social con incesantes excitaciones al motín y al escándalo.
>
> La insolencia de la prensa sectaria es ya intolerable: no se contenta con monopolizar y pervertir la llamada opinión; ha erigido la calumnia supina en sacerdocio; [...] derriba y constituye Gobiernos a su antojo; [...] ha llegado a comprometer la Patria en aventuras funestas, cuyo desarrollo aseguraba fabulosas ganancias a unas cuantas empresas, al despertar en el público curiosidad febril e interés palpitante.

Urge defenderse; urge siquiera contrarrestar semejante tiranía; se impone la necesidad de que la Prensa Católica sea lo que debe ser, lo que es en otros países: profusa, bien organizada, barata, asequible a todas las clases sociales; de tal modo que llegue, con igual facilidad que al bufete del hombre de estudio, a manos de tanto infeliz como topa a cada paso en el café, en el taller, en el vagón, en el kiosko de la vía pública con la hoja maldita, en la que deletrea trabajosamente el concepto subversivo, la proclama sediciosa y la blasfemia horrenda. (*Crónica Asamblea Nacional de la Buena Prensa*, 1905, t. I, pp. 104-105)

Ya se ha señalado que las estrategias elaboradas por la Iglesia en materia de comunicación social no se desarrollaron de manera lineal. La alternancia y superposición de tácticas defensivas, que iban desde el boicoteo hasta el autodafé, y de intentos de recuperación de la prensa, venían impuestas por las circunstancias. Durante el sexenio revolucionario, la prensa católica se integró en un frente bastante homogéneo cuya tónica fue combatir el régimen político imperante y fomentar el espíritu de resistencia contra los cambios acarreados por el liberalismo. La configuración predominante de la prensa católica del Sexenio fue la transmisión de consignas y la presión política y religiosa. Simultáneamente a la instrumentalización de la prensa como instrumento de movilización de las masas católicas, surgen los primeros conatos de organización de un periodismo "a lo católico": emergen los primeros apostolados de la buena prensa, algunas publicaciones se preocupan por los públicos que conviene captar, se producen tímidos intentos de diversificación en la forma. La mayoría de las publicaciones que salen a luz en aquel período se concentran en grandes núcleos urbanos como Madrid, Barcelona, Valencia, Sevilla. La extrema dispersión de las iniciativas en materia de prensa así como las tiradas muy limitadas de publicaciones provinciales reflejan el carácter regional, e incluso local, del periodismo católico.

Después de 1875, aparecen en el campo de la prensa católica publicaciones que, como *La Veu de Montserrat, El Criterio Católico* o *La Academia Calasancia*, rechazan el periodismo meramente político o polémico y que pretenden definir, desde un aspecto más positivo y abierto a su época, la organización y el cometido del periodismo católico. Varios factores explican esta evolución dentro del campo de la publicística católica. Es de señalar primero el papel del Papa León XIII, que promovió y alentó todas las iniciativas que pudiesen propiciar el desarrollo de un auténtico periodismo cristiano.

La voluntad de "recatolización" de la sociedad "desde dentro", así como la transacción de ciertos sectores del catolicismo con las fórmulas políticas del liberalismo, favorecieron la emergencia de publicaciones más diversificadas. Aunque no se habían abandonado los anatemas para definir la "mala prensa", no pueden infravalorarse los esfuerzos para suscitar publicaciones capaces de competir con la prensa liberal. Esta evolución en los comportamientos se plasma en la lenta maduración

del lenguaje utilizado para hablar de la prensa: a finales de siglo se empieza a hablar de prensa católica y no sólo de la buena prensa, se contempla la posibilidad de suscitar rotativos católicos y se reivindican publicaciones "amenas, noticieras y profesionales". En los congresos católicos que empiezan a celebrarse en 1889 y en la Asamblea de la Buena Prensa, en 1904, aparece por primera vez un planteamiento de los problemas de la prensa católica a escala nacional.

Pese a que, a finales del siglo XIX, la Iglesia no haya sido capaz de superar el desfase entre las exigencias de la comunicación social y sus propias estrategias o tácticas, no pueden ignorarse los intentos de adaptación a una nueva época y los conatos de organización de un periodismo católico.

Capítulo 1. Concepción de la prensa y tácticas preconizadas

1. 1. La prensa "hija del liberalismo" es un peligroso instrumento

Frutos del liberalismo y de las conquistas del "progreso y civilización modernos", el impreso en general, y más especialmente la prensa, son inconciliables con el catolicismo (*Dogma y Razón*, 20 de marzo de 1890, p. 116). Esta toma de posición que impregna la publicística católica de 1868 a finales de siglo ilustra los miedos y reticencias de la Iglesia ante un fenómeno que ya no domina.

Las primeras reacciones ante el desarrollo cada vez más extenso de la prensa son el anatema, el rechazo, la condena. No se abandona en ningún momento la postura condenatoria con respecto a la prensa, considerada responsable de una situación amenazante para la Iglesia y la religión. La abundancia y variedad del vocabulario utilizado para designar este "cuarto poder" son significativas de las preocupaciones obsesivas que inspiraba. La mala prensa, la prensa anticristiana es "un cáncer social", es "un dragón infernal con hálito venenoso y mortífero", es una "inundación de pestilencia, maestra de fábulas y de perdición", es "el ejército del infierno", es "dolencia física, infección de la sangre cuyos miasmas envenenan y matan"; esta prensa impia y sectaria es "procaz, pornográfica y criminal"; ésta es la que "ha extraviado los entendimientos, corrompido los corazones, excitado todo género de concupiscencias" y "envenenado esta tierra con su sombra maldita".

Podrían darse innumerables ejemplos más de los calificativos despreciativos que abundan en la producción escrita del siglo XIX con respecto a la llamada "mala prensa". La violencia de los términos y la variedad de las imágenes a las que acuden escritores y apologistas ilustran la intolerancia y el apasionamiento con los que cabía defender la otra prensa, la "buena prensa".

Los estragos de la prensa impía se recargan con sombríos colores y se pinta un cuadro terrorífico de todos los males acarreados por esa libertad, nacida al calor de la revolución, del racionalismo y del liberalismo. En 1904, el Cardenal Marcelo Spínola, al subrayar la importancia de la Asamblea de la Buena Prensa para la organización de un periodismo católico, recoge la argumentación pesimista de los apologistas que, desde mediados de siglo, vaticinaban las consecuencias sociales y políticas de la "mala prensa":

> Uno de los más potentes instrumentos de guerra que se usan es la prensa. ¿Quién ha hecho la Revolución italiana, de la que tan amargos frutos se han recogido? ¿Quién ha traido la Francia de San Luis a la situación en que hoy se halla, sin la guillotina, es cierto, pero con la tiranía y la fiera impiedad de los tiempos del Terror? ¿Quién ha conducido a la pobre España al estado de decadencia, de confusión y de desoladoras inquietudes

en que vive? [...] La prensa [...] ha promovido la lucha de hoy y los pavores que nos infunde el pensamiento de nuestro mañana. (*Crónica de la Asamblea Nacional de la Buena Prensa*, 1905, t. I, p. 389)

La contundencia de las acusaciones y de las invectivas que se lanzan contra la mala prensa está a la medida del temor que siente la Iglesia ante esta "absoluta libertad de sentir e imprimir cualquier cosa", verdadera amenaza para su autoridad.

Aunque a lo largo del último cuarto del siglo se pondera la necesidad de acudir a la buena prensa como nuevo instrumento de combate para el bien, nunca se abandona la visceral desconfianza que inspira el impreso. Siempre se plantea el recurso a la prensa como un combate, como una autodefensa.

Esta postura reticente, e incluso ambigua, se refleja en la indefinición misma de la llamada mala prensa. Esa prensa "liberal", impía, anticristiana se define ante todo negativamente e induce comportamientos radicales. Un ejemplo de este radicalismo ante lo que se considera una manifestación más de la detestable *hipótesis* lo tenemos en una serie de artículos de Sardá y Salvany publicados en la *Revista Popular*. Significativamente titulados "El periodismo y la propaganda", estos editoriales recogen la argumentación lineal y maniquea del catolicismo ultramontano para oponer la buena y la mala prensa. Siempre desde una perspectiva moral, en la que priva la doctrina, se establecen categorías bien delimitadas en las que no caben precisiones ni matices de ningún género:

La división por lo mismo de la prensa periódica en prensa buena y prensa mala, es la primera que ocurre al estudiar esta institución. Es prensa buena la que sirve a la defensa y propaganda de la verdad y del bien, en cualquiera de las esferas de la vida social y privada; es prensa mala la que en ellas sirve a la defensa y propaganda del error y del mal. Y sabiendo como sabe todo buen católico, fijo el ojo en el punto de mira de la divina Revelación, lo que es bien y lo que es mal, lo que es verdad y lo que es error, facilísimo es deducir (si no ciega la pasión o la ignorancia) que es únicamente prensa buena la genuinamente católica y acorde en su fin y en sus medios con las enseñanzas católicas; y que es prensa mala sin remisión toda la anticatólica o en cualquier concepto disconforme a cualquiera de las enseñanzas y preceptos del Catolicismo. (*Revista Popular*, 26 de agosto de 1886, p. 129)

En 1864, Pío IX ya había estigmatizado en el *Syllabus* esta "detestable libertad de expresión". No dejarían de recordar los neo-católicos e integristas a lo largo del siglo, que la prensa era "una necesidad de circunstancias", y que su utilización sólo podía justificarse por la situación de "guerra", de "cruzada del bien contra el mal". Paradójicamente fueron los católicos más íntegros los que usaron y abusaron de una libertad tan vilipendiada por ellos.

Esta "mala prensa" era tanto más temible cuanto que representaba un medio eficacísimo de captación de nuevos estamentos sociales y de difusión mucho más ex-

tenso de las ideas. Aunque se enjuicia esencialmente desde una perspectiva moral, la prensa es percibida como un ineludible instrumento de la moderna comunicación social. En una pastoral sobre la mala prensa publicada en 1879, el obispo de Plasencia, Casas Souto, no deja de subrayar el impacto del impreso en general, y especialmente de la prensa en "todas las clases de la sociedad". La prensa se ha convertido en una "escuela pública accesible a todos", que moldea la opinión pública, "tiende una red de seducción" y propicia "el deseo de saber todo, sin tomarse el trabajo de reflexionar detenidamente en nada, fomentando la instrucción superficial" (*Dogma y Razón*, 30 de enero de 1890, p. 48). La mala prensa es la que ofrece todos los frutos prohibidos: pasto para la imaginación gracias a la novela y al folletín, excitación de la curiosidad por la variedad de las noticias y la descripción de sucesos, incitación a la libertad de juicio mediante la difusión de nuevos conocimientos. En una palabra, la mala prensa representa una constante incitación a la rebeldía contra la doctrina, el dogma y la autoridad. Esta "licencia de la palabra y de la prensa" pone en peligro los fundamentos mismos de la sociedad.

La mala prensa es destructora de la familia cristiana. Se compara el mal periódico a un ladrón que penetra solapadamente en los hogares cristianos para robar el alma de los hijos inocentes. La familia debe constituir el primer freno contra todo riesgo de desbordamiento moral y social. En su crónica semanal sobre las obligaciones de todo buen cristiano, Sardá y Salvany pondera la virtud de la "santa ignorancia" y propone una inmersión diaria y rigurosamente codificada en los ritos y la doctrina católicos para evitar la insubordinación intelectual.

Los estragos de la mala prensa son aún más temibles en las familias obreras ya que esta prensa atea es un llamamiento a la violencia. Se pinta un cuadro tremendista de las consecuencias sociales de la prensa impía:

> La obra de esos periódicos que se dicen amigos del pueblo y redentores del proletariado está consumada en la familia obrera: ¡El padre en el campo santo o el presidio! ¡La madre Dios sabe dónde! ¡Los hijos en el arroyo! (*Crónica de la Asamblea Nacional de la Buena Prensa*, 1905, t. II, p. 263)

No disimulan estas críticas el miedo que siente la Iglesia ante el peligro de que la clase obrera esté fuera de su control. El creciente abandono en que se veía la Iglesia por parte de las clases trabajadoras hizo que la cuestión social se convirtiese en una obsesión para los propagandistas.

Por otra parte, la imagen desvalorizada de la institución eclesiástica y del clero transmitida por la prensa anticlerical era una preocupación recurrente en las publicacions religiosas de la segunda mitad del XIX. Dicha prensa "atea", "sectaria", "revolucionaria", eficiente por el número de suscritores de los que goza, es la que fomenta la figura del fraile "corrompido, ambicioso y vicioso".

Con tono de predicador amistoso y paternal, apologistas como Sardá y Salvany emprendieron, desde las columnas de sus publicaciones, una campaña de "información" de sus lectores acerca de los peligros de la prensa liberal y anticlerical. Dirigiéndose al pueblo como si fuera un niño desvalido, el director de la *Revista Popular* le pone en guardia contra este

> desconocido a quien abres cada día la puerta para que una vez dentro de tu habitación diga lo que se le antojare, enseñe lo que convenga o no convenga, instruya o desmoralice, sin que nadie le vaya a la mano. El tal desconocido puede contarle hoy a tu hija una anécdota infame que robará a su corazón la inocencia y hará salir a su rostro los colores de la vergüenza. Puede enseñarle a tu hijo a despreciar a Dios, a ridiculizar al sacerdote, y a sacudir el yugo de los santos deberes de la familia. (*Revista Popular*, 25 de marzo de 1871, p. 96)

Para caracterizar esa prensa "perversa y averiada cuyo género abunda", eclesiásticos y laicos, prelados y escritores publicaron innumerables folletos y opúsculos. El lenguaje defensivo y militante que impregnaba esta producción perduró hasta bien entrado el siglo XX. Mucho más difícil resultó para los católicos definir y estructurar lo que llamaron la buena prensa. El peso excesivo de la doctrina, la visión fundamentalmente moral desde la que se enjuiciaba este nuevo medio de difusión de las ideas, imposibilitaron un enfoque más conforme con las exigencias de la moderna comunicación social. No obstante se superpusieron las tácticas defensivas y los intentos de neutralización y recuperación de la prensa.

1. 2. La prensa, un mal necesario

> Como quiera que el principal instrumento de que se sirven los enemigos es la prensa, inspirada y sostenida en gran parte por ellos mismos, conviene que los católicos opongan la Buena Prensa a la mala prensa, para defender la verdad y la Religión...

Estas palabras de León XIII a los obispos de Italia en 1890, ilustran la progresiva toma de conciencia de la Iglesia del valor estratégico de la prensa. Las libertades de expresión y prensa propiciadas por las sucesivas legislaciones del Sexenio y de la Restauración fueron ampliamente aprovechadas por los publicistas católicos.

Los numerosos documentos y cartas pontificias de León XIII sobre periodismo católico así como los congresos católicos que se celebraron de 1889 a 1903 constituyeron jalones importantes en el proceso de concienciación de la Iglesia con respecto al poder de la prensa[1]. Desde 1879, el pontífice había recalcado la necesidad para los católicos de acudir a la prensa para la defensa de la Iglesia y de los valores religiosos. En sus abundantes enseñanzas sobre periodismo, alternaban la desconfianza con respecto a un género nefasto en sí y las advertencias a los católicos para

que saliesen de su pasividad y acudiesen a la *hipótesis*. Como se ha podido comprobar a lo largo de nuestro estudio, la libertad de prensa fue extensamente utilizada por determinados sectores del catolicismo y su excesiva politización tuvo el efecto contrario al que se buscaba. Utilizada como un instrumento de presión política y de propaganda por el catolicismo íntegro, la prensa católica se convirtió en una cátedra laica que adolecía de los mismos "vicios" que los que se denunciaban en la prensa liberal.

Este abuso de la prensa cuyo "laicismo" fue incriminado por el pontífice y la mayoría del episcopado era consecuencia del planteamiento radical que tenían católicos neos e íntegros con respecto a la defensa de la causa religiosa.

Pese a sus constantes puntualizaciones acerca del carácter perverso y aborrecible de la libertad de prensa, conocidos periodistas como Sardá y Salvany, Cándido Nocedal, Gabino Tejado y muchos otros justificaron el fomento de periódicos militantes por necesidades de la época. Aunque el planteamiento del recurso a la prensa por parte del clero y de los laicos católicos desembocó en concepciones a veces antagónicas, todos convenían en que había que organizar un periodismo "a lo cristiano" capaz de competir con la prensa liberal.

En 1864, al comentar las conclusiones del Congreso de Malinas en las que se afirmaba la urgente necesidad de estructurar el periodismo católico, Cándido Nocedal resumió, desde las columnas de *El Pensamiento Español*, lo que ya era una convicción para muchos católicos:

> Creemos que [los periódicos] son una verdadera necesidad de la época, aunque necesidad de *circunstancias*. (*El Pensamiento Español*, 9 de septiembre de 1864, p. 2)

Durante el último cuarto de siglo, la mayoría de las publicaciones católicas dedicaron un sinfín de artículos a la definición de un periodismo auténticamente católico, capaz de regirse por sus propias reglas y de enfrentarse con la pujante empresa de la prensa liberal. Algunas de estas publicaciones se erigieron en auténticas tribunas de discusión acerca de la misión de la prensa católica. La *Revista Popular, El Siglo Futuro, El Criterio Católico, La Academia Calasancia* (1886-1897), el *Boletín de la Obra de Buenas Lecturas* (1895-1900) y *El Mensajero del Corazón de Jesús* (1885-1967) de Bilbao representan fuentes apreciables para percibir el apasionamiento y las ambigüedades suscitados por la libertad de prensa[2].

El reconocimiento de la importancia de este nuevo medio de influencia en la opinión y en las conciencias es unánime. Para el sector católico moderado, partidario de la *hipótesis*, cada época de la historia tiene sus necesidades y de nada sirve que la Iglesia se sustraiga a las modernas exigencias. Aunque sigue inspirando recelos, la prensa aparece como un medio útil que puede llegar a ser benéfico para la religión:

> Cada tiempo tiene sus exigencias, y el nuestro exige un buen periodismo; en cada época la Iglesia experimenta particulares necesidades, y en nuestras días necesita una prensa bien servida, que pueda defenderla contra sus numerosos detractores. (*La Academia Calasancia*, 21 de noviembre de 1891, p. 48)

Desde una perspectiva mucho más pesimista e intransigente, el catolicismo íntegro justifica las concesiones a "la maldita *hipótesis*" por la necesidad de "extirpar la epidemia de la mala prensa" y responder a "la perversidad del enemigo":

> Partiendo, pues, del hecho de que hay periódicos en el mundo y de que buenos o malos los necesita hoy como una de sus primeras urgencias el susodicho felicísimo ciudadano, el Propagandista católico ha tenido que hacerse, quiera o no, periodista como los demás hijos de vecino [...]. La maldita *hipótesis* se nos ha impuesto aquí con todo el peso de su abrumadora ley, y nos ha hecho dar al traste con todas las intransigencias de nuestra tesis filosófico-religiosa. Sí, abominamos del periodismo, y somos periodistas; creemos que es la prensa periódica una calamidad, y andamos todo el año, de Pascuas a Pascuas, zurciendo y endilgando articulejos y gacetillas. (*Revista Popular*, 19 de agosto de 1886, p. 114)

En la Asamblea de la Buena Prensa, el arzobispo de Sevilla, Marcelo Spínola, expresa el sentir unánime de los católicos y la preocupación de la institución eclesiástica al evocar la pérdida de influencia de la Iglesia y la incompleta toma de conciencia de muchos ante un "fiero enemigo":

> Si aspiramos a recobrar el terreno perdido, reconquistando nuestras antiguas posiciones, es menester que nos sirvamos de las armas que, usadas en contra nuestra, nos han causado tantos daños, y por ende, que opongamos a la mala prensa, la buena prensa [...]. (*Crónica...*, 1905, t. I, p. 23)

Por primera vez en la Asamblea de la Buena Prensa, se hizo un examen detenido del conjunto de los problemas que afectaban el periodismo católico. Desde una postura crítica, laicos y eclesiásticos denunciaron el creciente desfase entre las exigencias de la comunicación social y las estrategias o tácticas de la Iglesia que no había sabido adaptarse a una nueva época.

Siempre desde una postura defensiva, la Iglesia había intentado "rectificar, neutralizar" y recuperar este "nuevo medio de combate". El constante vaivén entre dos tácticas aparentemente contradictorias que consistían en "combatir y anatemizar" por una parte, y "educar e informar" por otra, refleja las incertidumbres y miedos de una institución nostálgica de sus antiguas prerrogativas.

NOTAS

[1] Entre estos documentos cabe resaltar algunas encíclicas como la *Etsi Nos* (1882), a los obispos de Italia en la que el Pontífice afirma que "necesario es [...] oponer un dique a la violencia de tan grande mal", la *Cum Multa* (1882), la *Nobilissima Gallorum* (1884), la *Inmortale Dei* (1885) y la *Militans Ecclesiae* (1897) a los obispos de Austria, Alemania y Suiza. En numerosos alocuciones y cartas no dejó de recalcar León XIII que la prensa era una necesidad de los tiempos. Las alocuciones más citadas por la prensa católica para justificar el recurso al periodismo eran la de León XIII del 22 de febrero de 1879 a los periodistas católicos de todo el mundo, congregados en Roma, así como las cartas a los obispos de Italia, en 1890, y de Hungría en 1893. En la *Revista Popular* del mes de marzo de 1879, Sardá y Salvany recuerda a sus lectores las incitaciones de León XIII a los periodistas católicos: "Por lo cual, habiendo la universal costumbre hecho necesaria la prensa periódica, deben los escritores católicos consagrarse [...] a convertir en bien de la sociedad y en defensa de la Iglesia aquello mismo que los enemigos emplean en daño de la una y de la otra" (*Revista Popular*, 6 de marzo de 1879, p. 146).

Otra fuente interesante con respecto a los documentos pontificios sobre prensa católica la constituyen las actas de la primera Asamblea de la Buena Prensa de 1905. En el tomo II, se dedica un capítulo entero a la publicación de los documentos más esclarecedores del Pontífice en materia de periodismo católico. Véase el tomo II de 1905, pp. 111-160.

[2] Los numerosos artículos del sacerdote integrista Sardá y Salvany, publicados en la *Revista Popular*, fueron recogidos en parte en los tomos de la *Propaganda Católica*. Remitimos al tomo II del año 1884 en el que vienen incluidos artículos sobre "los malos periódicos" y "el dinero de los católicos". En *El liberalismo es pecado*, varios capítulos tratan de periódicos buenos y malos y de la necesaria cruzada de la "buena prensa". Véanse los capítulos XVIII, XX, XXXV y XLII. En cuanto a la revista jesuita mensual, el *Mensajero del Corazón de Jesús*, justifica dicha publicación su aparición en el campo de la publicística católica por la necesidad de "oponer escritos a escritos, ahogando el mal con la abundancia del bien" (enero de 1885, T. V, p. 5). En el mes de abril de 1888, dicha revista aclara aún más sus fines al afirmar: "Hay pues que declarar guerra a muerte a al libertad de imprenta, y establecer un cordón sanitario contra esas producciones envenenadas [...]" (T. V, p. 287).

Capítulo 2. La "cruzada de la buena prensa": combatir, neutralizar y cristianizar

2. 1. Combatir al enemigo

El planteamiento de una militancia combativa de la Iglesia que tenía que expresarse principalmente en la prensa fue una de las preocupaciones claves del catolicismo del último cuarto de siglo.

Muy pocas son las revistas que no dedicaron un espacio preferente al tema de la prensa católica como nueva arma de combate. Revistas católicas moderadas como *La Familia Cristiana* (1867) o *La Ciencia Católica* (1881-1883), que pretendían dedicarse a la predicación y la información, intentaban definir la misión de la prensa católica e insistían sobre la necesidad de nuevas modalidades de acción por parte de los católicos. La revista *Ecos de Amor a María* llamaba a los católicos a un "combate", a una "cruzada"[1]. En el *Manual del Apostolado de la Prensa*, en 1873, Sardá y Salvany afirmó que la imprenta "era el principal campo de batalla" al que tenían que acudir "todos los buenos".

Hasta principios del siglo XX se sucedieron las incitaciones al boicoteo y aniquilamiento de la mala prensa y la defensa de la buena prensa se enjuició como una auténtica cruzada contra un enemigo al que había que "debilitar, arrasar, destruir". La organización de la "buena prensa" se asemeja a la de un ejército y abundan las imágenes de guerra para evocar las tácticas beligerantes y ofensivas de los católicos: conviene "denunciar y sorprender al adversario en sus insidias y tocar el clarín de guerra en los momentos de peligro y organizar fuerzas..." (*Crónica...*, 1905, t. II, p. 325). La mala prensa es un enemigo que "hay que combatir hasta la última línea de sus trincheras [...] y después de haberle domeñado y vencido, fuerza es quemar sus tiendas de campaña" (*Crónica...*, 1905, t. I, p. 50).

En esta "ruda y terrible cruzada de los tiempos modernos", el periodista católico es un "héroe constante obligado por su deber y amor a la Iglesia a librar batallas terribles en todos los terrenos" (*Revista Popular*, 29 de diciembre de 1892).

A través de este lenguaje bélico que impregna pastorales, encíclicas y publicaciones laicas, se trasluce la visión defensiva y alarmista de la Iglesia que no cesa de estigmatizar uno de los más graves peligros nacidos del liberalismo: la libertad de pensamiento y expresión. La violencia y el extremismo de la argumentación reflejan el impacto espiritual que tuvieron las condenas del *Syllabus* y las dificultades que tenían los católicos del siglo XIX para reconciliar el catolicismo con la sociedad moderna.

Quien mejor define esta postura de constante rebelión espiritual contra la sociedad de su época es el sacerdote Sardá y Salvany. En un artículo titulado "¡Al arma, católicos!", el director de la *Revista Popular* incita a sus lectores a "empuñar las armas" contra esos "criminales públicos que son el mal libro y el mal periódico", y propone que se cierren las fronteras y las casas a la mala prensa mediante un "riguroso cordón sanitario":

> Hágase cada cual centinela de su propia casa y de su propia alma contra el bandolerismo de la prensa malvada. (*Revista Popular*, 16 de marzo de 1893, p. 103)[2]

Esta cruzada contra la mala prensa justifica un verdadero comportamiento inquisitorial. De hecho, hasta principios del siglo XX, alternan denuncias, autos de fe, certámenes contra las malas lecturas, boicoteo de comerciantes que publican anuncios en la prensa impía...

La panoplia guerrera es abundante y variada. Los medios preconizados van de la simple prohibición de leer determinados periódicos hasta medios más sutiles como los buzones colocados en varios de los sitios más céntricos de las ciudades donde "pueden depositarse toda clase de impresos" para su posterior destrucción (*Manual del Propagandista*, 1911, p. 43)[3]. También se recomienda a los buenos católicos que se dediquen a "sanear las bibliotecas de las casas católicas, sacando y destruyendo los libros malos". Se publican postales contra la mala prensa y, "para hacer todo el daño posible a los rotativos liberales", se utilizan sellos que estampan inscripciones condenatorias de la prensa impía y anticristiana.

Inspirándose en los procedimientos inquisitoriales propugnados por el Apostolado de la prensa de Barcelona (1872), la Asamblea de la Buena Prensa preconizaba la creación de un Apostolado general en el que se reglamentarían todos los fines propicios a la destrucción y denuncia de la mala prensa. No se dudaba en recomendar medios violentos:

> Conocida [...] la mala prensa, los católicos deben emplear todos los medios que estén a su alcance, ya individuales, ya sociales, para extirparla y destruirla, usando hasta de los medios violentos. Llama así el autor (de dicha sección) a comprar libros, folletos, etc., impíos, con el solo objeto de destruirlos, para que no lleguen a manos de incautos... (*Crónica...*, 1905, t. I, p. 539)[4]

Sin embargo el boicoteo de la mala prensa recurría, a veces, a medios más pacíficos. En este caso se trataba de anticipar al público los despachos de la prensa, en todas las capitales de provincias por medio de grandes carteles, "con lo cual el aliciente de los periódicos de gran circulación no católico disminuiría de un modo sorprendente" (*ibid.*, p. 406).

Esta estrategia defensiva coexistía cada vez más con los intentos declarados de "cristianizar" la prensa para la reconquista social. Evidentemente la alternancia de

María en el corazon.— María en el entendimiento.

VIVIR POR MARÍA.

MORIR CON MARÍA.

ECOS DEL AMOR DE MARÍA.

Á PIO IX, EL GRANDE:

AL PONTÍFICE SUPREMO,

INFALIBLE

DOCTOR DE LA SANTA IGLESIA

CATÓLICA, APOSTÓLICA, ROMANA,

Guia seguro, Maestro exento de todo género de errores; fija, segura é inquebrantable Regla en la enseñanza de la fe y costumbres:

ÚNICA AUTORIDAD

IMPERECEDERA, INVARIABLE Y SIN APELACION,

LOS ECOS DEL AMOR DE MARÍA.

María en la boca.

tácticas y estrategias distintas venía impuesta por las circunstancias. Si en un primer momento, más precisamente durante el Sexenio, la Iglesia y la prensa católica habían centrado sus esfuerzos en un militantismo combativo, se produjo una inflexión en el momento de la Restauración cuando, desde una postura de mayor aceptación y comprensión de la sociedad moderna, León XIII reafirmó la necesidad de acudir a la *hipótesis*[5].

2. 2. Cristianizar la prensa

Ante la oleada imparable de la mala prensa, otro remedio propugnado era contraponer "al periódico descreído el semanario católico, el diario cristiano". En su cruzada contra la mala prensa, la Iglesia enumera con realismo los atractivos que la hacen tan peligrosa, atractivos de los que carece la prensa católica. En el discurso crítico y condenatorio con respecto a la prensa liberal aparece cierto reconocimiento de sus atributos más seductores: la prensa periódica liberal es "activa, infatigable, inteligente, rica y poderosa". Tampoco puede dejar de constatar la Iglesia que los lectores católicos se dejan seducir por la variedad y la amenidad de la prensa impía y que la prensa católica tendrá que "adaptarse al medio, y anticiparse, si es posible, a las evoluciones y revoluciones que van sufriendo los gustos y las necesidades del público" (*Crónica...*, 1905, t. I, p. 328).

Es indudablemente la prensa católica la que, a través de sus reflexiones acerca de la índole del periodismo moderno, nos proporciona una de las más acertadas y lúcidas valoraciones acerca del funcionamiento de la prensa liberal. Esta prensa tan anatematizada, también es objeto de fascinación por su influencia y su difusión sobre el público, sobre los lectores católicos. Se mencionan con obsesiva insistencia las tiradas de hasta 100.000 ejemplares que pueden tener publicaciones como *El Imparcial* o *La Correspondencia de España* que pagaba más de 36.000 pesetas de derecho de timbre (*El Siglo Futuro*, 20 de abril de 1875, p. 2).

No cesan las advertencias para recuperar a estos "católicos que no se determinan a dejar los periódicos heterodoxos". Lo que hace la fuerza de la prensa liberal es la abundancia de sus suscriptores entre los que se cuentan los católicos:

> ¿Será que en España sólo los librepensadores son aficionados a la lectura de periódicos? Menos mal si así fuera: no estarían tan florecientes las empresas periodísticas de *El Imparcial, El Liberal, El Globo, El Diluvio, El Motín* y otros. No es eso [...]; sino que la gran mayoría de los lectores de estos funestos diarios respetan, con más o menos observancia la religión católica [...]. (*La Academia...*, 7 de noviembre de 1891, p. 14)

Ante un hecho ineludible que es la prosperidad de la prensa racionalista capaz de encontrar "aún en el seno de las familias católicas complacientes suscriptores",

conviene "cristianizar, educar y encauzar" este cuarto poder. Aunque los medios propuestos para apoderarse de la prensa siempre se ciñen a la más rigurosa ortodoxia, se preconiza una adaptación de lenguaje a los públicos potenciales.

Esta "cristianización" tiene modelos precisos: el ideal al que se debe pretender es un periódico como *La Croix* aparecido en Francia, en 1880, que contaba con 300.000 lectores a finales de siglo, o *Le Pélerin* (1873). Ambas publicaciones constituyen para periodistas y apologistas la referencia en materia de periodismo católico, tanto como por su vitalidad y diversificación como por el apoyo del que benefician por parte del laicado y del clero (Sicars y Salvado, 1909, p. 65).

El mayor problema, a los ojos de la Iglesia, es conciliar las exigencias de la moral y de la pureza doctrinal con los imperativos de la diversificación. Aunque la mayor parte de las publicaciones, y más especialmente las revistas, siguen encorsetadas en el molde moralizante y magisterial, se producen tímidos intentos para penetrar más de lleno en la sociedad española y "hablar a gentes diversas".

"Dorar las píldoras"

La necesidad de enseñar deleitando y de preocuparse por el público lector es una de las recomendaciones más frecuentemente expresadas en los congresos católicos de los últimos años del siglo XIX. Se superponen incitaciones al boicoteo de la mala prensa y al fomento de

> todas las obras de propaganda católica escrita desde el libro [...] hasta el periódico y la hoja volante, que a través de la amena leyenda, de la poesía recreativa o del cuento entretenido encierra un pensamiento moral de gran trascendencia. (*Crónica del tercer congreso católico nacional,* 1893, p. 554)

Para evitar cuanto pueda ser ocasión de fastidio a lectores poco piadosos, se preconizan prescripciones más en conformidad con los gustos del público. Habrá que

> dorar las píldoras o diluirlas de modo que estén dentro antes de tomarlas el gusto. Los puntos de Religión o moral no es preciso tratarlos al desnudo; y de hacerlo, que sean breves, de exquisita literatura y no tratados a diario. (*Crónica de la Asamblea de la Buena Prensa* 1905, t. I, p. 452)

A pesar de estas buenas intenciones, en la práctica los resultados no coincidieron siempre con las ambiciones y los esfuerzos. Si la mayor parte de los diarios católicos eran esencialmente políticos y contaban con el apoyo de públicos bastante bien identificados por sus opciones ideológicas, mucho más difícil fue la existencia de revistas y semanarios que pretendían ser otra cosa que el mero apéndice del magisterio de la Iglesia[6].

Uno de los periodistas y escritores quien mejor resume la necesidad para las revistas de predicar y enseñar "deleitando", es Luis María de Llauder que afirmaba, al fundar *La Hormiga de Oro* en 1884:

> Bueno estaría [...] que la religión estuviera privada de los amenos estilos y de las sátiras cultas y honestas para producir sólo exhortaciones lánguidas y aburridas, propias para engendrar en los espíritus ligeros cansancio y hastío. (*La Hormiga de Oro*, 22 de abril de 1891, p. 2)

Tanto *La Hormiga de Oro* (1884) como otras ilustraciones católicas, que reconocen "la necesidad de competir con ilustraciones racionalistas y de moral relajada", se preocupaban en adaptar el tono y los temas a los gustos del público. De hecho la rigidez doctrinal y el purismo religioso hacían asépticas y poco competitivas numerosas publicaciones. Revistas como *La Ilustración Española y Americana* (1869-1921), publicaciones como *La Hormiga de Oro*, con una tirada media de 4.000 ejemplares o *La Ilustración Católica* (1877-1894) con 5.000 ejemplares, tenían que recurrir a determinados procedimientos para sobrevivir como rebajas en los precios de suscrición para los suscritores de diarios de gran circulación como *El Siglo Futuro* o *La Fe*.

Tanto en estas revistas como en otras publicaciones que se esforzaron en asumir las formas adoptadas por el adversario, se seguía oponiendo el catolicismo a la modernidad. Algunas como *La Lectura Católica* (1882), *La Ciencia Cristiana* (1877-1896), *La Ciencia Católica* o la *Revista Cristiana* (1880-1915), por sólo citar algunas, pretendían ser instrumentos de divulgación científica y cultural.

En todas transparece la voluntad de abordar una temática diversificada para que todas las clases sociales "puedan sacar provechosos frutos de ellas" (*La Ilustración Popular*, 10 de agosto de 1869, p. 1).

A pesar de las reiteradas declaraciones de intención de "hacer que el periódico católico sea el primero en todo, en la forma y en el fondo", la mayoría de estas revistas tenían dificultades para acercarse a las realidades socio-políticas de la España de su tiempo. En todas ellas destacaba la pobreza temática y hasta en los grabados se notaba la intención moralizante. En la mayoría predominaban los temas de la muerte, la caridad y la resignación. La reproducción de ilustraciones que representaban ruinas de monumentos religiosos, entierros de personalidades católicas conocidas recordaba, con obsesiva insistencia, que la vida terrenal era un valle de lágrimas y que el progreso y la civilización moderna no eran más que ilusiones.

Esta falta de sensibilidad histórica para captar nuevos comportamientos y determinadas exigencias sociales era aun más patente en la prensa católica llamada popular y destinada a contrarrestar "el pernicioso influjo" de la prensa obrera. El campo social y la cuestión obrera llegaron a ser una preocupación obsesiva para la Iglesia. Desde 1871 aparecen los primeros atisbos para suscitar publicaciones más com-

LA

CIENCIA CATÓLICA,

REVISTA RELIGIOSA CIENTÍFICA Y LITERARIA,

ÓRGANO DE LAS

ACADEMIAS DE SANTO TOMAS DE AQUINO

DE BARCELONA Y SEVILLA.

PUBLÍCASE BAJO LOS AUSPICIOS DEL

EXCMO. É ILMO. SR. DR. D. JOSÉ MARÍA DE URQUINAONA,

OBISPO DE ESTA DIOCESIS.

AÑO SEGUNDO.

PROSPECTO.

Al anunciar la publicacion de la Ciencia Católica, á fines del año 1881, indicamos claramente el móvil que ponía la pluma en nuestra mano y el objeto á que se dirigia nuestra Revista. Fruto de la palabra siempre autorizadísima de Su Santidad, que acababa de hacer un llamamiento á todas las fuerzas científicas católicas, para que, en haz compacta, desplegaran su energía en defensa de la verdad, considerada en su doble órden natural y sobrenatural, bajo la fecunda direccion y guía del Angel de las Escuelas, Santo Tomas de Aquino, se habian fundado en Barcelona y Sevilla Academias filosófico-científicas que, con celo laudable, trabajan en cultivar todo

La Ciencia Católica

prometidas con la temática social: mencionemos revistas como la *Revista Popular*, *La Propaganda Católica* (1869) de Palencia y también *La Defensa de la Sociedad* (1872-1879) de Madrid que intentaban recuperar al público "descristianizado". Preocupada por la difusión de la propaganda católica entre las clases populares, la revista *La Defensa de la Sociedad* publicaba mensualmente una *Hoja Popular* distribuida gratuitamente a los socios y suscriptores y de las que llegaron a editarse 14.000 a 16.000 ejemplares (Montero García, 1983, p. 212).

La agudización de la problemática obrera a finales de siglo, así como las advertencias de León XIII vertidas en encíclicas como la *Rerum Novarum* (1891), incitaban a laicos y eclesiásticos a ensayarse mediante la prensa en tímidas tentativas de reconquista social. Se puntualizaba la necesidad de una prensa social que pudiera "hermanar el burgués y el obrero, luchar contra el positivismo y el egoísmo del siglo [...]" (*Crónica...*, 1905, t. I, p. 462). Revistas como *El Amigo del Obrero* (1883-1885), *La mujer que vive de su trabajo* (1906-1918), *El Obrero Católico* (1895) hacen esfuerzos para que "su fondo sea ligero y poco farrogoso porque de otra manera cansa el pueblo llano" (*ibid.*, p. 465). Pese a que se percibía con aquellas publicaciones la voluntad de contar con la prensa como un instrumento de presión social, se seguían manejando las tradicionales argumentaciones basadas en la conformidad y la resignación.

A finales del siglo, varias personalidades católicas evidenciaron el fracaso de la prensa católica para alcanzar el éxito y el impacto de las publicaciones racionalistas. No contaban las fuerzas vivas del catolicismo con un gran rotativo católico capaz de competir con *El Imparcial* o *La Correspondencia de España*. Tampoco disponían de revistas que supiesen rivalizar con publicaciones impías de "mayor actualidad y palpitante interés". De hecho resultaba imposible conciliar los frutos prohibidos de la "diversidad, de la amenidad y de la abundancia" con las exigencias de la doctrina cristiana.

En uno de los informes preparados por la nunciatura apostólica de Madrid durante la última década del siglo XIX sobre la incidencia social y política de la Iglesia española, se resaltaban las numerosas deficiencias de la prensa católica. Su falta de profesionalización, su excesiva polarización política así como la dispersión y escasez de medios eran algunas de las carencias más notorias que explicaban el triste estado de esta prensa:

> El principal defecto de nuestros periódicos es el de ser demasiado aburridos. La falta de escritores idóneos hace que el público no los reciba con mucho afecto. No basta para conseguir el objetivo gente instruida, dotada de vasta erudición y profunda ciencia; se requieren cualidades especiales que hagan al periódico deleitable y desenvuelto. (Cárcel Ortí, 1988, p. 880)

En la Asamblea de la Buena Prensa, se esbozaron propuestas para alcanzar una mayor diversificación de la prensa católica. Se tomaba conciencia de la urgencia de fomentar una prensa católica que supiese adaptarse a las necesidades de una sociedad cambiante, y que no se limitase a la predicación ni a la estricta difusión de la doctrina. Convenía "abarcarlo todo, política, ciencias, artes, literatura, información, adelanto...".

Estos esfuerzos de adaptación suponían una mayor profesionalización del periodismo cristiano y planteaban otros problemas no menos importantes para la institución eclesiástica: ¿Cómo podían conciliarse las exigencias morales de la acción apostólica de los sacerdotes periodistas y los "peligros" del noticierismo y de la diversidad? ¿No suponían esta búsqueda de nuevos públicos y la diversificación de la prensa una limitación del control espiritual y material de la Iglesia sobre el impreso?

2. 3. Asociacionismo católico y centros de propaganda del bien: un esfuerzo por parte de la Iglesia para controlar material e ideológicamente la difusión del impreso

Siempre desde posturas defensivas y de añoranza de épocas pasadas, en las que su control sobre la producción intelectual era omnímodo, la Iglesia afirmaba la necesidad de acudir a nuevos instrumentos que pudiesen contrarrestar la progresiva y constante laicización del impreso. Durante la segunda mitad del siglo XIX, dedicó una atención particular a los problemas materiales de la producción y difusión de impresos y se esforzó por crear una infraestructura a la medida de sus nuevas necesidades.

La nueva concepción de la prensa católica que se elaboró en la España finisecular, desembocó en varias iniciativas, tanto por parte de laicos católicos como por parte del episcopado y del clero, para organizar asociaciones de defensa y de propaganda de la buena prensa. Inspirándose en los esfuerzos acometidos por varias asociaciones francesas como la Société Saint Vincent de Paul (1851) y centros de propaganda católica belgas, que se extendieron a raíz del Congreso de Malinas (1864), las asociaciones españoles, que empezaron a desarrollarse durante el Sexenio, se convirtieron en nuevos circuitos de distribución de obras y publicaciones ortodoxas[7]. Bajo la forma de ligas, apostolados, juntas y asociaciones, estos centros de difusión de buenas lecturas llegaron a constituir verdaderas redes logísticas en las que coexistían tácticas defensivas de erradicación de la prensa impía y la estrategia de recuperación ideológica de un nuevo tipo de apostolado.

Dichos centros de propaganda del bien se implantaron y estructuraron, primero en el norte de España (Barcelona, Madrid y más tardíamente en el sur (Sevilla). Estas iniciativas para controlar y difundir la producción impresa, se acompañaron de esfuerzos para diversificar la prensa y captar nuevos públicos.

a) Los apostolados de la buena prensa: nuevos instrumentos para organizar activamente la propaganda católica escrita

Iniciados en 1871, bajo el impulso del episcopado y del clero, los apostolados de la prensa se desarrollaron a lo largo del último tercio del siglo XIX. Su nacimiento y su organización no pueden disociarse de los Congresos católicos que potenciaron la prensa como elemento defensivo y facilitaron el afianzamiento de las plataformas logísticas para la producción y difusión del impreso.

Al respecto, una de las primeras iniciativas dignas de mencionar fue la creación del Apostolado de la prensa de Barcelona, en 1871. Promovida por el obispo de Barcelona, Pantaleón Montserrat, esta asociación cuenta con la colaboración de personalidades católicas destacadas. Es de mencionar la activa colaboración de Sardá y Salvany, miembro de la junta general pero también uno de los periodistas que más intervino en la elaboración de los estatutos del Apostolado y en el boletín de la asociación. También contaba este apostolado con la presencia de Salvador Casañas, obispo de Urgel, de Idelfonso Gatell, que fue activo colaborador de la Obra de Buenas Lecturas.

Como en muchas asociaciones católicas posteriores, la jerarquía católica desempeña un papel importante pero, y es un hecho nuevo, la participación de laicos católicos es cada vez más significativa.

Las sociedades de buenas obras, de buenas lecturas, los círculos católicos forman una red que tiene por finalidad fomentar las iniciativas colectivas por parte de los católicos. Estas primeras experiencias de asociacionismo católico se inspiran en los esfuerzos acometidos, en el mismo período, en otros países europeos. En Francia, numerosas experiencias se llevan a cabo desde 1870. En enero de 1870, algunos eclesiásticos franceses como el Padre Alzon quieren crear una asociación que agruparía a católicos de otros países para fomentar una especie de Liga católica internacional[8].

En 1871, en España, el Apostolado de la Prensa recomendaba lo mismo. Las libertades de expresión y de asociación acarreadas por la revolución de 1868, permitieron que se realizasen los primeros movimientos católicos asociativos importantes. Reprimida en otros sectores, la Iglesia española se aprovechó de estos nuevos derechos y como afirmaba el mismo Sardá y Salvany:

> Los católicos hemos de asociarnos en todo para todo. ¿Qué es en suma la Iglesia sino una vastísima asociación que cobija y da vida a una porción de asociaciones?[9]

El primer número del *Boletín Oficial del Apostolado de la Prensa* definía el nuevo cometido de la prensa católica en un contexto de militancia religiosa. Sardá y Salvany recurre a imágenes relacionadas con la estrategia de guerra para caracterizar una organización que debe competir con la prensa revolucionaria: "nuestra táctica debe ser la de un gran ejército disperso en guerrillas"[10].

El obispo de Barcelona, al presentar el proyecto de este apostolado, insiste sobre la necesidad perentoria para la Iglesia de acudir a nuevos medios de control de las ideas y de las conciencias:

> El Señor ha querido que se ejerza una especie de Apostolado por la propaganda de buenos libros, ya que el de la predicación se mira con tanta indiferencia por los que, en el hecho de saber leer, creen que no necesitan oír sermones.[11]

Por primera vez en la prensa católica del siglo XIX, los mismos católicos lamentan la falta de vitalidad y organización del periodismo católico y se esfuerzan por adaptarlo a las nuevas exigencias de comunicación social[12].

Desde sus inicios, esta asociación se presenta bajo la forma de una federación de centros de difusión de buenas lecturas y, sobre todo, de propaganda. Esta propagación de las "buenas lecturas" debe hacerse por todos los medios posibles: creación de bibliotecas, distribución de hojas sueltas, impresos y opúsculos en todas las parroquias[13].

En cada diócesis, una junta diocesana dirigía las actividades del apostolado y cada parroquia contaba también con una junta parroquial. Estas juntas, generalmente dirigidas por eclesiásticos, colaboraban con otras asociaciones católicas como, por ejemplo, la Juventud Católica de Barcelona creada en 1871. En aquellas fechas, Barcelona contaba con 13 juntas diocesanas; en algunas de ellas participaban personalidades católicas conocidas por sus posturas radicales e intransigentes como Salvador Casañas, o el eclesiástico Primitivo Sanmartí.

Por otra parte, el Apostolado de la Prensa permitió crear una verdadera red de enlace entre editoriales y librerías católicas y las distintas juntas diocesanas y parroquiales[14].

Así pues, editores católicos como Olamendi en Madrid o Subirana en Barcelona distribuyen obras de la Biblioteca Popular a las bibliotecas de las diócesis y parroquias que pertenecen al Apostolado de la Prensa. Los vínculos entre editores y librerías católicas con la jerarquía católica y el clero son estrechos; son vínculos a la vez financieros, comerciales e ideológicos[15].

Esta verdadera militancia religiosa en materia de prensa y de buenas lecturas se inspira en la obra de buenas lecturas o *Œuvre des Bons Livres*, fundada en Cambrai en 1820, y cuya meta era crear bibliotecas católicas o depósitos de "buenos libros" que se prestaban gratuitamente a los fieles[16].

Por otra parte, en 1873, en el momento en que preparaba el *Manual del Apostolado de la Prensa*, Sardá y Salvany estaba al corriente de las iniciativas francesas en materia de prensa católica y conocía *La Maison de la Bonne Presse* fundada en París en aquella época por los padres agustinos[17].

En esta asociación francesa, existía un grupo de eclesiásticos, verdaderos "misioneros" de la buena prensa, como los canónigos Janvier y Gerbier y los abates Poulin y Thellier de Poncheville, que fomentaron varios apostolados de la buena prensa en Francia. También cabe mencionar la organización parroquial del Abate Wallez, que tenía por finalidad evangelizar a las familias cristianas mediante la prensa. Todas estas obras o apostolados proponían a los fieles un comportamiento nuevo, más combativo y adaptado a su época, y el éxito de estas experiencias en el campo del periodismo católico constituyó indudablemente un modelo para los católicos españoles[18].

El Apostolado de la Prensa disponía de otros medios para difundir la buena prensa y las sanas lecturas. Se convocaban certámenes literarios organizados por la junta diocesana de Barcelona y en los que podían participar todos los fieles. Estos certámenes, organizados cada semestre, proponían en su convocatoria temas como "La religión católica, única verdadera", "La Internacional y la Iglesia" o "Los enemigos del alma", que deben permitir a escritores católicos competir con obras "de dudosa moralidad". Estas contraofensivas en materia de publicaciones también incluían otras formas de propaganda como, por ejemplo, los certámenes antiprotestantes en los que se otorgaba un premio al "que acreditase haber entregado a su respectiva autoridad eclesiástica mayor número de libros protestantes"[19].

El *Boletín del Apostolado de la Prensa*, publicado cada trimestre, comunica el nombre de los agraciados ganadores de una rosa de oro, como por ejemplo:

> Fernando Verdera, maestro de instrucción primaria en la Barceloneta, quien puso su joya a los pies de la Patrona la Virgen del Carmen en gratitud por muchos beneficios recibidos.[20]

El cometido del Apostolado de la Prensa es mucho más que la simple organización de la prensa católica. Como muchas asociaciones católicas de aquel momento, este apostolado pretende encauzar y controlar a los fieles.

A este respecto es significativo fijarse en el manual del apostolado redactado por Félix Sardá y Salvany y cuyo título, *Guía práctica del individuo de esta sociedad*, no deja lugar a dudas en cuanto a su finalidad didáctica. Se trata de un auténtico código de conducta del buen católico destinado a los fieles perturbados por la creciente secularización de la sociedad y que no saben cómo participar en la campaña de propaganda y militancia católica iniciada por la Iglesia.

Este manual propone una moral activa que va desde la oración a la colecta de fondos, pasando por un comportamiento inquisitorial. Una de las maneras de practicar la militancia católica, afirma Sardá y Salvany, es la difusión de la buena prensa. Para ello, hay que valerse de todos los medios:

No seáis escasos en derramar por todas partes el papel católico. Repartidlo con profusión, servíos de él hasta para vuestros envoltorios [...]. Reproducid en impresiones abundantes y económicas los artículos más notables que sobre la cuestión del día publique la prensa verdaderamente católica. Llevadlos siempre en abundancia en vuestra faltriquera, y al suscitarse sobre aquel punto la conversación, decid con llaneza: *Pues, señor, precisamente ahí traigo un artículo en que se trata la cuestión de un modo que no deja lugar a réplica.*[21]

Los premios otorgados en los certámenes, la distribución de obras pías en las escuelas, la difusión de periódicos y hojas sueltas en las fábricas y talleres o a la salida de las iglesias constituyen algunos de los medios preconizados en este manual para fomentar la campaña de movilización a favor de la buena prensa. Las reglas de conducta propuestas no tienen un cariz muy espiritual y son esencialmente prácticas. Se trata de un verdadero encuadramiento de los católicos en todos los niveles. Para ser un buen católico hay que conformarse con dogmas y preceptos. El manual del apostolado hasta propone modelos de oraciones para difundir la buena prensa[22]. En dos capítulos titulados "Del Celo" y "De los diplomas", que ilustran esta moral activa, el manual ofrece a todos los "buenos" católicos una patente de ortodoxia y de sano comportamiento y explica que la propagación de la buena prensa y de las buenas lecturas constituye una militancia diaria[23].

Las reglas de conducta cuidadosamente expuestas en este manual reflejan la preocupación de la Iglesia por disponer de instrumentos de control ideológico: control de las conciencias, control de los medios de difusión y de comunicación. El desarrollo de la "buena prensa" se inscribe dentro de una táctica defensiva. Una táctica que, en algunos momentos, tendrá que ceder el paso a unos tímidos intentos de adaptación a las nuevas exigencias de la época y a iniciativas católicas individuales o colectivas para crear una infraestructura de difusión de las buenas lecturas. A este respecto, es interesante notar que el autor del *Manual*, Sardá y Salvany, a la vez que incita a los católicos a adoptar un comportamiento inflexible, analiza las insuficiencias del periodismo católico y plantea el problema material de difusión de las publicaciones católicas.

Un capítulo entero del *Manual* se dedica a los problemas financieros planteados por el Apostolado de la Prensa. Esta infraestructura financiera funciona mediante un sistema de recaudación de fondos y limosnas. Dicha colecta de fondos está cuidadosamente organizada y supone la participación de todos los socios. Sardá y Salvany se preocupa por el problema material reiteradas veces y reconoce que, para llegar a ser una verdadera "empresa", el periodismo católico necesita dinero": "El dinero es el nervio de la guerra y de consiguiente un elemento indispensable para la buena propaganda"[24].

El *Manual del Apostolado* propugna una colecta de fondos y limosnas mensual o trimestral organizada por las juntas parroquiales. Para evitar que el celo financiero de algunos miembros disminuya, se recomienda la constitución de "coros" de cinco miembros. Es el jefe del coro el que recoge los fondos y distribuye a todos los socios el boletín del apostolado. Este boletín debe constituir "el lazo visible que una a los socios del Apostolado desparramados en toda la península española". Sale cada trimestre y constituye un medio de control de la actividad de los socios ya que publica la lista de los donativos y de los méritos.

La postración económica de la prensa católica era uno de los temas de preocupación que más frecuentemente sobresalía en las conclusiones de congresos católicos y asambleas de la buena prensa. En la misma prensa católica se reiteraba de manera obsesiva la necesidad de remediar a las carencias económicas de numerosas publicaciones cuyas reducidas suscripciones no podían salvarlas de una inminente desaparición.

Este Apostolado de la Prensa, que fue el primer esfuerzo para organizar la prensa católica en Barcelona, se erigió en un modelo para numerosas diócesis españolas. El mismo *Boletín del Apostolado* de Barcelona había publicado, en 1872, una lista de los distintos apostolados establecidos en otras diócesis[25].

Sin embargo, hubo que esperar el año 1891 para que se estableciera en Madrid un apostolado de la prensa capaz de federar todas las iniciativas aisladas de difusión de buenas lecturas que ya existían en otras localidades.

La dispersión de las iniciativas refleja hasta que punto resultaba difícil organizar las infraestructuras de publicación y difusión del impreso a escala nacional. Lo que predominó hasta principios del siglo XIX, fue una visión regional de la prensa cuyo desarrollo dependía, más frecuentemente, del voluntarismo y de los esfuerzos materiales y económicos de miembros del episcopado y de oligarquías locales. La creación de un gran rotativo católico que reforzara la eficacia de la prensa religiosa así como la necesidad de una organización más centralizada para la elaboración de la información y difusión de las noticias, fueron temas predilectos en los congresos católicos y en la primera asamblea de la Buena Prensa. Ilustraban la impotencia de la Iglesia para competir con la prensa liberal.

Los apostolados de la prensa de Madrid y de Sevilla: dos nuevas iniciativas locales

El Apostolado de la Buena Prensa se estableció en Madrid en 1891, bajo el patrocinio del Sagrado Corazón de Jesús. La fundación de esta obra había sido posible gracias a la iniciativa del jesuita Francisco Paula Garzón y el apoyo de notables locales que formaban parte del consejo directivo. Entre ellos figuraban senadores, di-

putados, abogados y profesores con una marcada presencia nobiliaria. Mencionemos los nombres del Marqués de Busto, del Marqués del Socorro, vocal de la Junta del Gobierno, del Marqués de Miravel, del Duque de Bailén y del Vizconde de Alcira. Todos estos miembros aportaban al apostolado su apoyo económico y respaldaban una obra esencialmente encaminada a ser "un centro de propaganda para la difusión de impresos católicos entre las clases populares". Era un indicio evidente de la colaboración entre la Iglesia y las clases más conservadoras para solucionar el llamado problema social[26]. En su declaración de principios, dicha obra recogía el lenguaje defensivo que siempre había predominado cuando se trataba de justificar la utilización de las libertades "nefastas" de prensa y de asociación:

> La obra está destinada a propagar, entre las clases obreras sobre todo, lecturas que sirvan de antídoto al veneno que tan a diario y con infernal abundancia y baratura propinan a las gentes menesterosas los hijos de las tinieblas. (*Soluciones Católicas*, 1 de agosto de 1897, t. V, p. 360)

Respondiendo a una de las exigencias expresadas en las conclusiones del segundo congreso católico de 1890, el Apostolado de Madrid centró su actividad en el reparto gratis de hojas y opúsculos en las cárceles, los patronatos de obreros, las fábricas y hospitales de Madrid[27]. Su vocación resueltamente popular se reflejaba en la publicación mensual, de 1892 a 1908, de opúsculos que se referían en su mayoría a la cuestión social. El Apostolado de la Prensa se inscribe en los esfuerzos de la Iglesia para organizar la propaganda popular católica en los años inmediatos a la encíclica *Rerum Novarum* (1891).

El éxito del apostolado de Madrid puede medirse por la excepcional, y poco frecuente, difusión de su principal órgano de expresión que era la revista semanal *La Lectura Dominical* (1893) que había alcanzado una tirada de 30.000 ejemplares diarios, según datos publicados durante la primera Asamblea de la Buena Prensa[28]. Por su baratura y por la calidad de sus artículos en los que colaboraban conocidos escritores y apologistas católicos como el Padre Coloma, Arturo Masriera, *La Lectura Dominical* representó una iniciativa interesante en materia de ilustraciones católicas, al alcance de muchos bolsillos. Fue citada como un modelo durante la Asamblea de la Buena Prensa de 1904, tanto por la diversificación de los temas tratados como por su extensa difusión.

Pese al notable éxito del apostolado de Madrid, este tipo de asociación totalmente dependiente de la buena voluntad de algunos prelados y eclesiásticos y cuya organización material seguía siendo artesanal, sólo floreció de manera aislada en el territorio español.

A finales del siglo, se volvió a utilizar el molde del apostolado de la prensa para intentar remediar el vacío que existía en materia de circuitos de control y de distribución de publicaciones católicas[29]. Con la Asociación Diocesana de Buenas Lec-

turas, promovida en 1898 por el arzobispo de Sevilla, Marcelo de Spínola, se repetía la experiencia de los anteriores apostolados. No habían variado ni las finalidades ni la estructura organizacional. Esta asociación, que se completó más adelante con la Liga de Oraciones para trabajar y orar por la propaganda de la Buena Prensa, estaba bajo el control de la jerarquía católica y de personalidades locales, entre las que se encontraban el Marqués de la Reunión y un grupo de abogados sevillanos. El soporte económico se aseguraba mediante los fondos de socios protectores que, según el reglamento, "se comprometían a ayudar a la Asociación con sus limosnas".

Tampoco se habían abandonado las tácticas defensivas y las normas de comportamiento inquisitorial preconizadas para luchar contra la prensa impía. En el reglamento de la asociación, se obligaba a los socios a recoger periódicos y libros "malos", a destruir las obras nocivas y evitar su difusión y su venta.

Se preconizaba la creación de un verdadero "cordón sanitario" que consistía en enviar periódicos católicos como *El Correo de Andalucía, La Lectura Dominical* y otros análogos a todos los centros de Sevilla: tiendas, comercios de toda clase, fábricas, casinos, corrales, e incluso a los caseríos de campo.

Pese a las numerosas recomendaciones contenidas en el reglamento de la asociación de Sevilla para que se siguiese el ejemplo de la prensa alemana erigida en verdadera empresa, los medios propuestos para la cruzada de la buena prensa seguían adoleciendo de las mismas limitaciones. Con lenguaje guerrero se proponía luchar "con las verdades del Evangelio" y juntar las fuerzas aisladas en un "ejército formidable".

Habría que esperar hasta principios del siglo XX para que el tono empezara a cambiar. Con motivo de la primera Asamblea de la Buena Prensa en 1904, se hizo un planteamiento más realista de las carencias y necesidades de la prensa católica. Coincidiendo con la fundación de la Asociación Diocesana de Buenas Lecturas, empezó a publicarse *El Correo de Andalucía* (1899), diario católico de noticias. Este diario de 4 páginas, que arrastraba una vida lánguida con una tirada media de 2.800 ejemplares diarios, era el prototipo de publicación religiosa y noticiera aséptica cuyo único interés residía en comunicar regularmente datos acerca de los miembros de la Liga católica y acerca de otros apostolados en la provincia de Andalucía.

Uno de los méritos de la Asamblea de la Buena Prensa fue destacar la gran diversidad y dispersión de las iniciativas en materia de los apostolados y ligas de buenas lecturas. De hecho, a partir de 1890, dichas asociaciones surgieron de manera aislada en distintos puntos de la geografía española y contaban tan solo con el apoyo de la jerarquía y de socios protectores que provenían generalmente de las clases más acomodadas[30]. Prevalecían las nociones de voluntarismo y "sacrificio" para animar estas estructuras en las que la participación de laicos era minoritaria.

La fuerte presencia de miembros del clero reflejaba otra característica de los apostolados y ligas: la necesaria sumisión a la autoridad de la Iglesia. Un ejemplo esclarecedor del peso de la autoridad eclesiástica en la organización y el control de estos centros de propaganda del bien, era la hoja catequística semanal, *La Buena Prensa* (1906-1910), publicada por el apostolado de Zaragoza. En esta hoja, cuyo lema era "aquel que se salva, sabe, y el que no, no sabe nada", se reiteraban de manera obsesiva las exhortaciones a los socios para que se sometieran a las indicaciones del clero en materia de buenas lecturas. Juntamente con la publicación de los deberes y obligaciones de todo buen cristiano, se difundía una literatura edificante, impregnada de moral penitenciaria que describía los castigos a los que se veían sometidos los malos impresos.

Todavía más interesante resulta la sección de propaganda del Seminario de Sevilla que, a partir de 1904, creó su propio órgano de expresión *Ora y Labora* y publicó el *Manual del Propagandista*, destinado a los sacerdotes comprometidos con la cruzada de la Buena Prensa[31]. Dicho manual, que es una mezcla curiosa de medidas represivas contra los seminaristas que leen la "mala prensa" y de prescripciones radicales para fomentar las sanas lecturas, refleja la impotencia de la Iglesia para adaptarse a las exigencias de la comunicación social. Lo que importa es evitar la contaminación ideológica mediante las malas lecturas y ejercer un férreo control sobre las conciencias y las actuaciones de los eclesiásticos propagandistas. El *Manual del Propagandista* recuerda que los soldados de la Buena Prensa deben "ante todo atender a la santificación propia", practicar "el sano ejercicio de la mortificación espiritual y corporal" sin que esto sea incompatible con los modernos procedimientos de publicidad para captar nuevos suscriptores.

Aprisionada entre su voluntad de elaborar estrategias de competencia con respecto a la prensa liberal y su constante preocupación por "cristianizar" y "moralizar" sus publicaciones, la Iglesia no fue capaz de adaptarse a las exigencias de la prensa moderna. La fórmula "oración, mucha oración: he ahí *espíritu* de la Buena Prensa" ilustra cúan lejos estaba la prensa católica de poseer las características de actualidad, universalidad y variedad a las que aspiraba.

b) La Obra de Buenas Lecturas y la Cooperativa de la Buena Prensa en Barcelona

La creación en 1871 del Apostolado de la Prensa representó la primera etapa de un proceso de adaptación, por parte de la Iglesia, a nuevas exigencias en materia de comunicación moderna. Fue uno de los primeros eslabones de una serie de iniciativas que perduraron hasta bien entrado el siglo XX.

A pesar de que los antagonismos ideológicos y políticos, que se produjeron a partir de 1875 en la prensa entre los católicos moderados e intransigentes y luego entre carlistas e integristas, esterilizaron muchas iniciativas para estructurar el periodismo católico, las asociaciones de fomento de la prensa católica siguieron desempeñando su papel. Como instituciones bajo el control de la jerarquía católica, intentaron mantenerse al margen de las contiendas político-religiosas. En Barcelona, el obispo José María Urquinaona, el arzobispo de Vich, Morgades y el de Tarragona, Benito Vilamitjana, que eran católicos moderados y estaban plenamente conformes con las nuevas orientaciones de León XIII, se esforzaron en preservar las asociaciones católicas de los violentos enfrentamientos producidos por la desunión de los católicos[32].

Pese a estos esfuerzos, algunas de estas asociaciones reflejaron las opciones de sus miembros. Fue el caso del Apostolado de la Prensa de 1871, en el que desempeñaba un papel importante Sardá y Salvany. Pero otras asociaciones, como la Obra de Buenas Lecturas, que vio la luz en 1890, contó con la colaboración de personalidades católicas mucho más moderadas y desempeñó, hasta el año 1912, una labor importante en materia de organización y de difusión de la prensa católica.

Por ello quisiéramos, aunque muy brevemente, reseñar las actividades de esta asociación así como las de otras que participaron en la estrategia militante de la Iglesia en materia de prensa. Dichas asociaciones representan las distintas etapas de un proceso evolutivo que culmina con la Asamblea General de la Buena Prensa en Sevilla, en 1904. Un proceso que aparece como de toma de conciencia de las necesidades del periodismo católico así como de reajuste y adaptación a un entorno político-social nuevo.

Fundada en 1890, la Obra de Buenas Lecturas estaba constituida por una junta de la que formaban parte varios laicos católicos y un sacerdote, en calidad de delegado del obispo diocesano. En ella encontramos personalidades católicas relevantes de la época, como el eclesiástico Ildefonso Gatell, presidente de la Obra y fundador de la Biblioteca Parroquial de Santa Ana.

Esta Obra actuó al principio como un verdadero centro de difusión de buenas lecturas y de algunas publicaciones católicas como *La Hoja Parroquial* y *La Hoja Dominical* que tenían un fin piadoso; a partir de 1895, *El Amigo del Obrero*, periódico semanal, representó una de las numerosas iniciativas finiseculares por parte de la Iglesia española para desarrollar una prensa católica obrera[33].

La Obra de Buenas Lecturas se dedicaba ante todo a la propaganda de la buena prensa, a organizar conferencias sobre temas de actualidad con la participación de laicos y eclesiásticos.

Indudablemente uno de los esfuerzos más notables de esta obra fue la publicación y la difusión de un *Repertorio de Buenas Lecturas* que empezó a publicarse en 1895[34]. Contenía escritos de doctrina católica y también de "carácter moral y recreativo" así como artículos de la prensa católica nacional y extranjera. Este repertorio, que se publicaba mensualmente bajo la forma de un boletín, ofrecía lecturas "cristianas y sanas" de la más pura ortodoxia: artículos del obispo de Jaca, Antolín López Peláez, del obispo de Vich, José Torras y Bages, del Padre Cayetano Solers, del Cardenal Casañas. En la sección "Lecturas varias", los únicos ejemplos de literatura amena eran los cuentos de José Pallés u obras selectas de Valbuena y Fray Luis de León así como las novelitas de la *Familia Cristiana* de Antonio Dubrull.

En 1912, el mismo eclesiástico Ildefonso Gatell presidía la Comisión de Prensa y Propaganda establecida en Barcelona por la Junta Diocesana de Acción Católica. Esta comisión estaba formada por varias secciones, encaminadas todas a difundir la buena prensa[35]. Una vez más, podemos constatar los vínculos existentes entre las distintas editoriales católicas y las asociaciones o apostolados de la buena prensa y de las buenas lecturas, ya que era la revista carlista *La Hormiga de Oro*, fundada por Luis María de Llauder en 1884, la que difundía algunas de las publicaciones de la Acción Católica.

En cuanto a la sección de *El Legionario*, se dedicaba a recaudar fondos, que fueron destinados más adelante a financiar la agencia de prensa católica, Prensa Asociada, fundada en 1909 por el Padre Dueso.

Mencionemos también, muy brevemente, la existencia de una Cooperativa de la Buena Prensa en Barcelona, encaminada a recaudar fondos. Creada en 1905, esta asociación no vacila en proponer una colaboración "sana y puramente católica" a las casas comerciales que "tanto pueden en pro y en favor de esta clase de obras eminentemente prácticas"[36].

Frente a la pujanza de la prensa liberal y a la desafición de los católicos con respecto a los medios tradicionales de propagación del dogma y de la doctrina católicos, los apostolados de la prensa y otras asociaciones surgieron como nuevos instrumentos de adoctrinamiento y control de los fieles.

Bajo la tutela de la jerarquía católica, estas asociaciones de la buena prensa estaban estrechamente vinculadas a las bibliotecas y editoriales católicas. En 1890, la Tipografía Católica publicaba la mayor parte de los periódicos y hojas sueltas de la Obra de Buenas Lecturas. El *Repertorio de Buenas Lecturas* difundía casi exclusivamente las obras con licencia eclesiástica distribuidas por la editorial católica Subirana de Barcelona. Lo mismo ocurre con *La Hormiga de Oro*, dirigida por el carlista Llauder, que tenía su propio establecimiento tipográfico, "colocado bajo el patrocinio del Sagrado Corazón de Jesús".

La preocupación de la Iglesia por controlar la producción material de los impresos y su posterior difusión es constante. La atmósfera de "asepsia" moral que se impone a los trabajadores cristianos de la imprenta de *La Hormiga de Oro* es un ejemplo de esta voluntad de evitar cualquier contaminación del liberalismo y del socialismo. La Iglesia no sabía desprenderse de esta táctica del "cordón sanitario" para preservar la pureza doctrinal y mantener sus prerrogativas sobre las fuentes impresas. De hecho, el control indirecto de la institución eclesiástica sobre periódicos, diarios, revistas y libros se ejercía mediante las relaciones privilegiadas, y en algunos casos bastante antiguas, que tenía con librerías y editores.

Los laicos, respetuosos de la más intachable ortodoxia moral, participaban en la red logística de este control. Mencionemos el caso de casas distribuidoras y librerías como la casa Subirana Hermanos y la Tipografía Católica Miguel Casals, Calle del Pino n° 5, en Barcelona, sin olvidar el establecimiento tipográfico de *La Hormiga de Oro* y de *El Correo Catalán* y la librería bazar de *La Hormiga* que estaban bajo el patrocinio del Sagrado Corazón de Jesús. En Madrid, era el caso de Miguel Olamendi y Eusebio Aguado. La editorial Subirana publicó el primer catálogo universal del libro católico bajo la dirección de Jacinto Calsina y obtuvo el título de Editores y Libreros Pontificios.

Estos centros de control y distribución llegaron a formar redes que cubrían todo el territorio español y contaban con la ayuda moral y financiera de distintos sectores del catolicismo como lo ilustran las observaciones de *La Hormiga de Oro*:

> Hay también asociaciones de periodistas y de publicaciones católicas a cuyo amparo se consigue que sean católicos todos los que intervienen en ellas desde el aprendiz cajista hasta el director, celebrando en común actos de piedad; hay asociaciones de propaganda que se dedican a difundir los periódicos y obras religiosas e impedir la circulación de las impías ya rescatándolas, ya prestándolas [...]. (*La Hormiga de Oro*, 13 de septiembre de 1884, p. 577)

2. 4. Hacia una mayor profesionalización de la prensa: sacerdotes periodistas y curas corresponsales

La actitud ambigua y limitada de la Iglesia con respecto al periodismo católico se expresó aun con más fuerza en el momento de precisar los atributos y el protagonismo del periodista católico. Las constantes vacilaciones entre una visión esencialmente moral, en la que el periodismo era un "verdadero apostolado con fin evangelizador", y las exigencias de una organización más adaptada a las formas de la moderna comunicación esterilizaron los esfuerzos de los católicos a favor de una prensa nacional de tipo empresarial.

Aunque se reconocía que la variedad, la abundancia y la amenidad sólo podían alcanzarse mediante una mayor profesionalización de los periodistas, las soluciones propuestas reflejaban el compromiso muy restrictivo que se pretendía establecer entre un magisterio religioso, moral y una comunicación eficiente y moderna para la "recatolización" de la sociedad.

El mismo lenguaje utilizado para describir la profesión de periodista ilustra los recelos de una institución temerosa de no poder controlar las fuentes de información y las formas de expresión y comunicación. Se acepta la necesidad de organizar un periodismo "a lo católico" pero para "formar una honrada profesión", un cuerpo de ejército aguerrido, un oficio de personas doctas, virtuosas, dispuestas a defender los intereses de Cristo y su Iglesia (*Crónica de la Asamblea...*, 1905, t. II, p. 102)[37].

Por otra parte, en las conclusiones de la Asamblea de la Buena Prensa, tampoco se evocan de manera concreta los problemas vinculados con la profesionalización del periodismo. Las recomendaciones muy generales para perfeccionar la prensa católica se limitan a reclamar

> [...] la ayuda, protección y cooperación de todas aquellas personas y entidades que tienen el deber de velar por que la fe de Jesucristo salga victoriosa de los embates de la prensa enemiga. (*Ibid.*, p. 464)

La creciente implicación de laicos en la organización y difusión de la prensa católica planteaba problemas a la Iglesia. Las constantes polémicas suscitadas por diarios y revistas de índole política y el protagonismo excesivo de directores y periodistas que querían aparecer como organizadores y guías de las masas católicas en materia de comportamiento político-religioso, habían erosionado seriamente la autoridad de un episcopado ya de por sí bastante desorientado y dividido. La insistencia con la que los prelados y miembros del clero implicados en distintas publicaciones reclamaban la unión de la prensa y el respeto de las instituciones eclesiásticas y religiosas, indicaba la preocupación de la Iglesia ante el creciente "laicismo" del periodismo católico. Aunque numerosas voces se levantaron, tanto entre laicos como sacerdotes, para reclamar publicistas católicos que "con sostenimiento decoroso [...] [esgrimiesen] sus plumas en favor de la buena causa", las soluciones propuestas y ensayadas se ceñían rígidamente a las exigencias de "virtud, de sumisión plena de espíritu y corazón" a los obispos y al Papa.

Con monótona constancia, se superponen dos discursos y dos tácticas opuestas: se recalca la urgencia de mejorar la organización del periodismo católico y de dotarlo de un funcionamiento empresarial. Pero, por otra parte, nunca se contemplan las consecuencias prácticas que supondría una verdadera adaptación a las exigencias de una comunicación moderna. La incitación al militantismo y al voluntarismo de los

periodistas católicos revela los temores que siente la Iglesia ante las libertades de información y de expresión.

Esta comportamiento que vacila constantemente entre el querer y el no poder viene perfectamente ilustrado por las memorias presentadas, en la Asamblea de la Buena Prensa, sobre el perfeccionamiento de la publicística católica.

Se expresa reiteradamente la idea de que el periodista católico es "el obligado evangelizador del siglo XX" pero se alude rarísimas veces, y con cierto pudor, a las necesidades económicas que supone el oficio de publicista. Lo que predomina es la tradicional argumentación basada en la abnegación y el sacrificio, caminos obligados para disfrutar del beneplácito de la Iglesia. El Apostolado de la prensa debe contar con "el voluntarismo". Se necesitan apóstoles de la prensa

> doquiera haya un núcleo de católicos prácticos y de acción. Habría que constituir en cada Diócesis un Comité de información formado por personas que al celo cristiano y a la ilustración unan cualidades que las haga aptas para promover la información. (*Crónica...*, 1905, t. I, p. 428)

En otra memoria un eclesiástico propone con respecto a la creación de una agencia de prensa que

> en cada pueblo donde haya telégrafo o teléfono público, debe haber un católico encargado de comunicar con la mayor brevedad a la central de la Agencia, cualquier noticia o información que pueda interesar [...]. Sería muy conveniente que dicha persona fuera un sacerdote, porque su información sería más imparcial, más activa, y más económica, pues su trabajo había de ser gratuito. (*Ibid.*, p. 435)

Por lo tanto, la falta de publicistas católicos podía subsanarse de manera idónea con la actividad y el celo de "religiosos periodistas" que dedicarían "todas sus fuerzas a la defensa de la Religión y a la salvación de la sociedad amenazada".

La constatación, frecuentemente fatalista, del estado de languidez económica de la prensa católica y la obsesión por asegurar a la Iglesia el control de las fuentes informativas no desembocaban en una verdadera reflexión acerca de las implicaciones de una mayor profesionalización de la prensa. A finales del siglo, se sigue contemplando a la prensa católica como "una extensión de la predicación de la divina palabra" y por lo tanto ya que dicha predicación está a cargo del sacerdote, "es justo y razonable que se le encomiende también la propaganda" (*Crónica...*, 1905, t. II, p. 75).

La sumisión que debe a los obispos así como su supuesto conocimiento del pueblo y de "los rincones más recónditos del alma" hacen de los sacerdotes y curas corresponsales idóneos. Considerado como un ser "aséptico" socialmente, el sacerdote se describe como el único que puede ejercer un "verdadero apostolado [...], un catecismo continuado, una ampliación de la doctrina cristiana":

> Nadie mejor que el religioso, atado con el voto de castidad, puede desprenderse de la vida de los sentidos y de la vida animal, y ha de despreciar, mediante el voto de pobreza, las ganancias materiales, y, por el de obediencia, no ha de guiarse por las apreciaciones, juicios y dictamen del mundo. (*Ibid.*, p. 108)

Esta visión extremadamente tradicional e inmovilista es la que iba a perdurar hasta bien entrado el siglo XX. Aunque se reclamaban la creación de institutos religiosos donde se formaran "eclesiásticos periodistas" y el "sostenimiento decoroso de quienes esgrimieran sus plumas en favor de la buena causa", se seguían oponiendo el mercantilismo del periodismo liberal y empresarial al apostolado voluntario del periodismo católico.

Estas garantías morales eran tanto más importantes cuanto que los redactores y colaboradores en periódicos, revistas y diarios estaban sometidos, como los laicos, a la censura eclesiástica. Estaban supeditados, además, a las férreas restricciones impuestas por la sumisión a la jerarquía católica. El control ideológico de la Iglesia sobre la prensa se ejercía mediante la intervención de los prelados que patrocinaban oficialmente la creación de nuevos periódicos o eran miembros directivos en los apostolados y asociaciones de la buena prensa. En cuanto a los sacerdotes debían "someterse a la autoridad del Papa y del propio obispo en todo lo que [atañía] a la jurisdicción eclesiástica" (*Crónica de la Buena Prensa*, 1905, t. II, p. 469).

Someterse oficialmente a la censura eclesiástica equivalía a una declaración explícita de fe y de ortodoxia. Dicha censura, que dependía de la Junta de Censura eclesiástica y que se ejercía por delegación con censores nombrados para las distintas diócesis por los respectivos obispos, constituía, aún a finales de siglo, un instrumento de control eficiente y temido. Tenemos una ilustración del poder que representaba esta censura con las dificultosas gestiones emprendidas por revistas como *El Criterio Católico* cuyo verdadero director, el sacerdote Eduardo Llanas, no había pedido personalmente la autorización de publicación al obispo de Barcelona, Jaime Catalá, con el que mantenía relaciones difíciles.

La preocupación por controlar la publicación de periódicos que podían escapar a la censura eclesiástica y que no ostentaban de manera bastante explícita su ortodoxia católica reforzó las medidas de censura existentes. En la Asamblea de la Buena Prensa se acordó publicar un índice de las obras "teatrales inmorales" y de las "novelas pornográficas y deshonestas" que no podían reproducirse en la prensa. Por otra parte, independientemente de la censura previa para la prensa diaria, se estableció la censura con posterioridad a la publicación de cada número. Mencionemos también la difusión, por los prelados de las distintas diócesis, de la lista "precisa y nominal" de los periódicos que no debían leerse. De hecho, este índice de "malas lecturas" venía publicándose desde hacía varios años en distintas diócesis y más particularmente en

las de Barcelona, Gerona y Tarragona donde prelados como Urquinaona, Torras i Bages y Vilamitjana habían tenido que censurar a publicaciones integristas.

Los sacerdotes periodistas: "capitanes del ejército del Señor"

En la segunda mitad del siglo XIX, el clero hizo prueba de un intenso activismo: dirección de publicaciones, participación en apostolados, asociaciones, ligas y comités de prensa. La proliferación de órdenes religiosas que se dió durante la Restauración era un claro indicio de que la Iglesia había aceptado, hasta cierto punto, las posibilidades de recuperación que le brindaba el Estado canovista.

Ante la creciente indiferencia religiosa del pueblo y los repetidos ataques anticlericales alimentados y dramatizados por una prensa liberal numéricamente muy superior, la Iglesia sentía la necesidad de mandar sus misioneros fuera de los atrios de los templos para recoger a los que de él desertaron. Se justificaba plenamente que, en este contexto, los sacerdotes emprendiesen una obra de catequisis mediante la prensa. El que mejor resumió la necesidad para el clero de "salir a la calle" y ejercer el periodismo como un apostolado fue el obispo de Jaca, Antolín López Peláez, en su conocido opúsculo, *Sacerdotes, ¡al periódico!* (1908):

> Este es el instante de concertarse las voluntades, y reunirse las fuerzas dispersas, y lanzarse en disciplinada legión, con el nombre de Dios en los labios y el amor a su Iglesia en el alma, a la conquista de la prensa, para con ella reconquistar la opinión, y apoderándonos de la opinión apoderarnos de las urnas, de donde salen las mayorías parlamentarias que hacen y deshacen leyes, y encumbran y derrotan Gobiernos. (López Peláez, 1908, p. 15)

Dichas incitaciones ilustran la toma de conciencia de la Iglesia de su notable pérdida de control sobre las conciencias y la sociedad. Porque si el sacerdote podía convertirse en corresponsal y periodista idóneo no era sólo por razones de garantía moral. También constituía el clero el obligado vínculo entre una institución clerical, percibida por unas masas cada vez más alejadas "del púlpito y del confesionario" como un representante del poder. Los intentos de renovación de la piedad popular, patentes en publicaciones católicas como la *Revista Popular* e incluso *El Siglo Futuro* y revistas como *La Hormiga de Oro*, se inscribían en la cruzada de la Iglesia para captar "esa masa neutral, numéricamente colosal donde [había] hecho presa la prensa rotativa" (Polo Benito, 1901, p. 34).

Sin embargo el comprometimiento del clero y de los prelados en actividades propagandísticas planteó numerosos problemas. Con el abandono de la actividad propiamente religiosa y sacerdotal, ¿no existía el peligro de dejarse arrastrar por la senda de preocupaciones demasiado temporales y materiales? ¿No suponía este "nuevo apostolado" cierta independencia intelectual condenable?

En 1904, la creación de una sección de propaganda en el seminario de Sevilla, en la que se pretendía formar sacerdotes periodistas, así como otras iniciativas para fundar cátedras de periodismo en algunos centros de enseñanza eclesiástica son indicios de que se sentía la necesidad de dar "armas de combate", más adaptadas a un clero poco preparado ante las exigencias de la nueva comunicación social[38]. Como hemos apuntado, nunca desaparece el desfase entre el discurso y las estrategias, entre las intenciones y las aplicaciones prácticas. *El Manual del Propagandista* destinado a los seminaristas de Sevilla es un ejemplo esclarecedor de la ingenuidad con la que se enfoca la profesionalización de los sacerdotes-periodistas: las mejores armas propuestas son la oración, la santificación y la mortificación. Lo demás, viene por añadidura.

El mismo Antolín López Peláez manifiesta prudentes reservas a la hora de definir el cometido del sacerdote periodista. Se trata siempre de un apostolado y la implicación en el campo de la prensa se enfoca como la entrada en "un estadio de lucha, una arena de combate" donde lo que importa es resistir más que conquistar y transformar:

> El clero no debe en manera alguna abandonar sus propias, sus antiguas, sus invariables funciones sagradas; pero a ellas tiene que añadir hoy otras [...]. No cambia el clero, no cambia su eterna misión; cambian las circunstancias en que esta se ejerce. Es apóstol y el periodismo es una manera de apostolado. (López Peláez, 1908, pp. 4-5)

La desvalorización social del clero y la pérdida de influencia de la Iglesia eran razones más que suficientes para que los sacerdotes se adaptasen, hasta cierto punto y dentro de límites escrupulosamente acotados, a los cambios de la sociedad.

Citando el ejemplo de los dominicos de Almagro que fundaron la revista *Estudios* para que se ejercieran en ella los futuros sacerdotes periodistas, Antolín López Peláez admitía que "sólo escribiendo es como se aprende a escribir" y que convenía fundar cátedras de periodismo. La actividad del sacerdote no podía limitarse al santuario:

> Aun no hace muchos años la autoridad del cura era indiscutible. Bastábale serlo para que se le creyera sin vacilación y se le obedeciese sin réplica. Ahora, [...] "menos el poder de una hoja de papel, todos los poderes son protestados". Por donde, acomodándose a la triste realidad de los tiempos, aprovechando cuanto en la sociedad moderna haya utilizable para el bien, el buen párroco no desprecia el auxilio que la prensa católica le ofrece. (López Peláez, 1908 bis, pp. 25-26)

Otro sacerdote, periodista y conocedor de la prensa de su época, Maximiliano Arboleya Martínez, intentó justificar el protagonismo del clero en materia de prensa. Colaborador del diario ovetense *El Carbayón* (1875-1936), que alcanzó una tirada de 5.000 ejemplares, este eclesiástico participó activamente en la Asamblea de la Bue-

na Prensa y era el autor de varios opúsculos dedicados a la acción católica y a la misión social del clero[39]. En uno de sus folletos más conocidos, *El clero y la prensa* (1908), Arboleya Martínez sintetiza su pensamiento acerca del militantismo de la Iglesia en una época de constante secularización.

Con realismo, constata "la influencia casi nula de los sacerdotes en la sociedad contemporánea" y más especialmente en "el movimiento social". Esta ausencia se nota más especialmente en la prensa, que es una prensa escrita para el clero; además los periódicos "*católicos* están desacreditados, como tales periódicos, entre el pueblo". Desde una visión crítica y moderna, poco frecuente en la Iglesia de finales de siglo, Arboleya Martínez designa la raíz del mal:

> Un periódico católico se abrirá camino, no a fuerza de ser católico y de predicar en católico, sino a fuerza de ser buen periódico y de hacerse interesante. (Arboleya Martínez, 1908, p. 46)

La falta de sensibilidad histórica del clero, su relativo aislamiento explican que no haya sido capaz de forjar un lenguaje y publicaciones capaces de interesar "a los seglares de todos los géneros y condiciones: hombres y mujeres, viejos y jóvenes, obreros y burgueses" (*ibid.*, p. 47). Para Arboleya Martínez, el remedio consiste primero en romper este aislamiento de los sacerdotes responsables de los principales males: la incapacidad de adaptarse a las necesidades sociales de una sociedad cada vez más urbana, "decristianizada" y una total dependencia espiritual con respecto a los conocimientos teóricos y a determinada prensa católica, partidista y "engañosa".

No pueden infravalorarse las iniciativas de las órdenes religiosas para difundir revistas católicas de cierta calidad cultural y social. A partir de 1883, con los progresos de la lectura y debido a la mayor libertad de la que disponían las asociaciones, crecen las publicaciones de las distintas órdenes.

De 1883 a 1888, surgen ocho nuevas revistas, esencialmente doctrinales, pero que reflejan todas un esfuerzo de diversificación a nivel de los temas tratados: literatura, ciencia, arte y filosofía[40]. Mencionemos a algunas de las más prestigiosas como *El Mensajero Seráfico*, revista mensual publicada en Madrid desde 1884 y dirigida por los Frailes Menores Capuchinos de San Francisco. En ella colaboraban conocidas personalidades religiosas como el Padre José Calasanz.

Igualmente son dignas de mencionarse el *Boletín de la Academia Calasancia de las Escuelas Pías de Sabadell*, revista científica, literaria y artística en catalán y castellano, quincenal y que salió por primera vez en junio de 1886 y, a partir de 1891, *La Academia Calasancia* que se publicó hasta el año 1930. Esta última, de gran calidad literaria, trataba en sus columnas de antropología, ciencia, filosofía y literatura. El director de la revista era el eclesiástico Narciso Pla y Deniel que participó en

la Obra de Buenas Lecturas de Barcelona. En *La Academia* se trató muy especialmente del tema del periodismo católico. El mérito de esta publicación era su intento de diversificación temática y de captación de un público que no fuese exclusivamente eclesiástico. En la sección literaria, se dedicaba mucho espacio al tema de la novela católica. Con mesura y distanciamiento crítico, los colaboradores comentaban los principales acontecimientos contemporáneos y encontramos en las páginas de *La Academia* un enjuiciamiento de la postura y del papel de la Iglesia con respecto a los poderes constituidos y la sociedad contemporánea muy esclarecedor del sector más tolerante del catolicismo español. Otra dimensión original de dicha revista era su propósito de contribuir a la profesionalización de los sacerdotes en materia de periodismo:

> El otro fin apuntado, que se propone la Academia Calasancia al publicar su Revista, es ejercitar a los Académicos en las tareas periodísticas, y prepararles para que, en Apostolado de la prensa que, según fundadas predicciones hechas ante 32 obispos en el Congreso Católico de Zaragoza, organizará la Iglesia católica, con el fin de neutralizar la activa y universal propaganda del periodismo racionalista, buscando en esta prensa católica un auxiliar eficacísimo del apostolado eclesiástico [...]. (*Ibid.*, p. 6)

A partir de 1887, se publicó la segunda época de *La Ciudad de Dios*, "Revista católico-literaria, científica y artística". En su nueva etapa, esta revista quincenal dedicó mucha atención a los temas relacionados con la ciencia. Los debates y exposiciones que llenan sus páginas acerca del darwinismo, del positivismo y de los avances científicos constituyen un testimonio ineludible para analizar la postura de la Iglesia con respecto a una cuestión tan de actualidad en la década de los 80. En ella participaban los conocidos Padre Miguel Miguélez, Padre Muiños Saénz y Fray Ceferino González, padre del neo-escolasticismo español.

A las anteriormente mencionadas, pueden añadirse la *Revista Calasancia*, "científica, literaria y pedagógica", dirigida y redactada por los Padres Escolapios, publicada mensualmente en Madrid desde enero de 1888; *El Eco Franciscano*, revista mensual "consagrada a propagar la Tercera Orden de San Francisco de Asís, y a fomentar la piedad en las familias cristianas", redactada desde 1884 por los Padres del Colegio de Misioneros franciscanos (Criado y Domínguez, 1907, p. 23).

Con una tirada que oscilaba entre quinientos y mil ejemplares, estas revistas se sustentaban con grandes dificultades económicas como lo señalaba la misma *Revista Calasancia*:

> Te he ponderado la necesidad en que los católicos nos hallamos, de favorecer por todos los medios la prensa católica, porque deseo que recomiendes y propagues entre tus relaciones *La Academia Calasancia*; [...] poniéndote por delante el deber ineludible de los buenos fieles, entre los cuales es justo colocarte, de fomentar la prensa dedicada a la propaganda católica, me parece que no te pido mucho, suplicándote que promuevas ahí

la suscrición a nuestra Revista, con lo cual cooperarás a los fines morales y religiosos que nos han impulsado a fundarla. Con esto, harás más bien que con tu propia suscrición, pues además del auxilio material que nos prestarás ayudándonos a sostener la carga, no muy ligera, que nos hemos impuesto, lograrás que obtengan lectura saludable algunos que acaso mucho lo necesitan. (*La Academia...*, 7 de noviembre de 1891, p. 15)

Pese a la actividad desarrollada por las órdenes religiosas y los eclesiásticos para desarrollar la prensa católica, muchas de estas publicaciones tenían un impacto muy restringido. Estas limitaciones, que eran ante todo económicas, ilustraban otro problema, que la Iglesia empezó a plantearse más seriamente a finales de siglo: el problema del público lector. En varios informes sobre el estado de la prensa católica en sus diócesis, prelados como el obispo de Urgel, Salvador Casañas y otros como Tomàs Costa i Fornaguera, obispo de Lleida, reconocían la falta de suscriptores debida a la escasa población de las ciudades y villas, y a la pobreza de muchos (Bonet, Martí, *o. c.*, p. 22).

En 1904, numerosos prelados presentes en la Asamblea de la Buena Prensa, recalcaron la urgencia para la Iglesia de reducir el desfase existente entre un clero poco preparado social y culturalmente y los progresos del impreso y de la comunicación de la sociedad moderna. A finales del siglo, víctima de su pobreza temática, de su languidez económica, la prensa católica distaba mucho de haber reconquistado el terreno ocupado por la prensa liberal.

NOTAS

[1] *La Familia Cristiana* que empieza a publicarse en 1876, anuncia que está decidida a "combatir, pues, la negación de creencias que embrutece al hombre; [...] aquélla es la misión que ha de desempeñar la prensa religiosa y que a aquel objetivo responde la misión que se han impuesto los redactores de *La Familia Cristiana*". Es interesante notar que, incluso revistas como *La Ciencia Católica*, de publicación más tardía, que pretenden mantenerse alejadas de todo compromiso político y que quieren ser informativas, dedican mucho espacio al papel militante de la prensa católica. Esta revista mensual, publicada bajo los auspicios del obispo José María de Urquinaona, salió a luz en diciembre de 1881.

[2] Esta táctica del "cordón sanitario" viene perfectamente ilustrada en la memoria presentada por el eclesiástico Francisco de Torres Galeote en la Asamblea de la Buena Prensa: "Dígase, no obstante, lo que se quiera, el gran remedio que contra los malos periódicos debe emplearse es el indicado: cerrarles la puerta a piedra y a lodo, crear el vacío en torno de ellos, no protegerlos ni directa ni indirectamente, ponerles un verdadero bloqueo, cercarlos [...] pues así quizá desaparecerán y cesarán de ser arietes demoledores de todo lo que hay grande y respetable en los pueblos [...]" (*Crónica...*, 1905, t. II, p. 335).

[3] Con tono triunfante el *Manual del Propagandista,* del año 1911, destinado a educar e informar a los seminaristas en materia de periodismo, anunciaba que gracias a la Obra de los buzones se habían recogido 53.745 impresos. La obra de los buzones fue promovida en el año 1904. Este manual propone un riguroso abanico de medidas sanitarias contra la mala prensa: publica una lista de periódicos "cuya lectura, suscripción y anuncios debe abominar todo fiel cristiano", prohibe la inserción de esquelas mortuarias en la prensa liberal y pide a Dios "que envíe sobre tanto papelucho el fuego de Sodoma, y que no haya cristiano tan degenerado que haga paces o amistades con los enemigos de su fe" (*Manual del Propagandista*, 1911, p. 65).

[4] Mencionemos algunas de las propuestas de boicoteo y extirpación de la mala prensa presentadas durante la primera Asamblea de la Buena Prensa. Se preconiza la fundación de un Apostolado general en el que se reglamentan los siguientes fines: "a) recomendar la Prensa Católica; b) indagar quien lee la impía; c) informarse de las imprentas y establecimientos que la componen y venden; d) averiguar donde se expenden y venden libros, tarjetas y objetos pornográficos; e) denunciar, por escrito sin firmar, a la Junta directiva del Apostolado estas averiguaciones: 1. para que amoneste a quien proceda; 2. para que persiga a quien haya lugar; 3. para que impida a todo trance que en un mismo escaparate se exhiban estampas religiosas y retratos escandalosos, devocionarios y novelas inmundas, publicaciones cristianas y objetos de indecoroso realismo [...]" (*Crónica de la Asamblea...*, 1905, t. I, p. 500).

[5] Tenemos un ejemplo de la insistencia con la que la Iglesia incita a los católicos a participar en la "obra de salvación del periodismo católico" con las siguientes recomendaciones de la Nunciatura apostólica de Madrid: "Ahora la prensa católica debe prepararse para la gran empresa de la reconquista desalojando al enemigo de las posiciones que ocupa. Se trata de una lucha principalmente de habilidad. Debe revestir la misma forma, asegurar el mismo carácter y, correspondiendo al afán de curiosidad que invade a todas las clases, informar de los sucesos públicos a sus lectores sin riesgo de su fe y su moral" (Cárcel Ortí, 1988, p. 816).

[6] En las conclusiones de la primera Asamblea de la Buena Prensa, se recalcaron las dificult des de impulsar revistas ilustradas católicas que fuesen verdaderas ilustraciones: "Siendo dif cil y de éxito poco probable la creación de nuevas revistas ilustradas, que correspondan por s fondo y su forma a las exigencias de nuestro tiempo, deben conservarse las que en la actual dad existen, excitando el celo de los católicos, para que presten su ayuda a dichas revistas, fin de que puedan mejorar sus condiciones materiales" (*Crónica...*, 1905, t. II, p. 461).

[7] En el Congreso de Malinas en 1864, se acordó la creación de la obra de propagación de lo buenos libros y la formación de bibliotecas populares. Se evocó también la necesidad de de sarrollar la prensa católica y de lanzar un diario internacional que fuese aceptado y propagad entre los católicos de todos los países: "Convencidos de la necesidad de colocar los medio materiales de publicidad al nivel de las exigencias actuales de la propaganda, trabajan alguno católicos en la organización de un establecimiento de imprenta y librería que publicará y dis tribuirá en la mayor escala posible las obras más útiles en todos los ramos. Su primer logro se rá fundar una revista destinada a servir de lazo y órgano a los escritores católicos y que se cundará la acción útil de la prensa diaria en Bélgica" (*Revista Católica*, 1864, T. XXIII, p 517).

Propagandistas católicos como los eclesiásticos Idelfonso Gatell, Eduardo Llanas, evo can con admiración la labor de difusión de buenas lecturas emprendida en Bélgica, en Ale mania y en Francia. En el primer congreso católico español celebrado en Madrid en 1889, e delegado de la prensa católica alemana recordó los éxitos de la prensa católica de su país con tra el Kulturkampf y la existencia de 200 diarios y revistas que "inundan a cada hora los ho gares del obrero y del labrador, el estudio del sabio, el taller del artista y los campos mismo de nuestros enemigos" (*Crónica del primer congreso católico español,* 1889, p. 637).

[8] Esta liga sería "una asociación de oraciones, de limosnas, de acciones, de escuelas pías, de misiones y de difusión de la fe", citado por Pierre Pierrard en su obra *L'Eglise et les ouvriers en France*, 1840-1940, Paris, Hachette, 1984, p. 289.

[9] Sardá y Salvany, "¿Qué exigen las circunstancias?", *Revista Popular*, 14 de junio de 1873.

[10] Sardá y Salvany, *Boletín Oficial del Apostolado de la Prensa*, enero de 1872, p. 2.

[11] Carta del Excelentísimo Pantaleón Montserrat a Primitivo Sanmartí, *Boletín Oficial del Apostolado de la Prensa*, n° 1, enero de 1872, p. 2.

[12] Sánchez Isidro, en su estudio "La Iglesia española y el desarrollo de la Buena Prensa", en *Prensa y sociedad en España (1820-1936)*, 1974, alude al desarrollo de la prensa católica española en el siglo XIX y menciona los primeros esfuerzos que se hicieron desde 1836 para fomentar el periodismo católico. Creemos, sin embargo, que habrá que esperar la segunda mitad del siglo XIX para que cuajen de manera duradera los primeros intentos de organización local y nacional de la prensa católica. En la primera mitad del siglo, varios católicos habían denunciado las carencias de la prensa católica. Donoso Cortés, en una carta dirigida al Conde de Montalembert el 26 de mayo de 1849, decía: "En cuanto a la manera de combatir, no encuentro más que una que pueda dar provechosos resultados: el combate por medio de la prensa periódica".

[13] "Por medio de esta organización, que la junta diocesana de Tortosa ha llamado muy bien federativa, podemos tender sobre el suelo de la patria una verdadera red de propaganda que la cubra toda", *Boletín Oficial del Apostolado de la Prensa*, enero de 1872, p. 2.

[14] "La Biblioteca parroquial debe ser una sucursal de todas las librerías religiosas de España, el conducto por donde vayan a parar a manos del pueblo desde la más oscura novena o devocionario que pide una mujer, hasta la obra de alta polémica que solicite el letrado", *ibid.*, p. 5.

[15] Este aspecto de la comunicación impresa ha sido analizado magistralmente por Jean-François Botrel en su estudio "L'Eglise et la communication imprimée: doctrine et pratiques", *Metodología de la historia de la prensa española*, Madrid, Siglo XXI, 1982.

Conviene mencionar la existencia en Barcelona de una Biblioteca Popular, promovida por Pantaleón Montserrat en los años 1869-1870 y que colabora con la Tipografía Católica, calle del Pino, 5. Esta biblioteca, mencionada en el *Manual del Apostolado de la Prensa*, distribuye "dos o tres libros cada mes sólo por cuatro pesetas al año en España".

No podemos dejar de aludir a la actividad del Padre Antonio María Claret en materia de propagación de la prensa católica. En 1847, fundó la Librería Religiosa de Barcelona, en 1859 la Academia de San Miguel y en 1864, distintas bibliotecas populares destinadas a propagar y distribuir hojas sueltas, opúsculos a las clases más humildes. Más adelante, y gracias a la labor intensa de determinados miembros del clero y del episcopado, estas bibliotecas se extendieron a numerosas diócesis. Funcionaban como verdaderas sucursales de librerías católicas y estaban bajo el control de los prelados. Ante la amenaza de la cuestión social, las incitaciones a fundar bibliotecas populares como un dique contra el aluvión de la propaganda socialista se intensificaron. En 1893, pocos años después de la encíclica *Rerum Novarum*, el tercer congreso católico dedicó una atención prioritaria a la "urgente necesidad de dar activa organización a la propaganda católica escrita para restaurar el espíritu cristiano [...], y de establecer bibliotecas populares católicas aun en pueblos de poco vecindario" (*Crónica del tercer...*, 1893, p. 549). Muchas de estas bibliotecas populares difundían a la vez "amenas lecturas", hojas sueltas, revistas y periódicos. Sus promotores eran prelados o eclesiásticos, las más veces, directores de una publicación conocida. Fue el caso de la Librería Católica de San José fundada en 1878 y dirigida por el presbítero granadino Joaquín Torres Asensio, que funcionaba como centro de propaganda de buenos libros y de difusión de la prensa. Constituía una sucursal para editores conocidos como Olamendi en Madrid o Subirana en Barcelona.

[16] A principios del siglo XIX, varios depósitos de "buenas lecturas" fueron creados en Francia. Puede mencionarse el caso de Limoges donde se fundó en 1833, bajo la iniciativa del clero, una de las primeras *Œuvres des Bons Livres*. El fundador de esta obra, el Padre Rousier, escribe: "Je cédais à une double conviction: j'étais intimement persuadé que la lecture est un des besoins de la société actuelle, et que la religion et les bonnes mœurs ont beaucoup à craindre ou à espérer selon la direction qui leur est donnée", *Bibliographie Catholique*, T. II, 1842-1843, Paris, Bureau de la Bibliographie Catholique.

[17] *La Maison de la Bonne Presse* difundía publicaciones católicas como *La Croix, Le Pélerin, Les Contemporains* que contaban con un millón de suscriptores en 1890. *La Obra de Buenas Lecturas* de Barcelona hacía muchas referencias a esta asociación francesa en su boletín del año 1899.

[18] Tenemos un testomonio del interés de los católicos españoles por las iniciativas de los católicos franceses en materia de prensa en la obra de un escritor y periodista catalán, Sicars y Salvado. En su obra *Misión del periodista católico en nuestros días*, Barcelona, Tipografía Católica, 1909, este escritor, que colaboraba en el *Semanario Católico de Reus*, proporcionaba datos exhaustivos e interesantes acerca de publicaciones católicas francesas como *Le Pélerin*, 1873 y *La Croix*, 1880.

[19] *Boletín del Apostolado de la Prensa*, enero de 1872, p. 14. El comportamiento inquisitorial recomendado en este Boletín a todos los fieles debe fomentarse también en los niños, ya que "los niños de las escuelas pueden ser excelente medio para ayudar a esta obra".

[20] *Ibid.*, p. 14.

[21] *Manual del Apostolado de la Prensa, o Guía práctica del individuo de esta sociedad*, Barcelona, Tipografía Católica, 1873, p. 39.

[22] "Particularizad la aplicación de vuestras oraciones, por ejemplo: Para que Dios promueva y suscite escritores católicos que combatan la impiedad y den gloria a su Iglesia; Para el feliz éxito de los impresores verdaderamente católicos en sus empresas; Para que se aumente la suscrición a los periódicos buenos y disminuya la de los malvados, que son más de los que muchos se figuran" (*Manual del Apostolado de la Prensa*, 1873, p. 39).

[23] "El socio del Apostolado recibirá al ingresar en el mismo una cédula de agregación, diploma, en el cual, al pie de la imagen de San Francisco Javier, está indicado el lugar [...] y fecha de su admisión. Conserven los socios este documento [...] colóquenlo en un marco o guarnición en un lugar público de su casa [...] donde los que entraren lo vean colocado como una patente de catolicismo del dueño de ella [...]. Téngase empero en mucha mayor estima el blasón de fervoroso católico y de soldado de la verdad, como debe ser y lo es todo buen socio de nuestro Apostolado" (*Ibid.*, pp. 82-83).

[24] *Ibid.*, p. 41. Esta preocupación por el aspecto material y financiero de la prensa se expresa constantemente. A partir de 1870, con las primeras asociaciones de fomento de la buena prensa, tanto la jerarquía católica como los laicos apuntan hacia una de las mayores debilidades de la prensa católica: su falta de organización material, la insuficiencia de una infraestructura financiera duradera.

La Hormiga de Oro, dirigida por Luis María de Llauder, dedica varios artículos a este problema. Citemos la serie de artículos "Las dos propagandas", publicados en 1884.

En el *Boletín de la Obra de Buenas Lecturas* de 1899, Ildefonso Gatell, escritor católico, lamenta la falta de medios del periodismo católico. En su obra *Los periódicos en la sociedad*, publicada por *La Hormiga de Oro* en 1913, Francisco Nabot y Tomás propone varios medios para convertir el periodismo católico en una "empresa mercantil". No podemos dejar de señalar la importante serie de artículos publicados en *La Academia Calasancia* en los años 1890 y 1891 por Eduardo Llanas, serie que se titula "Cartas al joven Conrado sobre el periodismo católico" y que denuncia las carencias materiales de la mayor parte de las publicaciones católicas.

El mejor testimonio de las preocupaciones de la Iglesia por un aspecto nuevo de la prensa, el de su organización material y profesional, está contenido en las propuestas de la Asamblea de la Buena Prensa de Sevilla de 1904, que dicen, entre otras cosas: "Mejorar las condiciones materiales del periodista católico a fin de que su trabajo tenga el correspondiente estímulo y pueda dedicarse a él con más desembarazo" (*Boletín de la Obra de Buenas Lecturas*, 1904, p. 78).

[25] Citemos los de Vich, Valladolid, Badajoz, Ávila, Barbastro. En Salamanca, el obispo Lluch y Garriga promovió, en 1871, la creación de La Sagrada Alianza, cuya finalidad era "conservar, defender y propagar la santa fe católica por medio [...] de la oración, el buen ejemplo, la palabra y la imprenta". En Granada, La Asociación del Bien, fundada en 1872, tenía finalidades parecidas a las del Apostolado de la Prensa de Barcelona.

[26] En su revista barcelonesa *La Semana Católica* del 17 de febrero de 1895, su directora Antonia Rodríguez de Ureta encomiaba el apostolado de la prensa de Madrid y señalaba el "decidido concurso de próceres y capitalistas" a una obra cuyo fin era "difundir sanas lecturas a las clases menesterosas, penetrar con ellas en las casas de corrección y cárceles, y, en una palabra, moralizar e instruir al pueblo católico" (*La Semana Católica*, p. 99).

[27] Una de las conclusiones del segundo Congreso católico de Zaragoza de 1890 establecía que "los periódicos y revistas católicos que por su índole lo consientan, dediquen un interés preferente a la cuestión social". Según el periódico semanal *La Lectura Dominical* del año 1896, el apostolado había repartido, desde su fundación, 606.000 folletos, 15.000 tomos de la biblioteca popular y 182.000 ejemplares de otras publicaciones. De hecho, desde 1892, el apostolado publicaba mensualmente opúsculos de 64 páginas en 8º mayor destinados a la propaganda popular.

[28] *La Lectura Dominical* constituye una valiosa fuente de datos acerca de las actividades del apostolado de la prensa de Madrid. Da cuenta de los otros apostolados que van surgiendo en las provincias españolas y de la distribución de folletos, opúsculos y publicaciones repartidas desde los inicios de la obra de Madrid. En 1892, se habían repartido 482.000 folletos y en 1894 se subrayaba la vitalidad del apostolado ya que "cerca de un millón de folletos e impresos fueron repartidos gratuitamente entre las clases menesterosas" (*La Lectura...*, 13 de enero de 1895, pp. 11-12).

[29] En 1892, se organizó el Apostolado de la Prensa de Logroño cuyo órgano de expresión fue el semanario gratuito *El Amigo* (1903-1905). Esta publicación de cuatro hojas, que sólo salió durante dos años, contenía incitaciones a una cruzada contra la mala prensa y tácticas para atraer a los lectores católicos al redil de las sanas publicaciones: "No podemos menos de dar la voz de alerta a los que se precien de buenos cristianos recomendándoles que, en vez de apoyar con sus suscripciones a esos diarios portaestandartes de las doctrinas de Lucifer, su obligación es contrarrestar la mala prensa con la sustentación de un periódico católico cuyos ideales se hallan basados en la religión del crucificado" (*El Amigo*, 12 de diciembre de 1903, p. 1). *El Amigo* precisaba las normas de comportamiento intransigente de los buenos católicos con respecto a la prensa impía: "Nos obligamos y comprometemos, por nuestro nombre de católicos, a no suscribirnos ni leer, como no sea por pura necesidad, a juicio de personas com-

petentes y con la debida cautela, ninguno de los periódicos que ocultan más o menos el veneno anticlerical, como son, entre otros muchos, *El Imparcial, El Heraldo, La Correspondencia, El Liberal*, etc. y deseamos que todos los católicos sigan esta norma" (*El Amigo*, 4 de junio de 1904, p. 2).

[30] A finales de siglo existían, según datos proporcionados por las actas de la Asamblea de la Buena Prensa, más de ocho ligas católicas con una sección especial destinada al fomento de la "buena prensa". Estas ligas eran las de Aragón, Granada, Sevilla, Tortosa, Valencia, Valladolid, Utrera (Sevilla) y Borja (Zaragoza). La actividad de estas ligas era bastante reducida. Con extrema prudencia las actas de la Asamblea mencionan que, para el año 1903, la Liga de Sevilla tenía 6.900 asociados, pero no proporciona el número exacto de miembros.

En cuanto a los apostolados de la prensa y otros centros católicos de buenas lecturas, mencionemos el Apostolado de la Oración de Burgos, con 4.133 asociados, la Asociación de Nuestra Señora de los Buenos Libros de Valencia, La Asociación de la Buena Prensa de Santiago que tenían Juntas locales de la Buena Prensa y que se constituyeron en el momento de celebrarse la Asamblea de la Buena Prensa en 1904 (*Crónica de la Asamblea...*, 1905, t. I, pp. 180-181).

A partir de 1908, las ligas se extendieron por toda España. En aquel año, el Padre Dueso había fundado la asociación de legionarios de la Buena Prensa.

[31] Los *Manuales del Propagandista*, publicados por el Seminario de Sevilla, también representan una valiosa fuente de información para el conocimiento y la cuantificación de la prensa católica. El primero, publicado en 1908 y el segundo en 1911, eran redactados por la sección de propaganda del Seminario de Sevilla.

[32] En 1883, en el momento de la crisis político-religiosa provocada por enfrentamientos entre el sector católico moderado, partidario de la Unión Católica, y los tradicionalistas, el episcopado catalán prohibió la publicación de varios periódicos tradicionalistas, entre otras publicaciones satíricas o humorísticas como *Lo Burinot, L'Avi Vell, La Vespa*, que habían calumniado al obispo Urquinaona y al eclesiástico Torras i Bages.

[33] Según datos publicados por el mismo Ildefonso Gatell, en 1904, desde 1890, la Obra de Buenas Lecturas "había recaudado e invertido en publicaciones y propaganda 105.000 pesetas, publicado y distribuido unos 7.000.000 de ejemplares de *La Hoja Dominical*, 60.000 ejemplares del *Repertorio de Buenas Lecturas*, 650.000 del *Amigo del Obrero* y más de 300.000 entre libros, opúsculos y hojas con 45 títulos distintos" (*Boletín de la Obra de Buenas Lecturas*, 1904, pp. 83-84).

[34] Numerosos artículos de Idelfonso Gatell referentes al periodismo católico y más particularmente a la prensa católica popular se publican en este *Repertorio* desde 1895. Ponen de relieve la preocupación, por parte de la Iglesia española finisecular y de muchos católicos, por definir un periodismo católico capaz de competir con los grandes periódicos liberales de la época.

Otra vez quisiéramos destacar el interés de los católicos españoles por el periodismo religioso francés. Cabe señalar que el *Repertorio de la Obra de Buenas Lecturas* alude repetidas veces a los esfuerzos y los éxitos de la prensa católica francesa; entre otras cosas a la exis-

tencia de revistas católicas críticas, verdaderos repertorios de buenas lecturas. Citemos uno de los más conocidos, *La Bibliographie catholique, revue critique des ouvrages de religion, de philosophie, d'histoire, de littérature, d'éducation*, que se publicaba en París desde 1840. Esta revista anual estaba destinada a las "bibliothèques paroissales, aux cabinets de lecture chrétiens, aux pères et aux mères de famille, aux supérieurs de séminaires, aux chefs d'institution et de pension des deux sexes, et à toutes les personnes qui veulent connaître les bons livres et s'occuper de leur propagation".

35 Estas secciones eran: sección de Liga de Oraciones, sección de El Legionario, y sección de Buzones de Publicaciones. En 1912, la sección de Publicaciones había editado 30.000 ejemplares de la hoja quincenal llamada *Cultura Popular*. En 1912, la Cofradía de los Legionarios encargada de la colecta de fondos para la buena prensa constaba de 472 "coros" y de 4.720 "legionarios".

Ildefonso Gatell, al presentar esta Comisión de Prensa y Propaganda en 1912, utiliza el mismo lenguaje que el que imperaba en 1870: "Para las luchas doctrinales de hoy, los católicos, los que pertenecemos a la Iglesia militante, no podemos desentendernos de estas luchas".

36 "La creación de comités en los diez mil ayuntamientos de España, con sus juntas de Distrito y Provinciales, el Crédito e Información Comercial para todas las casas que tomando parte de esta Cooperativa presten su valioso concurso al desenvolvimiento y desarrollo de la Buena Prensa, será poderoso auxiliar en esta obra de trascendental importancia" (*Memoria acerca del objeto y fin de la Cooperativa General de la Buena Prensa*, Barcelona, 1905).

37 Citamos a continuación las palabras del periodista católico Polo Benito José que, con motivo de varias conferencias pronunciadas en el Seminario conciliar de Plasencia, proponía soluciones para resolver el problema de los corresponsales de periódicos católicos. En estas conferencias, lamentaba Polo Benito que los periódicos católicos fueran "periódicos mendigos" y que los católicos apenas tuviesen idea del "periódico negocio". Sin embargo, surgen las acostumbradas restricciones morales y doctrinales a la hora de precisar el cometido del periodista católico. Ya que no disponía el periodismo cristiano de las estructuras de los grandes periódicos, proponía este apologista "organizar bien un servicio de corresponsales y estos no los encontraremos más inteligentes, más abnegados, más numerosos que entre los sacerdotes [...]. Está, pues, en nuestas manos el éxito noticiero del periodismo de provincias; sea un deber reconocido por los sacerdotes, aceptado y recomendado por los obispos, que los encargados de parroquias sean a la vez corresponsales del periódico católico diocesano y conseguiremos definitivamente restaurar las cosas, y también estas de la prensa en N. S. Jesucristo" (Polo Benito, 1902, p. 91).

38 El Seminario de Sevilla fundó la revista *Ora y Labora* (1904) para incitar a los seminaristas a ejercerse en ella a "las armas del periodismo". Verdadera cátedra del apostolado de la prensa, este seminario publicaba *El Manual del Propagandista* y adiestraba a los seminaristas a disminuir la suscripción a los periódicos anticlericales y aumentar la de los católicos.

Antolín López Peláez se refiere con entusiasmo a la obra de esta sección de propaganda a la que "más de setenta seminarios y colegios eclesiásticos se han adherido" (López Peláez, 1908, p. 15).

Durante la Asamblea de la Buena Prensa, se hicieron muchas recomendaciones para "organizar en *cada diócesis* con la aprobación y dirección del Prelado, *Sociedades* de semina-

ristas y sacerdotes periodistas". También se hace referencia a la necesidad de formar apologistas para propagar "el reino de Dios por medio de la prensa" que se llamarían *Brunnerianos*, como el conocido sacerdote y periodista de Austria, Brunner.

Revistas eclesiásticas como *El Boletín de la Academia Calasancia* (Barcelona), órgano de la Academia Calasancia, y *El Adalid* (1891-1897), "periódico para la juventud", bisemanal publicado en Madrid y órgano de la asociación de San Luis Gonzaga, constituían una palestra donde se adiestraban jóvenes seminaristas y académicos al periodismo católico. *El Boletín de la Academia Calasancia* y *El Adalid* tenían respectivamente una tirada de 1.000 y 2.000 ejemplares.

El sacerdote Antolín López Peláez menciona varias veces en sus opúsculos sobre la buena prensa las iniciativas de varias órdenes religiosas para preparar futuros periodistas: "¡Qué hermosa idea la que ya se realiza en algunos Seminarios y en varias órdenes religiosas, la idea de preparar los futuros periodistas, dándoles ocasión apropiada para desarrollar sus fuerzas y fundando periódicos donde aprendan prácticamente el manejo de las armas de mayor precisión, rápidez y alcance. Así con la revista *Estudios* lo acaban de hacer los dominicos de Almagro" (López Peláez, 1908, pp. 12-13).

[39] Los datos referentes a la tirada de *El Carbayón* se encuentran en el opúsculo *El Clero y la prensa* (1908). Entre las numerosas obras publicadas por este eclesiástico, que fomentó en Asturias la fundación de un sindicato obrero católico, mencionemos *La Misión social del clero, La base para la acción católica en España, En la acción católica (memorias de un sacerdote periodista), Cartas a un seminarista (los estudios eclesiásticos)* y *Balmes, periodista* (1914).

[40] Estas revistas coexistían con otras publicaciones religiosas anteriores entre las que había *El Mensajero del Corazón de Jesús y del Apostolado de la Oración*, revista mensual publicada por la Compañía de Jesús, desde 1866 en Bilbao. Hasta el año 1883, fue sólo una traducción del Mensajero francés hecha por el canónigo Morgades y Gili, obispo de Vich. A partir de 1883, pasó a la Compañía de Jesús con dos ediciones. En 1891, se refundieron ambas ediciones y el director fue el conocido jesuita Julio Alarcón y Meléndez. De orientación integrista, esta revista constituye una aportación interesante por el espacio dedicado a la publicación de cuentos, narraciones y novelas con la colaboración de escritores como el Padre Coloma. Dicha revista tenía una tirada de 1.500 ejemplares (Bonet, Martí, 1990, p. 21). Citemos también la *Revista Carmelitana*, mensual y publicada en Barcelona de 1877 a 1892, y dirigida por el eclesiástico Ricard Cortés, con una tirada de 600 ejemplares; *La Voz Dominicana*, revista mensual religiosa y literaria, que salió en Madrid a partir de 1882; la *Revista Franciscana*, impresa en Barcelona desde 1873, dirigida por el Padre Ramón Buldú, hasta 1890, y con una tirada de 1.400 ejemplares; la *Revista Agustiniana*, aparecida en Valladolid en 1881 y varios Boletines, como el *Boletín Religioso del Corazón de María* (1885-1888) en Madrid, el *Boletín Salesiano* (1886) en Barcelona, *El Santísimo Rosario*, revista mensual de los Padres de la Orden de Predicadores, que salió en Palencia en 1886.

Dentro de esta literatura profesional destinada esencialmente a un público eclesiástico, se destacaron algunas revistas como *El Consultor de los Párrocos* (1872-1879), que salía en Madrid. Costeada por Fermín Abella, fue dirigida por Miguel Sánchez que combatía la orientación nocedalista del partido carlista (Urigüen, 1986, p. 463).

Capítulo 3. La Iglesia y su prensa: razones de una impotencia

3. 1. Un clero acomplejado y ausente

La insuficiente preparación del clero para ejercer con más eficiencia su acción apostólica fue objeto de constante preocupación para la Iglesia. La escasa penetración de la prensa católica en la sociedad, el desprestigio del episcopado y de los sacerdotes eran un indicio evidente de que la institución eclesiástica iba perdiendo terreno en materia de catolización social.

Los acontecimientos político-religiosos de la segunda mitad del siglo XIX con la supresión de las órdenes religiosas, los incumplimientos del Concordato de 1851, la desaparición de facultades de teología, la falta de centros de estudios eclesiásticos y cierta desorganización de las diócesis debida a los traslados de obispos, explican en gran parte el estado de postergación intelectual e incluso moral del clero y de los seminarios.

Gracias a las valiosísimas indagaciones de historiadores de la Iglesia como Vicente Cárcel Ortí, que dio a conocer los informes de la Nunciatura sobre la situación eclesiástica española de fin de siglo, se aprecia mejor el estado de decadencia del estamento eclesiástico[1]. En uno de los informes preparados por el Cardenal Rampolla durante su nunciatura en España, se ponía de relieve la triste situación intelectual y moral del clero (Cárcel Ortí, 1988, pp. 130-131). En dicho informe, Rampolla subrayaba todos los males de que adolecían el clero y los seminarios españoles, males que fueron denunciados en múltiples ocasiones por prelados y sacerdotes[2].

En abundantes escritos, miembros del estamento eclesiástico se quejaban del estado de prostración intelectual y espiritual de los seminarios en los que se impartían conocimientos excesivamente teóricos y completamente desconectados de las nuevas realidades de la sociedad moderna. Una de las causas del mal residía en el hecho de que el clero se mantenía alejado de las convulsiones sociales y espirituales de su época e ignoraba los progresos de la ciencia. El eclesiástico Torras i Bages, en su conocida obra *El clero en la vida social moderna*, al preguntarse cuál podía ser el papel del clero en una sociedad saturada "de naturalismo" y secularizada , constataba que la fe no era incompatible con la ciencia, con el saber y la sensibilidad histórica:

> Sin el cultivo de la ciencia languidece nuestra inteligencia y las grandes verdades reveladas las tenemos no en provechosa y útil posesión sino en estéril inventario; vienen nuevas edades, aparecen sistemas distintos, costumbres y necesidades nuevas; en una palabra la humanidad toma nueva faz y nos encontramos atascados y la repelamos bruscamente como indigna de guarecerse bajo las divinas alas, como si éstas en su inmensidad no debiesen proteger todas las edades. (Torras, 1984, p. 1711)

Constataciones amargas de la misma índole se encuentran en los escritos de otro eclesiástico y periodista, Maximiliano Arboleya Martínez. Al incitar al clero a participar en la cruzada de la buena prensa, Arboleya empezaba por advertir que la acción de los sacerdotes sólo serviría de algo si los seminarios se convirtiesen en verdaderos centros de formación y dejaran de ser cátedras condenatorias de cualquier novedad y de las que "salimos al mundo recelosos y en guardia contra tales novedades".

La actitud de cerrazón ante cualquier cambio y el refugio en una integridad dogmática que asustaba y repelía tanto a los católicos como a los indiferentes sólo podía subsanarse con una mayor preparación intelectual:

> Ante todo, tengamos el valor de mirar de frente a la enfermedad que está acabando con nosotros. ¿Qué papel desempeñamos en el dominio de las ciencias? Descartemos a los religiosos, de quienes no trato aquí, ¿qué sacerdotes españoles figuran hoy en las primeras filas entre los hombres de ciencia? Salvo contadísimas excepciones, que no cito, aunque pudiera hacerlo en pocas líneas, vivimos por completo alejados del movimiento científico, pues, sobre no impulsarlo, no lo seguimos siquiera... Desde este punto de vista, nuestra postración es por demás lamentable. (Arboleya Martínez, 1911, p. 196)

De esta desconfianza nacía la ignorancia responsable en gran parte de "la influencia casi nula de los sacerdotes en medio de la sociedad contemporánea".

La vida religiosa y académica de los seminarios, basada ante todo en la especulación teológica y canónica no preparaba al clero a interpretar la doctrina cristiana en función de las exigencias sociales de su tiempo. Al recordar la pobreza temática de la publicística eclesiástica, Arboleya Martínez subraya la incapacidad de los sacerdotes para adaptar su lenguaje y sus preocupaciones a las de las masas. A fuerza de ser "clerical(es), eclesiástica(s)", estas publicaciones dejan de corresponder a las necesidades de los lectores seglares y se limitan a ser católicas y a "predicar en católico" sin ser forzosamente "buenas publicaciones":

> En vez de hallarse escrito pensando en el Clero, en dar gusto, en satisfacer las aficiones del Clero, el periódico católico, si desea ser popular, tiene que descender de semejantes alturas, y sus redactores, lejos de fijarse en los sacerdotes, deben atender a los seglares, de gustos y aficiones tan poco eclesiásticos y a los seglares de todos los géneros y condiciones. (*Ibid.*, p. 47)

La incipiente toma de conciencia de la diferenciación social y cultural del público lector que revelan estos propósitos estaba en total desfase con las prácticas periodísticas de la Iglesia de aquel momento.

La falta de audiencia del clero en el pueblo es una queja que aparece de manera recurrente en los congresos católicos, celebrados desde 1889 así como en la Asamblea de la Buena Prensa[3].

Una vez más citamos las palabras de Arboleya Martínez que invoca con cierto pesimismo el estado de incultura del clero debido a la preparación atemporal de los seminarios:

> La razón principal de este hecho palpable la hallo yo [...] de manera muy principal en la educación que por lo común recibimos en los seminarios. [...] Por motivos que no discuto, que desconozco, que tal vez sean para mí en gran manera respetables, nosotros salimos del seminario ignorantes por completo de lo que es la sociedad en medio de la cual hemos de ejercer nuestro apostolado. (*Ibid.*, p. 28)

Tímidos ensayos de comprensión del desajuste entre la acción pastoral del clero y las necesidades de la época contemporánea se habían dado desde los años 1857-1860 en algunas publicaciones católicas. Fue el caso con la revista *La Razón Católica* que, en un largo artículo dedicado a la situación de los seminarios en España, se reconocía que "desgraciadamente los estudios eclesiásticos van muy detrás de lo que piden las necesidades del día" (*La Razón Católica*, 1857, p. 272).

Sin abdicar de una postura esencialmente defensiva, había que conocer mejor al enemigo con el fin de luchar contra él con "armas de igual temple". Por lo tanto convenía

> sacar partido de las ciencias naturales y de observación en favor de la revelación divina [...]. Este sería el modo de neutralizar la predicación poco católica. (*Ibídem*)

Se achacaba la "decadencia de los estudios eclesiásticos" a la falta de preparación y sensibilización del clero para afrontar las heterodoxias:

> Mientras las ciencias se perfeccionan y enriquecen en el corriente siglo de día en día, ellos permanecen inmóviles en los pasados siglos, debilitándose y enflaqueciéndose en su pobreza. (*Ibid.*, p. 273)

Sin embargo las referencias a las insuficiencias de la escolástica tradicional amenazada por el desarrollo de las ciencias naturales, el darwinismo y los estudios teológico-bíblicos de los protestantes no desembocaban en un auténtico cuestionamiento del papel del clero. Aunque se intuye la tensión entre el positivismo histórico y el sentido providencialista de la historia, sólo se proponen, como armas, el recurso a una sólida apologética capaz de infundir seguridad doctrinal ante las incertidumbres levantadas por el progreso científico y los cambios sociales.

Las limitaciones de esta visión, predominante en la Iglesia española del siglo XIX, explicaban que, pese a las lamentaciones justificadas ante la creciente decristianización de la sociedad, se propusieran remedios radicales como el purismo ideológico y la integridad dogmática.

Indudablemente el sentimiento de inseguridad y de acosamiento provocado por los períodos revolucionarios y el proceso desamortizador era responsable de este rechazo del entorno histórico y cultural. La dificultad para encontrar una identidad

amenazada y en parte erosionada era un factor importante a la hora de valorar la cerrazón espiritual del clero y de los prelados. Se justificaba este purismo ideológico por "una visión apocalíptica del proceso histórico" (Martín Tejedor, p. 497)[4]. A su papel de víctima de la progresiva secularización de la sociedad se sumó una actitud predominantemente eclesiástica y, en muchos casos, un integrismo intelectual.

La falta de capacidad crítica, fomentada por los estrechos límites de su formación, incitaba al clero a refugiarse en la condena y el rechazo de toda idea nueva y a identificarse con las opciones políticas de los sectores más íntegros del catolicismo. La audiencia de la que gozaban publicaciones como *El Siglo Futuro*, la *Revista Popular* o *Dogma y Razón* entre los sacerdotes era la consecuencia del esquematismo mental con el que se abordaban cuestiones políticas y sociales.

El papel de la prensa íntegra con respecto a la politización de algunos seminarios había sido puesta en evidencia a lo largo de la Restauración por prelados como Jaime Urquinaona, Morgades, Benito Vilamitjana y otros como se ha podido ver a lo largo de este estudio. El purismo religioso del clero, justificado por una concepción esencialmente defensiva y militante de la acción apostólica, había favorecido la prensa intransigente.

Uno de los testimonios existentes con respecto a la penetración de la prensa de cariz ideológico en los seminarios es la del presbíterio y periodista Polo Benito que, en su opúsculo sobre prensa católica, evocaba la insuficiente preparación intelectual de los eclesiásticos y sacerdotes:

> Me consta que en algunos Seminarios Centrales suplantaba el catedrático los comentarios a la Suma Teológica interpretando los artículos de *El Siglo Futuro*, andaba en otros *El Correo Español* de mano en mano, y servían sus editoriales para lectura pública en el refectorio; cuando en alguno se celebraban veladas, los números más aplaudidos eran tiradas de verso y montones de prosa, cargados de ataques perfectamente inoportunos "contra el liberalismo en todas sus formas" y contra los periódicos liberales. (Polo Benito, 1900, p. 10)

Al comentar las recomendaciones de León XIII contenidas en la *Cum Multa* (1882) acerca de la prensa católica, el eclesiástico Torras i Bages achacaba los apasionamientos y divisiones del clero y del episcopado a su sumisión intelectual con respecto al periodismo político:

> [...] el periodismo político, que como langosta, a todos, incluso nuestra clase, nos devora y roba la sustancia [...]. Es claro que el clero secular tiene necesidad de leer periódicos; pero leámoslo siempre con gran moderación, no nos dejemos engañar por ellos, ni llevar al arroyo de las calles en son de demostración, ni encender nuestros pechos en el fuego de turbias pasiones. (Torras i Bages, 1934, p. 1712).

La acción apostólica, la misión social del clero exigían una "asidua vida interior". El descuido de esta vida espiritual en muchos seminarios, el temor intelectual

ante toda novedad, favorecían la implicación de los eclesiásticos en las disputas terrenales.

Para Torras i Bages el más grave lastre de la vida religiosa española era la confusión entre el magisterio moral, religioso y político. Este clero que tenía "opiniones" y no doctrina, que predicaba sin "tocar los corazones ni salvar las almas" tenía la responsabilidad del alejamiento del pueblo, y de esas masas "neutras, indiferentes" a las que no sabía captar.

En un informe enviado a la secretaría de Estado el 25 de enero de 1895, por Mgr. Cretoni, nuncio en España, se sintetizaban las insuficiencias de la acción apostólica de los eclesiásticos y se instaba "a los jóvenes reclutas de la milicia eclesiástica" para que restableciesen la influencia del clero en el movimiento católico:

> Pero si se baja a la realidad, si de lo que debería hacer se pasa a considerar lo que realmente hace, o sea, a precisar el papel que el clero desempeña actualmente en las distintas obras surgidas con una inspiración religiosa para la defensa de la justicia, resalta a simple vista que los eclesiásticos se ejercitan bastante poco en esta palestra.
>
> Aterrorizados por el avance de la revolución y por los desastres consiguientes, perdieron un tiempo preciosísimo en lamentos estériles, en invectivas contra la propagación del liberalismo y de la masonería; pero nada hicieron para oponer obras a obras, y así poder frenar el curso de las nuevas ideas. (Cárcel Ortí, 1988, p. 940)

3. 2. Una minoría lectora

Las frecuentes lamentaciones y constataciones acerca de la deficiencia y relativa inferioridad de la prensa católica también ponen de relieve otro tema de recurrente preocupación: la falta de lectores. Al plantear el problema de la captación de nuevos públicos, surgían las preguntas siguientes: ¿quiénes eran los lectores católicos y dónde podían encontrarse? Si nos referimos a las observaciones efectuadas por periodistas católicos, seglares y eclesiásticos, conocedores de la prensa de su época, vemos que España iba mucho a la zagua con respecto a países como Alemania, Bélgica y Francia en cuanto a comportamientos lectoriales. En su informe de enero de 1895 sobre prensa católica, Mgr. Cretoni subrayaba el carácter aburrido de los periódicos, la falta de escritos idóneos y la falta de lectores[5]. En un país que contaba a finales de siglo con 18 millones de habitantes, el número de lectores de periódicos no representaba "ni la cuarta parte de la población" (*Boletín de la Academia Calasancia*, 7 de noviembre de 1891, p. 90).

Con los ojos puestos en publicaciones extranjeras como el diario francés *La Croix* que contaba con 300.000 lectores o publicaciones alemanas que como *Los Domingos Católicos de Stuttgart* que tiraba a 40.000 ejemplares o *El Periódico Católico Popular de Maguncia* con 20.000 lectores, los redactores de *La Academia Cala-*

sancia resumían en pocas palabras el mal crónico de la prensa católica: la imposibilidad de competir con las publicaciones liberales por no saber captar nuevos lectores e identificar este público indiferente que buscaba el noticierismo y la variedad. Ya que la prensa católica no tenía lectores suficientes, había que formarlos, atraerlos con revistas y diarios que no fuesen ni excesivamente doctrinales ni exclusivamente políticos:

> Nos faltarían lectores en número suficiente para llegar a cubrir gastos, aun suponiendo que la redacción y administración corrieran a cargo de los Académicos, y que sólo hubiera de pagarse la impresión, envío y reparto del Diario. Estos gastos imprescindibles exigen algunos millares de suscriptores [...]. Pero ¿dónde están estos lectores? Todos los Diarios de carácter exclusivamente religioso han muerto de consunción por falta de suscriptores. (*Boletín de la Academia...*, 7 de noviembre de 1891, p. 113)

Sin entrar en un análisis pormenorizado de las razones socioeconómicas que podían justificar esta exigua minoría lectora, los católicos llegaron a intuir que existía una "masa neutra numéricamente colosal" de lectores potenciales que la prensa católica no había sabido captar. Se mencionan en las publicaciones del último cuarto de siglo, y en varios informes de prelados a la nunciatura, la pobreza de algunos núcleos de población y el escaso número de alfabetizados, pero rara vez se establece una vinculación entre comportamiento y consumo lectoriales y causas socio-económicas. Lo que más preocupa a la Iglesia es recuperar a los lectores potenciales, los que evidentemente ya sabían leer y en los que habían hecho presa los rotativos liberales. Se constata que, con respecto a otros países, en España la lectura de periódicos no cuenta con un público numeroso y seguro:

> En Italia y España el número de lectores de periódicos es muy inferior al de las naciones nombradas, pues no representa ni la cuarta parte total de la población. (*Ibid.*, p. 90)

Mucho más difícil resultaba identificar más precisamente a estos lectores. Numerosas referencias a la escasa penetración de revistas y diarios en ciudades y villas de la provincia evidenciaban la relación existente entre la creciente industrialización y secularización, patentes especialmente en grandes núcleos urbanos como Madrid, Barcelona, e incluso Sevilla que ostentaban, de hecho, los mayores porcentajes de publicaciones católicas y la existencia de públicos lectores[6]. Al comentar el escaso número de suscritores con los que contaban publicaciones como *El Siglo Futuro* o *El Correo Español*, en provincias, el presbítero Polo Benito apuntaba que en cuanto a prensa católica

> una estadística de 160 pueblos pertenecientes a las provincias de Cáceres, Avila, Salamanca y Badajoz me ha enseñado que no llegan al cinco por ciento las suscripciones. (Polo Benito, 1900, p. 24)

Por otra parte, la cantidad de periódicos y revistas existentes no constituye una indicación significativa del número de lectores ya que muchas de estas publicaciones

contaban con exigüas suscripciones[7]. En 1895, un total de 204 publicaciones católicas representaban sólo una tirada de 297.765 ejemplares (Cárcel Ortí, 1988, p. 873). La extrema dispersión del lectorado católico, aficionado a publicaciones liberales es otro factor que podía explicar las limitadísimas suscripciones con las que contaba la prensa católica[8]. Las reiteradas recomendaciones y amonestaciones de la Iglesia a los católicos para que dejaran de sustentar con sus suscripciones la prensa impía, ilustraban esta situación de abandono de las publicaciones católicas, consideradas en general excesivamente doctrinales o partidistas[9].

Por su escasa diversificación y debido a la excesiva polarización de algunos diarios católicos en cuestiones políticas, los lectores que más fácilmente podían identificarse pertenecían al clero y, en los demás casos, a una clientela que se adhería a la orientación ideológica de las publicaciones de partido. Se pueden entresacar datos valiosos de las observaciones hechas en distintas publicaciones católicas con respecto a los lectores de los diarios llamados políticos. En el *Boletín de la Academia Calasancia* se mencionaban las dificultades de existencia de la mayoría de los diarios cuyo éxito dependía predominantemente de su orientación política:

> Pero estos defectos de que adolece nuestra prensa católica diaria, provienen en gran parte de la falta de lectores que sean exclusivamente católicos. Nuestros *Diarios*, aunque sus Directores y redactores se propongan ante todo la propaganda católica, deben acariciar un ideal político si no quieren verse abandonados por sus suscriptores [...] (*Boletín...*, 19 de diciembre de 1891, p. 115)

La falta de lectores y las limitaciones impuestas a la prensa por las exigencias morales y de sumisión a la autoridad eclesiástica no eran las únicas trabas de las que sufría el periodismo católico. La falta de medios económicos y la organización artesanal fueron indudablemente los motivos más frecuentemente evocados para justificar la languidez de muchas publicaciones y la imposibilidad de realizar rotativos católicos.

3. 3. Periódicos mendigos

> Aquí conocemos el *periódico mendigo*, que se sostiene de limosna, como una obra de beneficiencia, pero apenas tenemos idea del *periódico negocio*, del periódico lucrativo como empresa mercantil. (Polo Benito, 1901, p. 54)

Estas palabras ilustran perfectamente la convicción de la Iglesia así como de muchos fieles de que la prensa católica seguía siendo una empresa artesanal y bastante incapacitada materialmente para competir con diarios y revistas liberales.

De 1868 a 1904, se repiten las mismas exhortaciones a fomentar un periodismo católico y las misma desengañadas valoraciones acerca de una prensa que se ca-

racterizaba por "un estado misérrimo, deplorable", por "su inferioridad numérica aterradora", "su existencia anémica y raquítica", su "pobreza", su "languidez"[10].

Con cierta fascinación y el obligado desprecio, la Iglesia también mencionaba la "floreciente empresa de la prensa liberal y mercantil", "su vitalidad", su andadura "rica, poderosa e infatigable", sus numerosos suscritores. Aunque no dejaba de ser "satánica y perversa", aparecía como un modelo envidiable en cuanto a su funcionamiento de verdadera empresa.

El "diario típico moderno" es objeto de reiterados enjuiciamientos y valoraciones. De hecho, los católicos supieron analizar con cierta clarividencia las características del periodismo moderno y noticiero. Este poder de la prensa que se anatematiza, se analiza desde una perspectiva moral pero también con la lucidez de un estratega que quiere identificar las flaquezas y la fuerza del "enemigo"[11].

Ya no puede ignorarse el diario moderno, que es ante todo:

> Una empresa mercantil, sujeta a todas las condiciones del mercantilismo; para la producción tiene en cuenta la demanda, el consumo, la venta de números, la competencia con otros diarios [...]. (*Boletín de la Obra de Buenas Lecturas*, 1895, p. 442)

Una vez más se superponen dos discursos que traducen las tensiones y aprensiones de una institución que no se siente preparada para afrontar una verdadera adaptación a los nuevos moldes de la comunicación de masas. Se yuxtaponen, por una parte, constantes apelaciones a la "caridad", la "generosidad" y el voluntarismo de los católicos para remediar a la escasez material de la prensa y, por otra, las incitaciones a echar mano de todos los procedimientos modernos y adelantos del periodismo liberal para crear diarios noticieros, variados y ricos[54].

Tenemos un ejemplo esclarecedor de esta línea de conducta en las conclusiones de la primera Asamblea de la Buena Prensa en la que coexistían las tradicionales incitaciones a la caridad y propuestas más audaces que consistían en utilizar medios publicitarios para recaudar fondos o crear empresas con aportación de capitales.

En muchas de las secciones presentadas durante la Asamblea, se suceden las exhortaciones a la caridad y a la generosidad: se compara el periodismo con una "obra de beneficiencia que necesita limosna, ayudas de todo tipo y buenas voluntades"[13]. Se lamenta la "perjudicial dejadez de los católicos" y más particularmente la de los "pudientes" que podrían dar a manos llenas y no lo hacen. Estas llamadas para que los fieles se "sacrifiquen" por una causa que se parece ante todo a una cruzada es pretexto para criticar a determinados grupos sociales como la burguesía liberal, los pequeños propietarios enriquecidos con las desamortizaciones. La condena del liberalismo económico y social se enfoca desde una perspectiva moralizante y fundamentalmente eclesiástica. La organización del periodismo moderno como empresa

mercantil es, todavía para la Iglesia, uno de los funestos resultados del materialismo y del egoísmo engendrados por el liberalismo. Se culpa a los católicos que no prestan su apoyo material a la "buena prensa" de las deficiencias del periodismo católico:

> ¿Qué hacen esos píos banqueros, esa nobleza millonaria, esos propietarios enriquecidos y esos amadores del orden y de su tranquilidad, y esos adalides de la Iglesia, y esos *soi-disant* creyentes más que propietarios depositarios de los tesoros de Dios? (*Crónica...*, 1905, t. I, p. 540)

El mismo discurso es el que encontramos a lo largo del último cuarto de siglo en numerosas publicaciones católicas como *La Academia Calasancia* que recuerda a sus lectores que:

> La imprenta periódica religiosa debe ser una obra de celo, rendimiento y sacrificios para todos los católicos. (*La Academia*, 21 de noviembre de 1891, p. 47)

Sin embargo, hacia finales del siglo, también se levantaron voces más audaces para recomendar el abandono por parte de la Iglesia de su inmovilismo y rechazo hacia todo lo que podía parecer una culpable transacción con el liberalismo. Muchos católicos, seglares y eclesiásticos, se dieron cuenta de que no podían sostenerse las publicaciones católicas con la exigua caridad de los "apóstoles voluntarios":

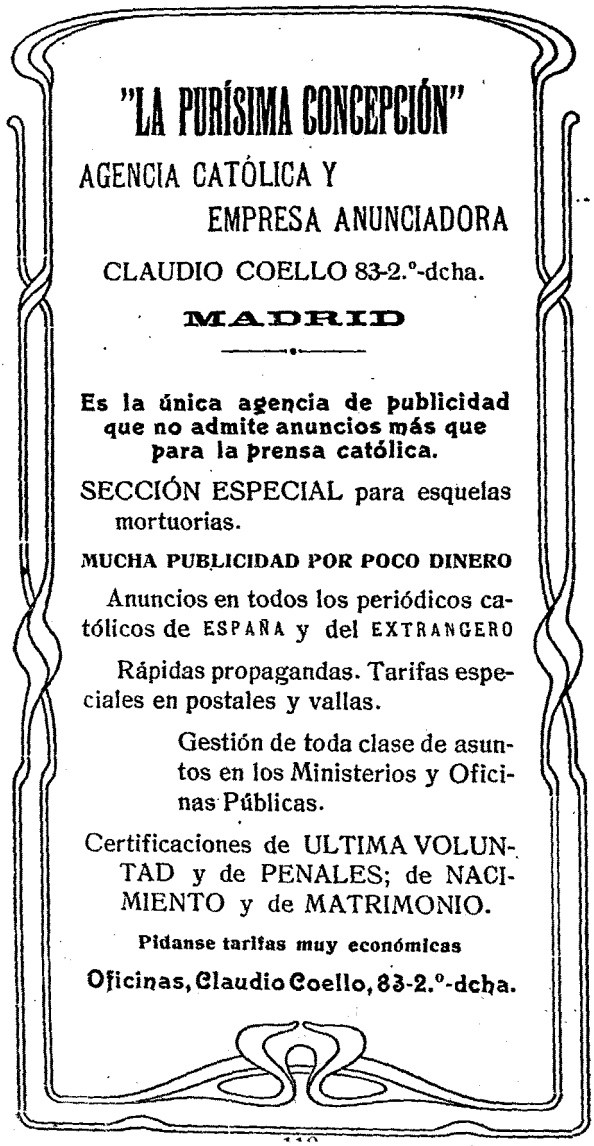
> Y creed Sres, que aun está lejos el día fausto en que buena parte de nuestra prensa deje de vivir de limosna, deje de ser obra de caridad para convertirse en una empresa, en un negocio perfectamente lícito, hecho por hombres y con espíritu católico. (Polo , *o. c.*, p. 51)

Hay que esperar la Asamblea de la Buena Prensa para que se propongan de manera más sistemática y organizada algunas soluciones propias al periodismo liberal y moderno. Se admite que para mejorar la calidad y amenidad de un periódico se necesitan periodistas profesionales a quienes debe remunerarse ya que

> trabajosa cosa es, efectivamente, esto de hinchar *gratis* un perro. Los que tal hacen varias veces, acaban un día u otro por cansarse y rendirse. (*Crónica...*, 1905, t. 2, p. 87)[14]

La inevitable especialización de la prensa y la captación de nuevos públicos suponen procedimientos atractivos y financieramente interesantes como la publicidad. Periodistas católicos como Eduardo Llanas, Severino Aznar, Polo Benito y muchos otros, al señalar el poder del moderno periodismo, habían evocado la importancia de la publicidad casi ausente en la mayoría de las publicaciones ortodoxas finiseculares.

Hay que esperar los primeros años del siglo para que la mayoría de las revistas y periódicos católicos utilicen los anuncios publicitarios como un medio de recaudar dinero. En 1909, *La Academia Calasancia* inserta los anuncios en las primeras páginas y anuncia las tarifas: dichos anuncios podían incluirse en una página entera o só-



Un anuncio publicitario del *Manual del Propagandista* (1911)

lo en un tercio, cuarto o un octavo de página, en un número o en varios números con las siguientes tarifas: una página entera, en un solo número: 6,50 pesetas, en seis números: 35 pesetas; para un octavo de página, costaba 1,50 pesetas.

Aunque en este caso también se quiere neutralizar los "peligros" de la publicidad mediante tácticas defensivas como las que surgiere el *Manual del Propagandista de Sevilla* del año 1911, se recomienda la organización de agencias anunciadoras católicas o la publicación de un catálogo de comerciantes y profesionales rigurosamente católicos y cuyos anuncios se pueden insertar en la prensa cristiana[15].

Otras soluciones contempladas en la Asamblea de la Buena Prensa para remediar a "la lamentable crisis económica" de la prensa católica eran abaratar las publicaciones mediante la constitución de una imprenta común. Por primera vez se alude de manera clara a la división del trabajo y a la complementaridad entre los distintos niveles de una empresa. En este aspecto resultan interesantes las propuestas para crear sindicatos de obreros de la prensa que se vincularían material e ideológicamente con la empresa periodística (*Crónica...*, 1905, t. I, p. 415).

El modelo de periódico empresa más frecuentemente citado por los católicos era el *Diario de Barcelona*, que, con sus 10.000 ejemplares diarios y su organización empresarial, era uno de los pocos ejemplos de periodismo católico "moderno".

Las abundantes constataciones de que la "prensa católica, sea por el número de periódicos, sea por la circulación de cada uno", no ocupaba el puesto que le correspondía en un país católico ni había alcanzado el necesario desarrollo del periodismo moderno, se veían confirmadas por las cifras publicadas por los mismos católicos en la prensa finisecular.

Algunos datos sobre el estado de la prensa católica de 1868 a 1905

Ya se ha mencionado el florecimiento de las publicaciones católicas durante el sexenio revolucionario. De 1868 a 1874, surgen constantemente nuevos títulos, la mayor parte de ellos corresponden a publicaciones carlistas. Sólo en Barcelona aparecen más de 15 nuevas publicaciones carlistas y afines al carlismo. Begoña Urigüen señala en su valiosa aportación a la historia del neo-catolicismo la aparición de más de 104 nuevas publicaciones carlistas en total, repartidas en 37 capitales de provincia y 16 pueblos, 80 de las cuales eran diarios. Esta fuerte predominancia de diarios refleja una de las características de la prensa española de 1868 a finales de siglo: su impronta predominantemente política que le granjeaba el apoyo de una clientela de partido bien identificada y unas tiradas muy superiores a las de las demás publicaciones.

A este auge de la prensa católica en general, correspondían, en algunos casos, suscriciones bastante importantes. A pesar del carácer efímero de muchas publicaciones que, como en el caso de revistas satíricas u otras surgidas expresamente en el momento del Concilio Vaticano I, algunos diarios como *El Pensamiento Español, La Regeneración* y *La Esperanza* que contaban con una importante clientela, se situaban en los primeros puestos de los 112 periódicos que se publicaban en 1872 en Madrid (Urigüen, 1986, p. 466)[16].

Es de notar que estos diarios contaban con una clientela políticamente definida y que se mantuvo fiel a sus orientaciones ideológicas. Durante la Restauración, diarios como *El Siglo Futuro* que era la continuación ideológica de *El Pensamiento Español* y *La Fe*, en cuya redacción se encontraban antiguos redactores de *La Esperanza*, figuraban entre los diarios que más derechos de timbre pagaban[17].

La circular del 4 de enero de 1874 del ministerio de Gobernación de la República había ordenado la supresión de la prensa carlista. En aquel momento se dejaron de publicar algunos de los periódicos católico-políticos que mayor audiencia habían tenido durante el Sexenio: *La Esperanza, La Regeneración* y *El Pensamiento Español* que eran los que ocupaban los primeros puestos en la prensa española. Durante la Restauración, y a pesar de las fuertes restricciones en materia de prensa que supusieron la creación de un tribunal especial para delitos de prensa (31/12/1875) y la ley de imprenta del 7 de enero de 1879, surgieron nuevos diarios católicos en la palestra periodística. En muchas de estas publicaciones católico-políticas colaboraron hombres que habían formado parte de la redacción de los diarios católicos más importantes del período revolucionario.

Pero, en la palestra periodística de la segunda mitad del siglo XIX, eran escasos los diarios que podían presumir de ser negocios bastante prósperos. Si nos atenemos a los únicos datos de tirada de diarios y periódicos, cabe destacar que los que más prosperidad tuvieron fueron publicaciones como el *Diario de Barcelona*, diario noticiero y conservador. cuya clientela era la burguesía catalana de negocios, comerciantes, magistrados, catedráticos y que, con dos ediciones diarias, era uno de los únicos diarios católicos que dedicaba más de dos páginas a la inserción de anuncios.

Durante el segundo Congreso católico de Zaragoza en 1897, se habían resaltado las dificultades económicas de los "escasos periódicos que se dedicaban exclusivamente a la propaganda católica" y cuyas tiradas no sobrepasaban 1.000 ejemplares diarios. Las mismas constataciones son las que encontramos en *La Revista Calasancia* en 1891, que evidencia los "grandes sacrificios pecuniarios" de los diarios de carácter exclusivamente religioso que en España "han muerto de consunción por falta de suscritores"[18].

Dentro del grupo de publicaciones que tenían cierto poder económico y una configuración empresarial, no puede dejar de mencionarse *El Correo Catalán*, cuyo director Luis María de Llauder había fundado *La Convicción, La Hormiga de Oro* y *El Correo Español*. Dotado de un establecimiento tipográfico propio, *El Correo Catalán* era uno de los diarios más leídos de Barcelona y, en 1880-1891, estaba en el 5º puesto en la lista de 28 publicaciones más importantes de la ciudad catalana (Voltes i Bou, 1977, p. 31). Este diario que había sido fundado por Manuel Milá de la Roca, hijo de notario y de origen noble, era un negocio bastante boyante a finales de siglo como para ser comprado por la sociedad anónima "Fomento de la Prensa Tradicionalista", compuesta por representantes de la nobleza, comerciantes, industriales y sacerdotes.

Otros diarios como *La Esperanza*, órgano oficial del carlismo de 1844 a 1873, contaban con imprenta propia y representaba una de las primeras sociedades mercantiles de la primera mitad de siglo, con capital propio (Urigüen, 1986, p. 165)[19].

De igual modo pueden citarse la revista *La Cruz*, publicada ininterrumpidamente desde 1852 a 1916 y *El Pensamiento Español*, dirigido por Villoslada y en el que el clan Nocedal tenía una importante participación tanto material como periodística.

Evidentemente los datos sobre derechos de timbre y tiradas de estas publicaciones, aunque constituyen datos valiosos, resultan insuficientes para apreciar de manera exhaustiva la situación financiera de la prensa católica.

Otra característica de la prensa católica durante la Restauración es el aumento de las revistas que se autocalifican de científicas, literarias y artísticas. La ley de imprenta del 26 de julio de 1883, vigente hasta finales de siglo, y que había suprimido la jurisdicción especial impuesta por las leyes de prensa anteriores, permitió que se desarrollasen un gran número de nuevas publicaciones, revistas en su mayor parte. Es de señalar que, a finales de siglo, pese al carácter efímero de muchas revistas y a su restringida difusión, se publicaban 108 revistas católicas científicas y literarias (Cárcel Ortí, 1988, p. 870).

Lo que se desprende de los documentos e informes publicados en el siglo XIX acerca del estado de la prensa católica comparada con la liberal, si se descartan los contados casos de empresas periodísticas como los anteriormente mencionados, es una situación de clara inferioridad numérica.

Entre las fuentes más fidedignas están las relaciones publicadas por los manuales de instrucciones para los propagandistas[20]. En dichos manuales se propone un catálogo completo de la prensa católica española. En el primero, que se dio a conocer en 1908, se registraban 260 publicaciones, sin tener en cuenta los boletines ecle-

siásticos. Esta cifra confirmaba el total de 260 publicaciones que mencionaba *La Controversia* en su número del 19 de febrero de 1891. En la relación incluida en el *Manual* del año 1908 figuraba un total de 46 diarios repartidos en 31 provincias. La distribución por regiones de estas publicaciones era como sigue:

Región	**1908**
Cataluña	68
Andalucía	37
Castilla la Nueva	34
Valencia	23
Castilla la Vieja	19
País Vasco	16
Galicia	14
Aragón	12
León	11
Baleares	9
Navarra	5
Asturias	4
Murcia	4
Extremadura	3
Canarias	1
Totales	**260**

Dichas publicaciones se dividían por tipo y periodicidad. En su relación de 1911, el total ascendía a 400 publicaciones. En este caso seguían encabezando la lista Cataluña, Andalucía y Castilla la Nueva[21].

Otra fuente digna de mención es el informe de Mgr. Cretoni del año 1895 en el que se presentaba un censo del número de publicaciones católicas comparado con el de las publicaciones liberales. En este censo, se establecía el número de las publicaciones de cada clase, con la respectiva tirada y los datos referentes a la población de las distintas regiones. Se consideraban 13 regiones que sumaban un total de 204 publicaciones católicas y una tirada total de 280.000 ejemplares[22]. Por lo tanto el conjunto de la publicística católica representaba una escasa parte de la producción periodística total cuya tirada ascendía a 1.610.600 ejemplares (Cárcel Ortí, 1988, p. 873).

Esta desventaja es aún más evidente si se comparan las tiradas de revistas y diarios católicos con los llamados liberales o indiferentes. Diarios tan conocidos y prestigiosos como *El Correo Español* o *El Siglo Futuro*, calificados como prósperos en dicho informe, sólo alcanzaban tiradas de 8.000 a 9.000 ejemplares, lo que puede parecer irrisorio comparado con *El Imparcial* o *El Heraldo de Madrid* cuyas respectivas tiradas eran 125.000 y 75.000.

Conviene matizar estos datos teniendo en cuenta la distribución geográfica y el tipo de publicación: en general las revistas semanales y mensuales tenían suscriciones bastante inferiores a los diarios que llevaban la ventaje de contar con una clientela mejor identificada y cuya publicación se concentraba en núcleos poblacionales importantes como Madrid, Barcelona, Sevilla y Valencia[23]. La escasa difusión de las revistas católicas en Barcelona y Madrid, durante el último cuarto de siglo, viene reflejada en el siguiente cuadro[24]:

Revista	Ciudad	Periodicidad	Tirada
El Propagador de San José	Barcelona	mensual	12000
La Semana Católica	Madrid	semanal	8000
La Lectura Dominical	Madrid	semanal	8000
Revista Popular	Barcelona	semanal	8000
La Ilustración Católica	Madrid	semanal	5000
La Hormiga de Oro	Barcelona	semanal	4000
La Cruz	Madrid	mensual	2000
La Barretina	Barcelona	semanal	2000
La Ciudad de Dios	Madrid	quincenal	2000
Revista Carmelitana	Barcelona	mensual	1000
Rev. de las Hijas de María	Barcelona	mensual	1000
Bol. Academia Calasancia	Barcelona	mensual	1000
Boletín de la Sociedad San Vicente de Paul	Madrid	mensual	1000
La Controversia	Madrid	mensual	900

NOTAS

[1] En su estudio *León XIII y los católicos españoles* (1990), Vicente Cárcel Ortí hace referencia al ministerio y a la cultura de los sacerdotes y publica datos documentados sobre la situación de los seminarios y la formación del clero. Subraya la decadencia cultural de este clero y la pobreza de la actividad pastoral: "La actividad pastoral de los sacerdotes era muy pobre. Se descuidaba por lo general la predicación de la palabra de Dios y los sermones en lugar de edificar escandalizaban al pueblo, porque eran piezas oratorias carentes de sólida doctrina teológica, cargadas de contenidos políticos y de adulaciones inútiles y perjudiciales [...]. La decadencia cultural completaba este triste panorama del clero español. Los estudios clásicos se habían abandonado por completo. La producción científica era casi nula y su nivel ínfimo. Los sacerdotes no sabían latín. Vivían de traducciones de autores franceses, ingleses y alemanes. Nada de original se producía en España [...]. Pareja a esta decadencia cultural iba la moral. En el clero prevalecía la relajación de costumbres y la ambición desordenada. Todos los medios, hasta los más humillantes e ilícitos, eran buenos para conseguir prebendas, títulos y honores en la Iglesia. Los cabildos estaban repletos de eclesiásticos ignorantes, indignos y hasta inmorales. De este tristísimo clima general se resentían los seminarios, donde los estudios habían llegado a los niveles ínfimos indicados anteriormente, unidos a indisciplina y languidez espiritual generalizadas. De los seminarios salían sacerdotes con una falta de madurez y preparación que arrastraban toda su vida" (Cárcel Ortí, 1988, pp. 130-133).

[2] Se trata del despacho del 15 de junio de 1885 que Vicente Cárcel Ortí publicó íntegro en el apéndice de un artículo publicado en 1981 en *Hispania Sacra 33*, con el título de "Decadencia de los estudios eclesiásticos en la España del siglo XIX".

[3] En el quinto congreso católico, celebrado en Burgos en 1899, se recalca la necesidad de conquistar al público popular, indiferente y fácil presa de la prensa liberal: "Es necesario, en fin, dar al público con habilidad y buen tino todo lo que le dan los periódicos populares y de gran circulación, para resistir su competencia" (*Crónica del quinto congreso católico español*, 1899, p. 383). En la Asamblea de la Buena Prensa se dedicaron numerosas secciones al tema de una "prensa popular". Se critican las limitaciones de periódicos excesivamente clericales: "[...] periódico que aspire a ser la Gaceta del Cura de la parroquia o el confidente y enfervorizador de monjas piadosas; periódico que nace muerto, que arrastra una vida trabajosa y difícil o que se condena a no ser popular, a no ejercer sensible presión sobre el alma del pueblo" (*Crónica...*, 1905, t. I, p. 329).

[4] Arboleya Martínez estigmatiza este comportamiento con las siguientes palabras: "Lo que por regla general desconocemos casi en absoluto, si es que ya no abrigamos sobre esos puntos las preocupaciones más... radicales, es lo que con las palabras casi apocalípticas: Ciencia moderna, Socialismo y Liberalismo, se significa en el léxico de la Iglesia y en el del siglo" (Arboleya Martínez, 1911, p. 209).

[5] "La estadística pone en evidencia el triste estado de la prensa católica, el poco prestigio de que goza entre los ciudadanos que en su casi totalidad son católicos, el poco o ningún influjo que ejerce en los asuntos públicos" (Cárcel Ortí, 1988, p. 880).

[6] En la relación que nos proporciona el Padre Casas en su *Anuario de la prensa católica hispano-portuguesa* en 1908, se nota en cuanto al reparto de las publicaciones que Cataluña iba a la cabeza, seguida de Castilla la Nueva (con una concentración mayoritaria en Madrid) y Andalucía (Sevilla siendo el núcleo más importante en cuanto a publicaciones católicas).

[7] Entre las publicaciones católicas que más éxito tenían, citemos al *Diario de Barcelona* que tenía una tirada de 10.000 ejemplares, *La Lectura Dominical,* 30.000 ejemplares, y *El Siglo Futuro* entre 9.500 y 8.000 ejemplares y la *Revista Popular*, 8.000.

[8] "Además los suscritores católicos, en general, aman poco a nuestra prensa y constituyen el público más descontentadizo acaso porque su suscrición fue obra de compromiso piadoso y de amistad" (Polo Benito, 1900, p. 65).

[9] En su sección IV, titulada "Criterio de los católicos con respecto a la prensa periódica", la Asamblea de la Buena Prensa proponía como uno de los remedios para luchar contra la mala prensa y para recuperar "lectores católicos distraídos o indiferentes" las siguientes conclusiones: "Los católicos deben abstenerse de leer los periódicos malos, porque están condenados por el derecho natural divino, positivo y eclesiástico: es un deber riguroso que de suyo no se quebranta sin pecado". También se indicaban los medios con que se suele contribuir a la prosperidad de la mala prensa "a veces insensiblemente": "Cooperan *formalmente* todos los que, identificados con el programa del mal periódico, le prestan ayuda o contribuyen a su formación, circulación, propagación, sostenimiento, etc." (*Crónica de la Asamblea de la Buena Prensa,* 1905, pp. 467-468).

[10] En varias pastorales, prelados, como el obispo de Mallorca, Juan Muñoz Herrera, lamentaban la escasez de medios de la mayoría de las publicaciones católicas y la imposibilidad de tener diarios competitivos: "A pesar de los esfuerzos verdaderamente heroicos de publicistas católicos [...], no tenemos en España un periódico que por lo que hoy se llama información, y por otros adelantos y exigencias propios de la época, esté a la altura de esos órganos de gran circulación que lo invaden todo" (*Soluciones Católicas,* 1 de abril de 1898, VI, p. 97).

[11] Mgr. Cretoni describe esta "estrategia" para conocer mejor al adversario, con las siguientes palabras: "Es regla elemental de estrategia en cualquier lucha conocer ante todo las fuerzas propias y las enemigas. Pero esto no basta: más bien sería completamente inútil este estudio si no sirviese de base para ordenar la acción necesaria para conseguir la victoria" (Cárcel Ortí, 1988, p. 808).

[12] "Es absolutamente indispensable fundar en Madrid un diario católico de noticias, que no pertenezca a ninguna de las agrupaciones políticas en que los católicos españoles se hallan divididos [...] y en la parte material iguale y, si es posible, sobrepuje a los diarios liberales más leídos. Si esta hermosa empresa parece hoy por hoy casi irrealizable, trabájese siquiera en ir allanando el camino de su ejecución [...]" (*Crónica de la Asamblea...*, 1905, t. II, p. 65).

[13] "Los sacerdotes y religiosos, quizás mejor que los seglares, pueden ir inculcando discretamente y extendiendo las razones por las cuales urge y conviene en sumo grado destinar a este fin abundantes limosnas" (Ibid., p. 58).

[14] "[...] Manuel Asensio, Bonifacio, que es uno de nuestros mejores periodistas, ha dicho con sobrada razón no hace mucho en la *Semana Católica* de Madrid, que la anemia, la falta de vida que se nota en la generalidad de la prensa católica de España, es debida en gran parte a que casi ningún hermano nuestro, de los que saben de veras escribir para el público de los periódicos, puede vivir con su pluma, es decir, no puede hacer del oficio de periodista una profesión" (*Crónica...*, 1905, t. II, p. 86).

[15] Un ejemplo ilustrativo de esta táctica defensiva es la sección dedicada a "Las esquelas mortuarias en la prensa liberal". Se recomienda a los católicos que dejen de favorecer la publicidad en los periódicos impíos mediante sus anuncios. No se proponen, sin embargo, reglas de conducta precisas para favorecer la publicidad en los periódicos y diarios católicos. Aunque se reclaman más variedad y amenidad, los remedios propuestos se ven notablemente restringidos por consideraciones doctrinales y moralizantes: "Es un hecho que el principal sostén de los periódicos de hoy, es el ingreso que tienen por la sección de anuncios. Este es de tal importancia, que algunos calculan en 1.000 pesetas diarias las que perciben los rotativos madrileños por los anuncios de su cuarta plana. Y lo que no admite duda es que los anuncios que más bien se pagan son las esquelas de defunción. Por esto es doblemente lamentable, que muchos católicos manden las esquelas de defunción a la prensa liberal, porque además de contribuir, materialmente al menos, al sostenimiento de la mala prensa (como contribuyen todos los que a ella mandan sus anuncios), incurren en la candidez de pedir sufragios para sus difuntos a los lectores de los periódicos liberales" (*Manual del Propagandista*, 1911, p. 86).

A finales de siglo, se seguían encomiando medios de difusión y propaganda artesanales: podían dar a conocer las buenas publicaciones utilizándolas como envoltorios en las casas de comerciantes, repartiéndolas con el auxilio de peatones rurales en todos los municipios.

Tenemos otro testimonio de la importancia de la publicidad para el sostenimiento económico de los periódicos con los comentarios que hacía en 1867, *El Pensamiento Español* acerca de su fuerte endeudamiento debido a que no aceptaba más que anuncios que fuesen "netamente católicos". Añadía que podía publicarse gracias al desprendimiento de sus colaboradores y redactores que no cobraban. Entre ellos estaban Ortí y Lara, Valentín Gómez y Francisco de Asís Aguilar (citado por Urigüen, 1986, pp. 465-466).

[16] Begoña Urigüen menciona datos sacados de *El Mundo*, en 1874, que resaltan que entre los periódicos que más derechos de timbre pagaban, se encontraban en el 3º puesto *El Pensamiento Español, La Esperanza* en el 8º y en el 9º *La Regeneración* (1986, p. 466). *La España Católica* (1874-1875) señala en su número del 14 de agosto de 1874 que los periódicos que mayor tirada tenían eran *El Imparcial, La Correspondencia de España* y *El Diario Español*, seguidos, de muy lejos, por publicaciones católicas como *La España Católica* que sólo ocupaba el octavo puesto en la lista de periódicos madrileños.

En cuanto al carácter efímero de la mayor parte de las revistas satíricas, podemos puntualizar que algunos sólo salieron unos cuantos meses, a veces menos. Fue el caso de las revistas madrileñas *La Mano Oculta*, "Periódico político satírico carlista", que se publicó del 10 de enero al 11 de julio de 1869; *El Fraile* que vio la luz el 1º de octubre de 1869 y cesó en agosto de 1870; *Las Siete Plagas*, que empezó en 1870 y cesó en el mismo año. Algunas llegaron al año de vida como *La Pitita*, "Periódico oscurantista" de Madrid, *El Para-Rayo* de Toledo, *Los Neos Sin Careta*, de Cáceres y *La Honda de David*, de Cuenca. La corta duración de estas publicaciones se debía a la inestabilidad política de aquel período.

[17] El 18 de febrero de 1882, *El Siglo Futuro* comunicaba a sus lectores los siguientes datos con respecto a la recaudación obtenida por derecho de timbre de periódicos: *El Siglo* ocupaba el 6º puesto, con 6,209,40 pesetas; *La Fe*, el 8º puesto; *Rigoleto*, el 38º puesto con 295,80 pesetas. Los primeros puestos de la prensa madrileña estaban ocupados por los siguientes periódicos: *La Correspondancia, El Imparcial, El Globo, El Liberal* y *La Iberia*. El protagonismo de diarios ideológicos como *El Siglo Futuro* es patente si tenemos en cuenta la evolución de su tirada a lo largo de la Restauración. Este diario que empezó en 1875, pagando sólo 97,80 pesetas de derechos de timbre progresó de manera constante hasta 1888. En 1882, uno de los momentos cruciales de las polémicas político-teológicas, los datos referentes a derechos de timbre reflejan una evolución creciente: en febrero de 1882, pagaba 6.209 pesetas, y en el mes de junio ascendían los derechos de timbre a 9.729,30 pesetas. Este diario que, según informes del Nuncio Cretoni en 1895 había alcanzado una tirada de 9.500 ejemplares en su mejor época, conoció un fuerte bajón después de la escisión con el carlismo y en 1900, sólo tiraba a 4.500 ejemplares (Polo Benito, 1900, p. 28).

[18] *La Academia Calasancia* cita el caso del diario *El Movimiento Católico* aparecido en Madrid en 1888 y que, tres años después con una tirada de 2.500 ejemplares, a pesar de contar con el apoyo material del episcopado, se moría de consunción. Este diario "que nada tiene que ver con los partidos políticos" era atacado por carlistas e integristas (*La Academia...*, 19 de diciembre de 1891, p. 113). *La Academia* vuelve a insistir muchas veces sobre esta dependencia de los diarios de más circulación con respecto a sus opciones políticas: "Nuestros Diarios, aunque sus Directores [...] se propongan ante todo la propaganda católica, deben acariciar un ideal político, si no quieren verse abandonados de sus suscriptores [...]. Antes, pues, de fundar un Diario exclusivamente católico, se necesita crearse un público adherido al mismo, se necesita formar lectores" (*Ibid.*, p. 115).

[19] "*La Esperanza* constituyó un próspero negocio para sus propietarios. Pues además de ser uno de los diarios más vendidos del país –siempre estaba entre los cuatro o cinco periódicos que más pagaban a Haciendo por franqueo–, contaba con una serie de comerciantes que se anunciaban en su última página permanentemente [...]" (Urigüen, 1986, p. 166).

[20] Estos manuales del propagandista eran publicados por la imprenta de *El Correo de Andalucía* en Sevilla.

[21] Bajo el título de "Aclaraciones importantes", el *Manual del Propagandista* del año 1911 anunciaba su intención de llegar a constituir un exhaustivo catálogo de la prensa católica: "El trabajo que precede representa un gran avance en la difícil tarea que hemos emprendido *hace algunos años* de formar el Catálogo completo de la Prensa católica española. Compárese con éste el que apareció en la edición 1ª del *Manual del Propagandista* y se notará el adelanto. En aquél figuraban sólo 260 *publicaciones*; en éste 400: aquél sólo comprendía *títulos, periodicidad* y *dirección*" (*Manual de Propagandista*, 1911, p. 155).

[22] Estos datos publicados por Vicente Cárcel Ortí en su obra *León XIII y los católicos españoles* (1988) y sacados de los informes vaticanos sobre la Iglesia en España, representan una fuente valiosísima para los investigadores de la prensa católica.

[23] Las regiones en las que se concentraban el mayor número de publicaciones católicas eran: Cataluña con 43, Castilla la Nueva con 26, Castilla la Vieja con 23 y Valencia y Andalucía con 22.

[24] Los datos referentes a tiradas han sido encontrados en Bonet y Martí, 1990, pp. 19-21 y Vicente Cárcel Ortí, capítulo IV, pp. 823-866, así como otras fuentes documentales del siglo XIX que hemos manejado y que aparecen en la bibliografía.

Capítulo 4. La Asamblea de la Buena Prensa en 1904: un balance negativo

4. 1. Preparativos y primeras polémicas

Otro ejemplo de la praxis combativa de la Iglesia en materia de prensa fue la celebración de las asambleas nacionales de la Buena Prensa organizadas en el primer cuarto del siglo XX. La primera, que tuvo lugar en Sevilla, en 1904, reafirmó el espíritu de cruzada de la Buena Prensa a la que se asociaban el clero y el episcopado:

> Esta asamblea es, por decirlo así, la primera escaramuza de la guerra formal y sin cuartel que la Prensa Católica de España declara a la mala prensa [...]; esta guerra santa comienza en honra y en nombre y bajo el patrocinio en la Virgen, cuya imagen purísima venciendo eternamente a la serpiente, será siempre nuestra bandera y nuestra esperanza. (*Crónica...*, 1905, t. II, p. 443)

La idea de celebrar una asamblea de la buena prensa había nacido entre los iniciadores de la Asociación de la Buena Prensa de Sevilla. Los miembros laicos y eclesiásticos de la asociación pensaban que la celebración del quincuagésimo aniversario de la definición dogmática de la Concepción Inmaculada sería una ocasión propicia para conferir un carácter oficial a las iniciativas que venían sucediéndose en materia de periodismo católico en los últimos años del siglo XIX.

En su gran mayoría, el episcopado se adhirió a este proyecto y los prelados publicaron íntegramente en sus boletines oficiales las circulares que incitaban a todos los católicos a asociarse a la obra de la buena prensa.

Los distintos artículos del reglamento de la asamblea explicitaban la finalidad perseguida:

Art. 1º: El fin y objeto de la Asamblea Nacional de la Buena Prensa es promover los intereses de la fe católica en España por medio de la prensa, sobre todo en su forma popular.

Art. 2º: Para conseguir este fin, se propone adoptar dos medios generales: positivo el uno y negativo el otro. El primero tiende a la creación y fomento de la buena prensa; el segundo se dirige a la extirpación o debilitación de la prensa impía.

Art. 3º: La Asamblea no tiene, por consiguiente, carácter ninguno político; por cuyo motivo, en sus discusiones se abstendrán en absoluto los socios de inmiscuirse en asuntos políticos o luchas de partido. (*Crónica...*, 1905, t. I, p. 25)

Para conseguir estos objetivos, se preveía que los estudios y debates se organizaran en cuatro secciones que contemplarían: la unión de la prensa católica, su propagación, su perfeccionamiento y el criterio de los católicos con respecto a la prensa periódica.

La Comisión organizadora estaba constituida por Federico Roldán Pbro., José Joaquín Camuñas, Rafael Torner y Luis Domínguez. *El Correo de Andalucía*, fundado por el arzobispo de Sevilla, Marcelo Spínola, se asoció a la empresa para "contrarrestar el influjo pernicioso de la mala prensa en esta región" (*Ibid.*, p. 16).

Las primeras dificultades que entorpecieron la organización de esta asamblea surgieron en el momento de fijar los criterios de selección de las publicaciones que podían asociarse a la manifestación.

Cabe destacar que tanto las declaraciones oficiales de adhesión del episcopado como sus iniciativas para presidir a la formación de las juntas locales de la buena prensa en sus respectivas diócesis reflejaban sus temores de que nuevas polémicas hiciesen fracasar el proyecto.

La junta organizadora expresó reiteradas veces su voluntad de que "los jefes de las dos grandes divisiones del campo español dirigieran su elocuente palabra a los asambleístas" (*ibid.*, p. 108).

Por otra parte, se mencionaron las dificultades de organización debidas a los recelos de algunas publicaciones católicas que temían que la Asamblea se prestara a una recuperación pro-alfonsina[1]. Dichas disensiones de la prensa católica ante un proyecto calificado de político por la mayoría de la prensa liberal, se concretaron mediante la oposición de periódicos y diarios íntegros que pedían la supresión del artículo tres del reglamento.

Quizá debido a estas divisiones y al propósito de asegurarse de la adhesión del mayor número posible de publicaciones católicas, se aplazó dos veces la fecha de celebración de la Asamblea[2].

Aunque justificaban este contratiempo por motivos más oficiales como la visita del rey D. Alfonso a Sevilla en una fecha coincidente con la de la Asamblea, los organizadores no lograban disimular sus inquietudes con respecto a la situación dividida de la prensa católica. Estos temores suscitaron el envío de una circular en la que se precisaba la significación de la Asamblea y los criterios que regulaban su organización. Esta circular resulta interesante por los datos que nos confiere acerca de "la gran división del campo católico" y de las graves dificultades que tenía el periodismo católico para organizarse a escala nacional[3].

Inspirándose en la filosofía de los anteriores congresos católicos, cuya celebración se había repartido en toda la geografía española, la primera Asamblea de la Buena Prensa pretendía hacer un recuento de las fuerzas católicas y asegurarse un mayor control sobre las asociaciones y las distintas iniciativas de seglares y eclesiásticos en materia de propaganda religiosa[4]. La celebración de congresos y asambleas eviden-

ciaba la estrategia beligerante de la Iglesia y su firme decisión de reconquistar un lugar preeminente en el seno de la sociedad. En este proceso de reconquista, era fundamental que pudiese disponer de verdaderas "milicias" de propagandistas y educadores capaces de adaptarse, dentro de los límites señalados, a las nuevas exigencias sociales.

Consciente de que las debilidades de la prensa católica venían impuestas por la excesiva politización de gran número de publicaciones, la Asamblea declaraba reforzar las posiciones de un periodismo católico incapaz, hasta entonces, de competir con los rotativos y semanarios liberales. Lo único que cabía hacer era "robustecer y vigorizar la prensa genuinamente cristiana". Poco días antes del inicio de la manifestación prevista para la segunda quincena de junio de 1904, Federico Roldán y el cardenal Marcelo Spínola hicieron un llamamiento especial a la prensa católica para que se aunaran "los medios dispersos en el campo católico, que, por falta de cohesión, se pierden en el vacío y en la ociosidad" (*Ibid.*, p. 58).

4. 2. El gran rotativo católico ¿un sueño inalcanzable?

Pese a las inicales dificultades de organización, la primera Asamblea adoptó una serie de resoluciones encaminadas a favorecer la publicación y la difusión de la buena prensa en toda España. El éxito restringido de los apostolados y asociaciones para la prensa se debía en gran parte a la dispersión de los esfuerzos y a una visión excesivamente local de los problemas. Uno de los objetivos de la Asamblea era, por lo tanto, hacer por primera vez un balance nacional de la prensa católica. Aunque no se logró de manera satisfactoria este propósito, en las actas de dicha manifestación se publicó la lista de las 169 publicaciones católicas que se habían adherido a la manifestación y se instaba a todos los periódicos, revistas y diarios que estaban de acuerdo con el reglamento que enviasen una información detallada con todos los datos referentes a tirada, localización, etc. El elevado número de memorias presentadas en el curso de la Asamblea, que ascendían a 119, es revelador del interés de los católicos para definir los criterios y las necesidades a los que tenía que adaptarse la prensa católica.

En realidad no se abandonaron, a lo largo de esta manifestación, las descalificaciones y los ataques en contra de la prensa impía a la que seguía oponiéndose la llamada buena prensa. Pese a las numerosas sugestiones para potenciar lo que se consideraba una prensa anémica, no se desprendía de las actas un concepto más preciso de lo que era la prensa católica. A lo largo del centenar de ponencias presentadas en las cuatro secciones, volvían a surgir las tradicionales oscilaciones entre una táctica meramente beligerante y los intentos de "cristianización" de algo que, por definición,

era el perverso fruto "del liberalismo". Esta impotencia en abandonar una visión maniquea se reflejaba en las conclusiones aprobadas por la Asamblea. Con lenguaje tremendista se subrayaba la "imperiosa necesidad" de cerrar filas para salvar "los intereses de la Religión, Patria y Familia, amenazadas de muerte por la prensa anticatólica".

Las constantes declaraciones a favor de una prensa "noticiera, variada, amena y de estructura empresarial" eran neutralizadas por las consideraciones de orden moral. En nombre de esta moral se sucedían las prescripciones negativas encaminadas a prohibir la lectura de los malos periódicos, y el apoyo material, por restringido que fuera a los periódicos impíos. El variado arsenal de guerra que se proponía a los católicos para llevar a cabo la cruzada de la buena prensa evidenciaba que de lo que se trataba era, ante todo, defenderse, resistir y seguir ocupando el terreno. También es significativo que se dedicara mucho más espacio a describir y "conocer la mala prensa" que a precisar los medios prácticos de fomentar la buena.

El alcance de las escasas sugerencias que se hacían para mejorar la prensa católica se veía restringido por las declaraciones de impotencia que las acompañaban. Era el caso de la sección II, que trataba de la propagación de la prensa católica y en la que se reconocían las insuperables dificultades para crear publicaciones comparables a las liberales. En este caso, los escollos se referían a algunos tipos de prensa que, por definición, eran antinómicos con la ortodoxia católica: las revistas ilustradas y el rotativo católico. Son muy reveladoras de las resistencias de la Iglesia ante "las consecuencias prácticas" acarreadas por la creación de ilustraciones y rotativos católicos, las conclusiones adoptadas en el transcurso de la Asamblea.

Se formula una constatación de impotencia y se posterga, para una fecha indeterminada, "la fundación de un gran rotativo católico" y la "creación de nuevas revistas ilustradas". En estas conclusiones volvemos a encontrar la inevitable supeditación de la expresión y creación periodísticas a las exigencias morales. La información tiene que amoldarse, ante todo, a "criterios de verdad", sólo podrán incluirse en ella "cosas católicas" y sus corresponsales deben dar pruebas de "acendrado catolicismo".

A finales de siglo se había postergado la creación de una prensa buena para defender, en prioridad, la "buena prensa". Habría que esperar la tercera Asamblea Nacional de la Buena Prensa, celebrada en 1924 en Toledo, para que se acuñara oficialmente el término de prensa católica.

NOTAS

[1] Reiteradas veces se quejaron los organizadores de la Asamblea del silencio de la prensa liberal con respecto a esta manifestación. Más adelante, periódicos como *El Liberal* de Bilbao y *El Heraldo* de Madrid comentaron las diferencias entre periódicos católicos con respecto a los criterios de selección de los ponentes de las cuatro secciones. Esta "conspiración del silencio" a la que aluden el presbítero Roldán y otros promotores de la Asamblea también se debía a las publicaciones católicas: "El tiempo pasaba, y, a pesar de revisarse todos los días con verdadera ansiedad la prensa católica de toda España, ni una sola adhesión aparecía, ni siquiera a título de información se insertaba una noticia alusiva, o se reproducían los documentos" (*Crónica*, 1905, t. I, p. 62).

[2] "Abriga la Junta Organizadora la más absoluta confianza de que el aplazamiento de la Asamblea, lejos de ser obstáculo, contribuirá muy poderosamente a su más feliz éxito, aumentándose el número de los socios y, sobretodo, facilitándose el envío de numerosas memorias, base de las deliberaciones de la Asamblea" (*Ibid.*, p. 126).

[3] "La Asamblea no pretende establecer ninguna nueva agrupación política, ni tampoco *unificar* las distintas fracciones en que están divididos los católicos españoles, ni menos imponer ninguna de ellas como necesaria. Ni siquiera le incumbe, ni le importa tampoco, que la prensa tenga éste u otro carácter político a no ser que cierto determinado carácter político sea esencialmente anticristiano, como lo es el liberalismo" (*Ibid.*, p. 144).

[4] Antes de la celebración de la Asamblea, se publicó una proclama "A los católicos españoles" en todas las publicaciones adheridas a la manifestación. Las primeras palabras de esta proclama evidenciaban "la necesidad de hacer un recuento de fuerzas efectivas, de dar muestra de [la] vitalidad potente [de la Asociación de la Buena Prensa] y de coordinar las huestes para dirigirlas mejor al combate..." (*Ibid.*, p. 35).

CONCLUSIÓN

El siglo XIX fue un siglo de constantes polémicas y disputas. Entre las muchas cuestiones que perturbaban la convivencia de los españoles, la cuestión religiosa fue la más candente y problemática. El carácter recurrente, e incluso monótono de estas hostilidades, no puede hacernos olvidar que en ellas se barajaban asuntos tan importantes como las relaciones entre la política y la religión, la práctica de la fe en una sociedad cada vez más secularizada, la autoridad espiritual de la Iglesia y su aceptación de la modernidad. Se ha podido comprobar, a lo largo de este estudio, cómo la prensa católica reflejaba las divisiones de los católicos, las repercutía e incluso las agravaba.

Utilizada como un instrumento de poder religioso por carlistas e integristas, esta prensa tenía una dimensión ante todo militante y ofensiva. Se benefició en muchos casos de la movilización y colaboración del clero. Fue especialmente el caso en Cataluña donde el clero, presente y activo en muchas asociaciones católicas, ejerció un notable protagonismo en la difusión de la doctrina íntegra. También se nota en esta prensa la presencia de los políticos católicos que, con sus luchas intestinas, la transformaron en tribuna política. La vinculación practicada entre religión y política por determinados sectores católicos explica la propensión de muchas publicaciones a radicalizar las cuestiones referentes a la convivencia con la sociedad civil.

La presión ideológica mantenida por los católicos intransigentes desde la prensa sobre la mayoría de los fieles respondía a determinados mecanismos y procedimientos: mitificación del poder romano que aparecía revestido de una autoridad superior a la del episcopado español; subversión del discurso político-religioso que asimilaba los actos de fe a manifestaciones públicas de fuerza; radicalización de la imagen del liberal: era un mismo delito ser liberal en política como en las costumbres; campañas de adhesión al Pontífice para sugerir el apoyo oficioso del Vaticano al integrismo; tergiversación de documentos pontificios y difusión de noticias falsas que eran auténticos mecanismos de intoxicación de la opinión católica.

La instrumentalización de la prensa como medio de galvanización de las masas católicas y de presión ideológica tuvo los efectos contrarios a los que se buscaban: acentuó las disensiones existentes entre católicos, esterilizó los tímidos intentos de organización de la prensa a escala nacional y provocó la desafección de muchos lectores católicos aficionados a la lectura de la llamada "prensa impía".

La realidad política y religiosa del período estudiado era mucho más compleja de lo que parece a primera vista y no puede reducirse a un simple enfrentamiento en-

tre íntegros y moderados, entre ortodoxos y heterodoxos. Si, durante el sexenio revolucionario, las fuerzas católicas, pese a sensibilidades y opciones políticas distintas, optaron en su inmensa mayoría por oponerse al régimen político imperante y mantener el espíritu de resistencia a los cambios acarreados por el liberalismo, durante la Restauración, el protagonismo político-religioso de los católicos y de la misma Iglesia no pueden valorarse de manera homogénea. Aunque de 1875 a finales de siglo, las relaciones de la Iglesia con el estado liberal se caracterizaron por su conflictividad, la política vaticana impulsada por León XIII incitó determinados sectores de la institución eclesiástica a aceptar, con más o menos resistencias, algunas de las nuevas realidades sociales y políticas. Este progresivo acomodamiento, justificado por la necesidad de oponer un dique a la creciente decristianización y de salvaguardar la tradicional misión de la Iglesia de guía de la sociedad, fue un proceso doloroso en el que alternaron enfrentamientos entre mentalidades y comportamientos ya fijados e intentos de mayor comprensión del entorno histórico.

En este aspecto no puede desconocerse el protagonismo del episcopado que representó un elemento clave dentro de la estructura del poder eclesiástico. Durante la Restauración, prelados como Morgades, Urquinaona, Torras i Bages, Catalá, ejercieron una influencia notable en sus respectivas diócesis y algunos de ellos tuvieron relaciones privilegiadas con Roma. Los numerosos informes, magistralmente analizados por Vicente Cárcel Ortí, sobre la situación de la Iglesia española enviados al Vaticano también demuestran el interés considerable que sentía Roma por los asuntos político-religiosos españoles. Nuncios como Mgr. Rampolla y Mgr. Cretoni desempeñaron un papel destacado en las relaciones de la Iglesia española con Roma y su profundo conocimiento de la situación hispana constituyó una aportación fundamental para las distintas intervenciones del Vaticano en los conflictos de los católicos.

De hecho, se produjo una doble instrumentalización a nivel de las relaciones entre Estado e Iglesia. Durante la etapa restauracionista, la Iglesia sacó ventajas concretas de su convivencia con el Estado liberal, especialmente en materia de educación, prensa y asociaciones católicas. Por otra parte, el Estado y las clases dominantes vieron en este acercamiento con el liberalismo más conservador la posibilidad de convertir a la Iglesia en una aliada contra los peligros que suponían extremismos como el carlismo y el obrerismo.

El resultado de estas contradictorias relaciones fue que el catolicismo hispano resultó incapaz, como en otras naciones europeas sociológicamente católicas, de fomentar en la escena política la unión de los católicos para la defensa de los intereses religiosos.

Durante este proceso de aceptación de los poderes constituidos y de la sociedad liberal, y más precisamente durante las últimas décadas del siglo, se opusieron posiciones irreductibles por parte de los distintos sectores del catolicismo hispano. Estos antagonismos fueron centrados esencialmente en cuestiones de estrategia político-religiosa. Pero la cristalización del sector más íntegro en posturas de total cerrazón intelectual e intransigencia ante la modernidad liberal provocaron un cisma cuyas consecuencias también fueron espirituales y religiosas. El integrismo intelectual de eclesiásticos como Sardá y Salvany, Mateos Gago, por ejemplo, implicaba, a nuestro modo de ver, una concepción distinta del sacerdocio y del apostolado de la Iglesia.

El análisis de los textos fundamentales de aquel período, dispersos en un amplio material periodístico, en documentos pontificios, y en innumerables folletos y opúsculos, revela hasta qué punto resultaría errónea la visión de una Iglesia monolítica y segura de sí. Desgarrada por múltiples tensiones, se comportó a la vez como una estructura de poder deseosa de conservar pasados privilegios y como un conjunto de fuerzas, muchas veces contradictorias, que luchaban para conseguir la recatolización de la sociedad civil. Es decir que durante la segunda mitad del siglo XIX, la Iglesia española, considerada en su conjunto, intentó conciliar la *tesis* y la *hipótesis*, o dicho de otra manera, fue movida por esta doble dinámica: por una parte, el desarrollo de una mentalidad defensiva ante toda innovación considerada como una agresión, por otra, la búsqueda y la aceptación de nuevas vías de inserción en la sociedad liberal.

BIBLIOGRAFÍA

I. Bibliografía general

ABELLÁN, José Luis, *Historia crítica del pensamiento español*, Tomo IV, Madrid, Espasa Calpe, 1984.

ALSINA ROCA, José María, *El tradicionalismo filosófico en España*, Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1985.

ALVÁREZ, Jesús, *Restauración y prensa de masa*, Pamplona, Editorial Universidad de Navarra, 1981.

ANDRÉS-GALLEGO, José, *La política religiosa en España*, Madrid, Editora Nacional, 1975.

——, *Pensamiento y acción de la Iglesia en España*, Madrid, Espasa Calpe, 1984.

ARANGÚREN, J. Luis, *Moral y sociedad. La moral social española en el siglo XIX*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1970.

ARTOLA, Miguel, *Partidos y programas políticos, 1808-1936*, Madrid, Aguilar, 1974, T. I.

AUBERT, Roger, "Pío IX y su época", en *Historia de la Iglesia*, T. XXIV, Valencia, Edicep, 1974, pp. 345-389.

ÁVILES FERNÁNDEZ, M., *La Restauración*, Madrid, Editorial Edaf, 1974.

BALCELLS, Albert, *Cataluña contemporánea I (siglo XIX)*, Madrid, Siglo XXI, 1977.

BENOIST, Charles, *Cánovas del Castillo. La Restauration rénovatrice*, Paris, Plon, 1930.

BERNARDO ARES, José Manuel, *Ideologías y opciones políticas a través de la prensa a finales del siglo XIX*, Córdoba, Imprenta Provincial, 1981.

BERTRAN I PIJOAN, Lluis, *Premsa de Cataluña*, Barcelona, Imprenta Altés, 1931.

BOIVIN, E., *Histoire du journalisme*, Paris, P.U.F., 1949.

BONET I BALTÁ, Joan, *L'Església catalana de la Illustració a la Renaixença*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1984.

BONET, Joan y MARTÍ, Casimir, *L'integrisme a Catalunya. Las grans polèmiques: 1881-1888*, Barcelona, Editorial Vicens Vives, 1990.

BOTREL, Jean-François, "L'Eglise et la communication imprimée: doctrine et pratiques", en *Metodología de la historia de la prensa española*, Madrid, Siglo XXI, 1982.

——, *Libros, prensa y lectura en la España del siglo XIX*, Madrid, Biblioteca del libro, 1993.

BOZAL, Valeriano, *La Ilustración gráfica del XIX en España*, Madrid, Alberto Corazón, 1979.

BURGOS, Jaime del, *Bibliografía del siglo XIX, Guerras carlistas, luchas políticas*, Pamplona, Imprenta de Navarra, 1978.

C.E.R.A.S., *Le discours social de l'Eglise catholique de Léon XIII à Jean-Paul II*, Paris, Le Centurion, 1985.

CABANIS, José, *Lacordaire et quelques autres. Politique et religion*, Paris, Gallimard, 1982.

CACHO VIU, Vicente, *La Institución libre de enseñanza*, Madrid, Ediciones Rialp, 1962.

CAMPOMAR FORNIELES, Marta, *La cuestión religiosa en la Restauración. Historia de los heterodoxos españoles*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1984.

CÁRCEL ORTÍ, Vicente, *Iglesia y revolución en España (1868-1874)*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1979.

——, *León XIII y los católicos españoles*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1988.

CARO BAROJA, Julio, *Introducción a una historia contemporánea del anti-clericalismo español*, Madrid, Ediciones Istmo, 1980.

CASTRO, Fernando de, *Memoria testamentaria. El problema del catolicismo liberal*, Valencia, Biblioteca de Pensamiento, edición de J. Luis Abellán, 1975.

CAZOTTES, Gisèle, *La presse périodique madrilène entre 1871 et 1885*, Montpellier, Université Paul Valéry, 1982.

CHENU, Marie Dominique, *La doctrine sociale de l'Eglise comme idéologie*, Paris, Les Editions du Cerf, 1979.

COMELLAS, J. Luis, *La Restauración como experiencia histórica*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1977.

CONZEMIUS, V., *Les foyers internationaux du catholicisme libéral hors de France au XIXe siècle: esquisse d'une géographie historique*, Grenoble, Actes du Colloque international d'histoire religieuse de Grenoble, 1974.

CUENCA TORIBIO, José Manuel, *Apertura e integrismo en la Iglesia española decimonónica. En torno a una polémica de los inicios del reinado de Isabel II*, Sevilla, Publicaciones de la Diputación Provincial de Sevilla, 1970.

——, *Estudios sobre la Iglesia española del XIX*, Madrid, Rialp, 1973.

——, *Aproximación a la historia de la Iglesia contemporánea en España*, Rialp, 1978.

——, *Relaciones Iglesia-Estado en la España contemporánea 1833-1985*, Madrid, Alhambra, 1985.

——, *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, C.S.I.C., 1972.

DUROSELLE, Jean-Baptiste, *Les débuts du catholicisme social en France, 1822-1870*, Paris, P.U.F., 1951.

EXTRAMIANA, José, *Historia de las guerras carlistas*, Zarautz, Haranburu Editor, 1979, 2 t.

FERNÁNDEZ ALMAGRO, Melchor, *Historia política de la España contemporánea, 1897-1902*, Madrid, Alianza Editorial, 1970, t. 1.

FERRER, Melchor, *Historia del tradicionalismo español*, Sevilla, Ediciones Trajano, 1941.

FIGUEROLA, Jordi y MARTÍ, Casimir, "L'Església a Catalunya durant la Restauració: estat de la questió", en *Catalunya i la Restauració*, Manresa, Centro d'Estudis del Bages, 1992, pp. 269-273.

FLICHE, Martín, *Historia de la Iglesia*, T. XXV, Valencia, Edicep, 1985.

GADILLE, Jean, *Les catholiques libéraux au XIXe siècle*, Grenoble, Presses de l'Université de Grenoble, 1974.

GARMENDIA, Vincent, *La ideología carlista (1868-1876). En los orígenes del nacionalismo vasco*, Zarautz, Diputación Foral de Guipúzcoa, 1984.

GIVANEL MAS, Joan, *Publicaciones periodiques barceloneses escrites en llengua catalana desde 1879 a 1918*, Barcelona, Bulletin de la Biblioteca de Catalunya, 1920.

GÓMEZ APARICIO, Pedro, *Historia del periodismo español*, T. II, Madrid, Editorial Nacional, 1971.

GUILLEMIN, Henri, *Histoire des catholiques français au XIXe siècle*, Genève, Milieu du Monde, 1947.

GUINARD, Paul, *La presse espagnole de 1737 à 1791. Formation et signification d'un genre*, Paris, Centre de recherches hispaniques, 1973.

HERRERO, Javier, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Edicusa, 1973.

HIBBS, Solange, "La presse traditionaliste face à la littérature: *La Hormiga de Oro*", en *Typologie de la Presse Hispanique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1984, pp. 69-77.

——, "La contre-propagande dans la presse catholique espagnole de la fin du XIXe siècle", en *Après 89: la Révolution, modèle ou repoussoir?*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1991, 229-238.

——, "La prensa católica catalana de 1868 a 1900 (I)", en *Anales de Literatura Española*, Alicante, Universidad de Alicante, 1991, pp. 99-119

——, "La prensa católica catalana de 1868 a 1900 (II)", en *Anales de Literatura Española*, Alicante, Universidad de Alicante, 1993, pp. 85-101.

JIMÉNEZ LANDI, A., *La Institución libre de enseñanza y su ambiente (Los orígenes)*, Madrid, Taurus, 1973, T. 1.

JUTGLAR, Antoni, *Ideologías y clases en la España contemporánea (1808-1874)*, Madrid, Edicusa, 1972, T. 1.

LA PARRA, Emilio (de), PRADELLS, Jesús, *Iglesia, Sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII al XX)*, Alicante, Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert", 1991.

LECANUET, R. P., *Les dernières années du pontificat de Pie IX, 1870-1878*, Paris, Libraire Félix Alcan, 1931.

LISSORGUES, Yvan, *La pensée philosophique et religieuse de Leopoldo Alas (Clarín), 1875-1901*, Toulouse, Editions du C.N.R.S., 1983.

LÓPEZ CORDÓN, María Victoria, *La revolución de 1868 y la Iª República*, Madrid, Siglo XXI, 1976

MARRERO, Vicente, *El tradicionalismo español del siglo XIX*, Madrid, Prensa Gráfica, 1955.

MARTÍ GILABERT, Francisco, *Política religiosa de la Restauración (1875-1931)*, Madrid, Ediciones Rialp.

MARTÍN TEJEDOR, Juan, "Concilio Vaticano I (1870)", en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, C.S.I.C., 1972.

MARTÍNEZ CUADRADO, Miguel, *Elecciones y partidos políticos de España, 1868-1931*, Madrid, Taurus, 1969.

MAYEUR, Jean-Marie, *Des partis catholiques à la démocratie chrétienne*, Paris, Armand Colin, 1980.

MOLHO, Blanca, *Le roman bien-pensant dans l'Espagne de la Restauration: Le Père Luis Coloma*, Paris, Thèse de Doctorat d'Etat, 3 t., 1978 (exemplaire dactylographié).

MOLIST POL, Esteban, *El Diario de Barcelona: 1792-1963. Su historia, sus hombres y su proyección pública*, Madrid, Editora Nacional, 1964.

MONTERO GARCÍA, Feliciano, *El primer catolicismo social y la "Rerum Novarum" en España (1889-1902)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983.

NAVARRO CABANES, José, *Apuntes bibliográficos de la prensa carlista*, Valencia, Editorial Sanchis, 1917.

OYARZUN, Román, *Historia del carlismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1969.

PALANQUE, J. Rémy, *Catholiques libéraux et gallicans en France face au Concile Vatican, 1867-1870*, Aix-en-Provence, Editions Ophrys, 1962.

PAYNE, Stanley, *El catolicismo español*, Barcelona, Planeta, 1984.

PÉREZ EMBID, F., "Los católicos españoles ante la política de la Restauración", en *Nuestro Tiempo*, n° 48, Madrid, 1958.

PETSCHEN, Santiago, *Iglesia-Estado, un cambio político. Las Constituyentes de 1869*, Madrid, Taurus, 1975.

PORTERO MOLINA, José Antonio, "Ideología católica en los sermones del siglo XIX", en *Ideología y sociedad en la España contemporánea*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1977.

——, *Púlpito e ideología en la España del siglo XIX*, Zaragoza, Libros Pórtico, 1978.

PRELOT, M., *Le libéralisme catholique*, Paris, Armand Colin, 1969.

PUIG, José María, *Liberales y carlistas*, Barcelona, Editorial Bruguera, 1976.

RUIZ GONZÁLEZ, David, "Alejandro Pidal o el posibilismo católico de la Restauración, posiciones doctrinales y prácticas políticas", *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, Oviedo, n° 67, mayo-agosto 1969.

SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Isidro, "La Iglesia española y el desarrollo de la Buena Prensa", en *Prensa y sociedad en España (1820-1936)*, V Coloquio de Historia Social, Pau, 1974, pp. 203-221.

SECO SERRANO, Carlos, *La Restauración y sus "aperturas"*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1977.

SEOANE, María Cruz, *Oratoria y periodismo en la España del siglo XIX*, Madrid, Editorial Castalia, 1977.

——, *Historia del periodismo en España. El siglo XIX*, Madrid, Alianza Universidad Textos, 1983.

SIX, Jean-François, *Du "Syllabus" au dialogue*, Paris, Editions du Seuil, 1970.

SOLANA, M., *El tradicionalismo español. Su historia, su ideario, sus hombres*, San Sebastián, Editorial Católica, 1934.

SOLÉ TURA, Jordi, *Catalanismo y revolución burguesa*, Madrid, Edicusa, 1974.

SUÁREZ, Federico, *Introducción a Donoso Cortés*, Madrid, Rialp, 1964.

TELO LÁZARO, José Angel, *Ideología y política. La Iglesia católica española, 1936-1959*, Zaragoza, Libros Pórtico, 1984.

TORRENT, J., TASIS, R., *Historia de la prensa catalana*, Barcelona, Editorial Bruguera, 1966, 2 t.

TUÑÓN DE LARA, Manuel, *El hecho religioso en España*, Paris, Colección Ebro, 1968.

URIGÜEN, Begoña, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*, Madrid, C.S.I.C., 1986,.

VARELA ORTEGA, José, *Los amigos políticos. Partidos, elecciones y caciquismo en la Restauración (1875-1900)*, Madrid, Alianza, 1977.

VOLTES BOU, Pedro, *Barcelona y su prensa durante el siglo XIX*, Barcelona, Asociación de la Prensa, 1956.

II. Libros y opúsculos del siglo XIX

ANÓNIMO, *Carta folleto de Silverio a su amigo Fernando. Integrismo y oportunismo o sea nocedalismo y pidalismo*, Madrid, Imprenta Fortanet, 1885.

ANÓNIMO, *Catolicismo (el) liberal ante el tribunal de la historia, de la teología y el derecho*, Barcelona, Imprenta de Espasa Hermanos y Salvat, 1875.

ANÓNIMO, *Exposición a León XIII acerca de la actual crisis religiosa por varios católicos españoles*, Barcelona, Imprenta de la Casa Provincial de Caridad, 1887.

ANÓNIMO, *Que es lo que ocurre decir sobre la última pastoral del actual Obispo de Barcelona y otros documentos de procedencia episcopal sobre la cuestión candente entre católicos y mestizos*, Barcelona, Imprenta Catalana de L. Obradors, 1882.

ANÓNIMO, *Polémica (una) instructiva: cartas abiertas a Sardá y Salvany*, Pbro, Barcelona, Imprenta Diario Mercantil, 1892.

ANÓNIMO, *Terminante y decisivo, o colección de documentos sobre las controversias político-religiosas en España*, Barcelona, Imprenta de la Casa Provincial de Caridad, 1884.

ANÓNIMO, *Verdaderas bases para la unión de los católicos españoles o deber político de conciencia que éstos tienen en la actualidad*, Valladolid, Imprenta y Librería religiosa de Andrés Martín, 1908.

ANÓNIMO, *Verdades amargas a los integristas políticos juzgados por sus obras, apuntes de actualidad*, Barcelona, Establecimiento Tipográfico de José Currell, 1888.

ARAQUISTAIN, Juan Venancio, *El integrismo y la Iglesia*, Madrid, 1888.

ARBOLEYA MARTÍNEZ, Maximiliano, *Otra masonería: el integrismo contra la Compañía de Jesús y contra el Papa*, Madrid, Mundo Latino, 1929.

——, *El clero y la prensa*, Salamanca, Imprenta de Calatrava, 1908.

ARCOS, Ángel María, *¿Es lícito a un católico ser liberal en política?*, Burgos, Imprenta Católica, 1874.

BALARY Y GOVANY, José, *Orígenes históricos de Cataluña*, Barcelona, Imprenta Hijos de Jaime Jepús, 1899.

BALMES, Jaime, *Antología de sus escritos políticos*, Madrid, Espasa Calpe, 1939.

——, *Cartas a un Escéptico en materia de religión*, Madrid, Espasa Calpe, 1967.

BÁRCIA, Roque, *La Revolución de la Iglesia en España. Cartilla religiosa dedicada al Ilustrísimo Señor Pedro Lagüera y Menezo,* Madrid, Imprenta de la Viuda e Hijos de M. Alvárez, 1869.

BOTELLA Y SERRA, Cristóbal, *Don Cándido Nocedal (1821-1885)*, Barcelona, [...], 1913.

——, *Recuerdos de Nocedal*, Madrid, Imprenta Gráfica, 1917.

BURCH Y VENTÓS, José Pbro., *Datos para la historia del tradicionalismo político durante nuestra revolución*, Barcelona, Librería Gili, 1909.

CARBONERO Y SOL, León, *Crónica del segundo congreso católico nacional español*, Madrid, Establecimiento Tipográfico sucesores de Rivadeneyra, 1890.

——, *Crónica del tercer congreso católico nacional español*, Madrid, Establecimiento Tipográfico sucesores de Rivadeneyra, 1892.

CARDONA AGUT, José, *El Doctor Sardá i Salvany. Memories i records*, Sabadell, Biblioteca Sabadellenca, 1927.

CASAÑAS, Salvador, *Una constitución pontífica y el Diario de Barcelona*, Barcelona, Imprenta de Federico Martí y Canto, 1875.

COLLEL, Jaume, *Lo Bisbe Morgades. Oració fúnebre de D. Joseph Morgades y Gili*, Barcelona, Estampa de Subirana Germans, 1901.

——, *El socialismo y el individualismo*, Vich, Imprenta de Ramón Anglada, 1872.

CORBATÓ, José Domingo, *León XIII, los carlistas y la monarquía liberal. Cartas a los Sres D. Ramón Nocedal, D. Alejandro Pidal y D. Valentín Gómez*, Valencia, Imprenta de Manuel Alufre, 1894.

CRIADO Y DOMÍNGUEZ, J. P., *Las órdenes religiosas en el periodismo español*,, Madrid, Imprenta E. Catalá, 1907.

Crónica de la Asamblea Nacional de la Buena Prensa celebrada en Sevilla, Sevilla, Imprenta del Correo de Andalucía, 1905.

Crónica del primer congreso católico nacional español, Madrid, Tipografía de los Huérfanos, 1889.

Crónica del segundo congreso católico nacional español, Zaragoza, Pinto Impresor, 1890.

Crónica del tercer congreso católico nacional español, Sevilla, Tipografía El Obrero de Nazaret, 1892.

Crónica del cuarto congreso católico nacional español, Tarragona, Est. Tipográfico de F. Aris e Hijos, 1894.

Crónica del quinto congreso católico nacional español, Burgos, Imp. y Estereotipia de Burgos, 1899.

Crónica del sexto congreso católico nacional español, Santiago, Imprenta del Seminario Central, 1903.

CUENCA Y DE PESSINO, Luis, *Amargos frutos del liberalismo*, Barcelona, Padre Bofarell, 1895.

DONCEL Y ORDÁZ, Juan, *La revolución y el clero*, Barcelona, Imprenta Jaime Jepús, 1869.

DONOSO CORTÉS, Juan, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, considerados en sus principios fundamentales*, Madrid, Imprenta de La Publicidad, 1851.

——, *Carta al Emmo. Cardenal Fornari sobre el principio generador de los más graves errores de nuestros días*, Madrid, Imprenta de Tejado, 1865.

FABER, Federico William, *Al pie de la Cruz o los dolores de María*, Madrid, Librería de Leocado López, 1875.

FERRAZ, M., *Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle. Traditionalisme et ultramontanisme*, Paris, Didier et Cie, 1880.

GATELL, José Idelfonso, *Estudios sobre la presente crisis religiosa en España*, Barcelona, Imprenta de Jaime Jepús, 1883.

——, *Verdades dulces y verdades amargas*, Barcelona, José Tamades, 1895.

GAUME, Jean, *El miedo al Papa*, Barcelona, Tipografía Católica, 1875.

——, *De cómo el liberalismo es pecado según lo demuestran el Syllabus, la encíclica Quanta Cura y otros documentos pontificios con su explicación por el abate Gaume*, Madrid, Imprenta de San Francisco de Sales, 1901.

GENOVÉS, Francisco Pbro., *La cuestión candente o intransigentes y oportunistas*, Valencia, Imprenta de Manaut, 1888.

GINER DE LOS RÍOS, Francisco, *Estudios filosóficos y religiosos*, Madrid, Librería de F. Góngora, 1876.

GIVANEL, Joan, *Bibliografía catalana. Premsa. Materials aplegats per Joan Givanel Mas*, Barcelona, Institució Patxot, 1931.

GÓMEZ, Valentín, *Los liberales sin máscara*, Madrid, Antonio Pérez Dubrull, 1869.

GONZÁLEZ, José Nicolás, *El radicalismo en sentido católico*, Barcelona, Establecimiento Tipográfico de C. Miró y Gimbert, 1877.

HARTZENBUSCH, Eugenio, *Apuntes para un catálogo de periódicos desde el año 1861 al 1870. Tabla cronológica*, Madrid, Est. Tipográfico "Sucesores de Rivadeneyra", 1894.

HERNÁNDEZ VILLAESCUSA, Modesto, *Recaredo y la unidad católica. Estudio histórico-crítico sobre la nacionalidad española*, Barcelona, Imprenta y Librería La Hormiga de Oro, 1890.

HERNÁNDO, Francisco María, *Política católica. Artículos publicados en el Correo Catalán*, Barcelona, Imprenta Peninsular, 1882.

ISERN, Damián, *El liberalismo. Conferencia dada en el círculo de la Unión Católica*, Madrid, Imprenta de D. Pérez Dubrull, 1883.

La Buena Prensa, Sevilla, Imprenta de *El Correo de Andalucía*, 1900.

LÓPEZ PELÁEZ, Antolín, *La acción del sacerdote en la prensa*, Barcelona, J. Gili, 1908.

——, *Quien sepa escribir, escriba*, Madrid, Imprenta de los Hijos de Fuentenebro, 1911.

LLANAS, Eduardo, *Idea de la verdadera religión*, Barcelona, Imprenta Casa Padre de la Caridad, 1883.

——, *¿Es pecado el liberalismo? Doctrina de la encíclica de Libertate Humana sobre la índole moral del moderno liberalismo*, Barcelona, Imprenta Casa Padre de la Caridad, 1888.

LLAUDER, Luis María, *El desenlace de la revolución española. Apuntes y consideraciones que es conveniente tener en cuenta para decidirse con acierto en las circunstancias excepcionales en que nos encontramos*, Barcelona, Imprenta de Magriña y Subirana, 1869.

LLUCH Y GARRIGA, Joaquín, *La Internacional*, Barcelona, Imprenta Federico Martí y Cantó, 1872.

MANTEROLA, Vicente, *El apostolado de Roma. Su influencia benéfica desde el punto de vista político y social, o sea vindicación del poder extraordinario de los Papas en la Edad Media*, Vitoria, Establecimiento Tipográfico de Mateo Sanz y Gómez, 1869.

Manual de instrucciones prácticas para los seminaristas españoles y propagandistas de la Buena Prensa, Sevilla, Tipografía de *El Correo de Andalucía*, 1908.

Manual del propagandista, Sevilla, Tipografía de *El Correo de Andalucía*, 1911.

MAÑÉ Y FLAQUER, Juan, *Cartas provinciales. Cartas a Don A. Cánovas del Castillo*, Barcelona, Imprenta Jaime Jepús, 1875.

MENDIVE, José, *La religión católica vindicada de las imposturas racionalistas*, Madrid, Librería católica de Gregorio del Amo, 1887.

MONESCILLO, Antolín, *Catecismo católico sobre la libertad de cultos dispuesto para uso de las familias de España*, Madrid, Imprenta de la Viuda de Aguado e Hijo, 1869.

——, *Discurso pronunciado por el Sr. Obispo de Jaen en las Cortes Constituyentes en los días 13 y 14 de abril*, Barcelona, Imprenta Magriña y Subirana, 1869.

NOCEDAL, Ramón, *Discursos pronunciados en Barcelona los días 19, 20 y 22 de noviembre de 1892*, Barcelona, Tipografía católica, 1892.

——, *El mal menor*, Madrid, Imprenta de Fortanet, 1909.

ORTÍ Y LARA, Manuel, *Carta de un filósofo integrista al director de la Unión Católica*, Madrid, Tipografía de los Huérfanos, 1889.

——, *La última etapa del liberalismo católico*, Madrid, Imprenta Guttenberg, 1893.

——, *El error del partido integrista*, Madrid, Imprenta y Litografía del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, 1896.

ORTÍZ URRUELA, Antonio, *El liberalismo católico y el Concilio. Cartas al Sr. Conde de Montalembert*, Sevilla, [...], 1869.

——, *La libertad de cultos en España. Estudio filosófico-político-religioso*, Madrid, Librería internacional de Tejado, 1869.

——, *La Iglesia católica y la revolución de septiembre en España*, Madrid, Librería internacional de Tejado, 1869.

PASCUAL, Benito, *Observaciones críticas sobre la obra intitulada "Soberanía social de Jesucristo"*, Barcelona, Librería de la Viuda e Hijos de J. Subirana, 1876.

PAZOS, Celestino, *El proceso del integrismo. Refutación de los errores que contiene el opúsculo del Señor Sardá y Salvany "El liberalismo es pecado"*, Madrid, Imprenta de E. de la Riva, 1885.

PIDAL Y MON, Alejandro, *La España del siglo XIX, Balmes y Donoso Cortés. Orígenes y causas del ultramontanismo, su historia y trasformación*, Madrid, Librería de A. San Martín, 1888.

——, *La Iglesia y las cuestiones políticas y sociales. Conferencia leída en el Ateneo de Madrid, el 21 de junio de 1893*, Madrid, Imprenta La Publicidad, 1893.

——, *Discursos parlamentarios*, Madrid, Rojas Hermanos, 1894.

POLO, BENITO, José, *Del periodismo católico*, Plasencia, Imprenta Manuel Ramos, 1901.

RAMIÈRE, Henrique, *La soberanía social de Jesucristo o las doctrinas de Roma acerca el liberalismo en sus relaciones con el dogma cristiano y las necesidades de las sociedades modernas*, Barcelona, Librería de la Viuda e Hijos de J. Subirana, 1875.

——, *La bancarrota del liberalismo y el catolicismo liberal*, Barcelona, Tipografía católica, 1876.

REIG, Pedro, *El "Diario" de Barcelona y la España en sus relaciones con el ateísmo o sea el moderantismo español y el ateísmo*, Gerona, Manuel Llach, 1877.

——, *Los mestizos o sea el moderantismo español ante el Papa*, Barcelona, Imprenta y Librería de la Inmaculada Concepción, 1881.

RICHTER, Eugenio, *Diario de un operario socialista o el socialismo y sus resultados prácticos*, Barcelona, La Hormiga de Oro, 1898.

RUBIÓ Y ORS, Joaquín, *De la moderación en las controversias*, Barcelona, Imprenta Padre de la Caridad.

SÁNCHEZ, Manuel, *Los intransigentes y la doctrina católica*, Madrid, Imprenta E. de la Riva, 1882.

SÁNCHEZ DE TOCA, Joaquín, *Católicos y conservadores*, Madrid, Tipografía de los Huérfanos, 1885.

——, *Ensayos sobre religión y política*, Madrid, Tipografía de M. Ginés Hernández, 1889.

SARDÁ Y SALVANY, Félix, *Cosas del día o sea respuestas católico-católicas a algunos escrúpulos católico-liberales*, Barcelona, Tipografía católica, 1875.

—— *Caracteres de la lucha actual: por ellos está justificada la conveniencia de las academias de juventud católica*, Barcelona, Tipografía católica, 1884.

——, *El liberalismo es pecado*, Barcelona, Tipografía católica, 1884.

——, *¿Integristas? Conferencia leída en la Academia Católica de San Miguel*, Barcelona, Tipografía católica, 1889.

——, *El apostolado seglar o manual del propagandista católico en nuestros días*, Barcelona, Tipografía católica, 1891.

——, *Religió i regionalisme en Catalunya per notre Senyor Jesuchrist*, Barcelona, Tipografía católica, 1892.

——, *Propaganda católica*, T. II, Barcelona, Tipografía católica, 1894.

——, *Guerra de frente*, Barcelona, Tipografía católica, 1897.

SEGUR, Luis Gastón de, *Ofrenda a los jóvenes católico-liberales*, Barcelona, Hijos de J. Subirana, 1875.

SICARS Y SALVADO, José, *Misión del periodista católico en nuestros días*, Barcelona, Tipografía católica, 1909.

TEJADO, Gabino, *Toda la verdad sobre la presente crisis*, Madrid, Establecimiento tipográfico de Tejado, 1868.

——, *La solución lógica en la presente crisis*, Madrid, Librería Internacional de Tejado, 1869.

——, *El catolicismo liberal*, Madrid, Librería Católica Internacional, 1875.

TERRE, Juan, *Bibliografía orgánica del Doctor Sardá y Salvany*, Barcelona, en *Revista Popular*, junio de 1916.

TINEO HEREDIA, Ángel, *La verdad a todos*, Madrid, Establecimiento tipográfico Eduardo Cuesta, 1881.

TORRAS I BAGES, Joseph, *Obres completes de Joseph Torras i Bages, Bisbe de Vich*, XXV volúmenes, Barcelona, Biblioteca Balmes, 1934.

TORRES ASENSIO, Joaquín, *El derecho a defenderse que tienen los católicos o sea la guerra explicada con arreglo a la moral cristiana*, Madrid, Imprenta de la Esperanza, 1873.

——, *Cartas sobre el liberalismo y la necesaria concordia de los católicos*, Madrid, Imprenta de E. Vaquer, 1902.

TORRE Y DEL POZO, Pedro de la, *O el catolicismo o nada, o sea examen de todas las religiones hoy dominantes ante el tribunal de la razón*, Barcelona, Imprenta de Magriña y Subirana, 1869.

TOUS Y FERRÁ, Rafael, *El Papa y los católicos españoles. Consideraciones sobre la peregrinación obrera española y sus consecuencias*, Barcelona, Henrich y Cª, 1894.

VEUILLOT, Louis, *Les odeurs de Paris*, Paris, Le livre catholique, 1866.

VIADA Y LLUCH, Luis Carlos, *Biografías de Manuel Milá de la Roca y Luis María de Llauder*, Barcelona, *El Correo Catalán*, 1927.

VILAMITJANA, Benito, *Escritos pastorales*, Barcelona, Establecimiento Tipográfico de F. Aris e Hijo, 1891.

VILARRASA, Eduardo, *Historia de la revolución de setiembre, sus causas, sus personajes, sus doctrinas, sus episodios y sus resultados*, Barcelona, Imprenta y Librería religiosa y científica del Heredero de D. Riera, 1875.

——, *Falso supuesto de la decadencia de la raza latina*, Barcelona, Imprenta Padre de la Caridad, 1899.

III. Periódicos y revistas[1]

Academia Calasancia (La), Barcelona, 1891-1895
Almanaque Carlista, Barcelona, 1897
Almanaque Católico Literario, Madrid, 1872
Almanaque de los Amigos del Papa, Barcelona, 1872-1874
Almanaque de El Correo de Andalucía, Sevilla, 1903

Bandera Integrista (La), Barcelona, 1885
Barretina (La), Barcelona, 1892-1894
Boletín del Apostolado de la Prensa, Barcelona, 1871-1872
Boletín de la Obra de Buenas Lecturas, Barcelona, 1891-1895
Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Barcelona, 1868-1888
Bon Catolich (Lo), Barcelona, 1883
Buena Prensa (La), Zaragoza, 1901
Burinot (Lo), Barcelona, 1880-1882

Católico Romano (El), Madrid, 1869
Ciencia Cristiana (La), Madrid, 1881-1883
Ciudad de Dios (La), Madrid, 1870
Civiltà Cattolica (La), Florencia, 1883-1883
Constancia (La), Madrid, 1867-1868
Consultor de los Párrocos, Madrid, 1872
Convicción (La), Barcelona, 1870-1873
Correo Catalán (El), Barcelona, 1884-1888
Correo de Andalucía (El), Sevilla, 1899-1904

[1] Las fechas entre paréntesis corresponden a los años consultados.

Crit de la Patria (El), Barcelona, 1871
Criterio Católico (El), Barcelona, 1880-1884
Cruz (La), Madrid, 1868-1871
Cruzada (La), Madrid, 1868-1869

Defensa de la sociedad (La), Madrid, 1872
Diario de Barcelona, Barcelona, 1864; 1870-1876; 1880-1884
Diario de Cataluña, Barcelona, 1888-1889
Dinastía (La), Barcelona, 1883-1884
Dogma y Razón, Barcelona, 1887-1890

Ecos del Amor a María, Barcelona, 1876
Eco de Queralt, Barcelona, 1888

Familia Cristiana (La), Barcelona, 1876
Fe (La), Madrid, 1876
Fuet (Lo), Barcelona, 1882

Hormiga de Oro (La), Barcelona, 1884-1889

Iglesia (La), Madrid, 1869
Iglesia Católica (La), Madrid, 1869
Ilustración Católica (La), Madrid, 1879-1882
Ilustración Popular Económica (La), Valencia, 1869

Lectura Dominical (La), Madrid, 1894-1895

Martell (Lo), Barcelona, 1883
Mensajero del Corazón de Jesús (El), Bilbao, 1885-1888
Mestre Titas (Lo), Barcelona, 1888

Pensamiento Español (El), Madrid, 1864; 1868-1871
Propagador de la Devoción a San José (El), Barcelona, 1868-1874

Razón Católica (La), Madrid, 1858-1861
Revista Católica de España, Madrid, 1872

Revista de Alcoy, Alcoy, 1879-1880
Revista de Madrid, Madrid, 1881-1883
Revista Popular, Barcelona, 1871-1890

Semana Católica (La), Barcelona, 1892-1894
Siglo Futuro (El), 1875-1876; 1882-1888

Unión (La), Madrid,
Unión Católica (La), Madrid, 1887-1888

Vespa (La), Barcelona, 1882-1883
Veu de Montserrat (La), Barcelona, 1881-1888

ÍNDICE ONOMÁSTICO

* Abella, Fermín: 402[40]

Aguado, Eusebio: 386

Aguilar, Francisco de Asís: 43, 187, 203[12], 421[15]

Alarcón y Meléndez, Julio: 402[40]

Albareda, José Luis: 143, 153, 248

Alcira, Vizconde de: 381

Alfonso XII: 123, 124, 125, 291, 313[1]

Alsina Roca, José María: 26

Alzón, Padre: 376

Amadeo de Saboya: 50, 56[18], 59, 94, 97

Andrés-Gallego, José: 74, 95, 97

Aparisi y Guijarro, Antonio: 75, 106[13], 126, 128, 139[1]3, 341[4]

Aparisi y Soriano: 38[7]

Arboleya Martínez, Maximiliano: 391, 392, 404, 419[4]

Arcos, Ángel: 43, 46, 55[13], 56[13], 57[23]

Arenillas: 37[2]

Armengol i Cornet, Pere: 226, 227, 295

Arrázola, Lorenzo: 31

Artola, Miguel: 127, 217

Aubert, Roger: 25, 37[1], 41, 83, 106[8]

Aznar, Severino: 411

Bailén, Duque de: 381

Balaguer, Víctor: 158

Balesta, Tomás: 157

Balmes, Jaime: 26, 38[6], 51, 112[37], 123, 138[9], 147, 176[9], 343[12]

Barraquer, Gaietà: 28, 315[18]

Barruel, Abate: 22

Bianchi, Angelo: 176[10], 201[4], 276, 287[13]

Bismarck, Otto: 133, 138[8], 175[1]

Bonet i Baltá, Joan: 15, 18, 26, 38[4], 38[5], 38[6], 48, 56[17], 56[18], 65, 91, 110[27], 111[32], 114[49], 138[6], 158, 159, 166, 172, 176[10], 179[22], 180[27], 180[29], 180[30], 184, 187, 195, 198, 201[2], 201[4], 201[6], 203[11], 203[12], 203[13], 219[1], 220[8], 224, 227, 237, 245, 257[3], 266, 282, 285[1], 286[5], 287[12], 289, 291, 292, 293, 294, 300, 303, 313[4], 313[6], 314[11], 315[17], 315[18], 321, 334, 342[9], 344[17], 394, 402[40], 423[24]

Bossuet, Jacques: 22

Botrel, Jean-François: 355, 397[15]

Bozal, Valeriano: 69[2], 69[4], 180[30], 181[34]

Bravo Murillo, Juan: 74

Brunner, Sebastián: 402[38]

Brusi y Ferrer, Antonio: 38[4]

Buldú, Ramón: 120, 305, 402[40]

Burch y Ventós, José: 126, 127, 139[13], 139[14], 196, 278, 280, 296, 337

Burgos y Mazo, Manuel de: 243

Busto, Marqués de: 381

Cabanis, José: 53[2]

Cacho Viu, Vicente: 125

Calasanz, José: 392

Calderón de la Barca, Pedro: 103, 198

Calsina, Jacinto: 386

Calvo, Vicente: 187

Cámara, Padre: 315[15]

Campomar Fornieles, Marta: 21, 32, 56[13], 100, 103, 106[8], 108[17], 117, 119, 124, 125, 130, 137[4], 143, 150, 153, 155, 200, 204[17], 215, 248

Camuñas, José Joaquín: 426

Canga Argüelles, José (Conde de): 75, 123, 126, 127, 139[13], 139[15], 154, 176[5], 245

Cánovas del Castillo, Antonio: 117, 125, 129, 132, 152, 175[4], 218, 223, 237, 239, 239, 240, 242, 243, 244, 247, 249, 277, 279, 322

Cañete, Manuel: 155

Carbonero y Sol, León: 43, 59, 106[13], 139[15], 176[5]

Cárcel Ortí, Vicente: 39[11], 69[1], 69[6], 70[7], 80, 108[16], 110[27], 301, 315[15], 374, 395[5], 403, 407, 415, 416, 419[1], 419[2], 419[5], 420[11], 422[22], 423[24], 432

Carles, Joaquín: 91

Carlos de Borbón: 50, 70[7], 76, 90, 114[48], 121, 122, 126, 127, 128, 139[13], 155, 156, 175[2], 175[4], 178[13], 287[12], 291, 303, 306, 307, 308, 309, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 341[2], 341[3], 341[4], 342[7], 342[8], 343[13]

Caro Baroja, Julio: 69[5]

Carrulla, José María: 176[5]

Casals, Miguel: 386

Casañas, Salvador: 46, 48, 107[13], 152, 165, 172, 216, 250, 266, 283, 376, 377, 385, 394

Casas, José: 420[6]

Casas Souto, Pedro: 152, 250, 287[13], 361

Cascajares y Azara, Antonio María: 349

Castelar, Emilio: 34, 35, 54[7], 108[17], 245, 258[8]

Castro, Fernando de: 108[17]

Catalá y Albosa, Jaime: 140[18], 224, 227, 257[2], 264, 275, 285[2], 287[10], 351[1], 389, 432

Cavero y Alvarez de Toledo, Francisco: 326

Cerralbo, Marqués de: 139[14], 139[15]

Cervantes, Miguel de: 170

Claret, Antonio María: 397[15]

Coloma, Luis: 244, 381, 402[40]

Collell, Jaime: 28, 123, 158, 159, 169, 161, 162, 163, 172, 178[19], 178[20], 178[21], 178[22], 178[23], 187, 216, 240, 241, 243, 257[5], 268, 281

Collins, Wicki: 177[17]

Coll i Vehí, Josep: 26, 107[13]

Comes, Joan: 220[8]

Corbella, Ramón: 292

Cortés, Ricard: 402[40]

Costa, Padre: 91

Costa i Fornaguera, Tomás: 394

Cretoni, Serafín: 338, 351[1], 407, 416, 420[11], 422[17], 432

Criado y Domínguez, Juan: 393

Cruzado, José: 109[19]

Cuenca Toribio, José Manuel: 124, 125

Cuenca y de Pessino, Luis: 185, 201[1]
Chambord, Conde de: 156, 178[18]
Cheste, Conde de: 108[18]
Darbet, Mgr.: 252
Debreyne, Pierre: 39[9]
De Broglie, Albert: 27, 39[9]
De la Fuente, Vicente: 155
De la Hoz, Vicente: 139[15]
Doellinger, Juan José Ignacio: 24, 42, 46, 55[12]
Domínguez, Luis: 426
Donoso Cortés, Juan: 22, 92, 98, 113[42], 121, 271, 343[12], 396[12]
Dueso, Padre: 385, 400[30]
Dupanloup, Félix: 27, 29, 34, 37[1], 39[9], 39[13], 39[13], 42, 46, 140[19], 252, 253
Durán i Bas, Manuel: 26, 74, 158, 239
Ezenarro, Ramón de: 221[12], 287[11], 293, 295, 305
Faber, William: 109[26]
Falk, Adalbert: 175[1]
Falloux, Frédéric: 27
Felipe II: 101, 335
Fernán Caballero, Cecilia Böhl de Faber: 232
Fernández Almagro, Melchor: 217
Fernando VII: 53[3], 57[22]
Ferrer y Subirana, Francisco: 26, 138[9]
Fita, Fidel: 285[2]
Fornari, Cardenal: 112[41]
Franchi, Alejandro: 64, 106[13]
Freppel, Carlos: 114[47], 144, 145, 153, 156, 175[4], 176[6], 216, 322
Frère-Orban, Hubert: 240
García Cuesta, Miguel: 107[14]
Garmendia, Vicente: 69[6], 70[7], 74, 105[4]
Garzón, Franciso Paula: 380
Gasset y Matteu: 38[7]
Gatell, Idelfonso: 14, 27, 28, 32, 38[8], 62, 64, 65, 123, 211, 213, 213, 214, 216, 221[11], 226, 246, 259[11], 268, 376, 384, 385, 396[7], 398[24], 401[35]
Gaume, Abate: 34, 166
Gerbier, Abate: 378
Goberna, Antonio: 91
Gomá, Isidre: 114[49]
Gómez Aparicio, Pedro: 42, 43 53[4], 54[8], 105[5], 122, 137[5], 144, 145, 175[3], 176[6], 330, 341[2]
Gómez de Salazar, Francisco: 187
Gómez, Valentín: 139[15], 176[5], 421[15]
Goncourt, los hermanos Jules y Edmond: 233
González, fray Ceferino: 74, 123, 146, 187, 192, 393
González, Juan: 42
González, Nicolás: 109[21]
González Vallaga, José María: 54[6]
Gregorio XVI: 134
Guglielmi, Guillermo: 53[4]
Guibert, José Hipólito: 279, 288[15]
Gutiérrez de Castro: 695
Hernández Villaescusa, Modesto: 204[17], 232
Herrero, Leandro: 176[5], 185

Hevia, Domingo: 53[4]
Hibbs, Solange: 231
Houx, Henri des: 281
Hugo, Victor: 233
Huguet, Padre: 81
Ibáñez, Antonio: 187
Isabel II: 50, 52, 55[11], 57[22], 70[7], 130
Isern, Damián: 311
Jacobini, Ludovico: 119, 126, 187, 189, 192, 209, 250, 277, 278
Janvier, Abate: 378
Jutglar, Antoni: 124
Lacordaire, Henri: 30, 39[9], 53[2]
Lagrange, Abate: 252
Lagüera y Menero, Pedro: 164, 190, 191, 216
La Hoz, Vicente de: 127
Lammenais, Félicité de: 30
León, Luis de, fraile: 385
León XIII: 13, 14, 28, 60, 65-68, 74, 89, 110[27], 117, 118-119, 121, 124, 126, 133-135, 137[1], 141[20], 141[22], 141[23], 143, 146, 148, 149, 157, 159, 161, 167, 177[12], 181[36], 183-186, 192, 194, 195, 200, 202[10], 205-211, 206-214, 217, 219[1], 219[3], 219, 223, 224, 227, 229-231, 240, 243, 246, 252, 253, 259[11], 261, 271, 274, 281, 286[6], 287[11], 287[12], 288[15], 289-291, 294, 296, 299, 300, 301-303, 308[2], 309-310, 314[11], 315[14], 315[15], 317, 337, 345, 346, 356, 362, 365[1], 370, 374, 384, 406, 432
Laverde y Ruiz, Gumersindo: 155
Liniers, Santiago de: 139[15], 176[5], 187
López Peláez, Antolín: 385, 390, 391, 401[37], 402[38]
Loyson, Jacinto: 46, 55[12]
Llanas, Eduardo: 28, 32, 38[8], 60, 65, 76, 82, 105[7], 117, 123, 137[1], 141[23], 158, 159, 182[37], 214, 216, 220, 224, 226-229, 239-241, 246-251, 257[3], 257[5], 268, 273, 281, 286[8], 296, 299, 300, 302, 308, 309, 314[9], 314[12], 316[20], 335-337, 389, 396[7], 411
Llauder, Luis María: 48, 56[18], 75, 90, 107[13], 110[17], 120, 121, 138, 158, 164, 185, 198-200, 221[11], 231, 233, 263, 275, 287[10], 294, 295, 313, 322, 324, 325, 327, 328, 330, 331, 339, 343[13], 371, 385, 398[24], 415
Lluch Garriga, Joaquín: 132, 399[25]
Maistre, Josep de: 112[37]
Manterola, Vicente: 65, 74, 83, 84
Mañé y Flaquer, Juan: 14, 23, 26, 27, 29, 33, 38[4], 38[5], 38[7], 46, 48-52, 57[22], 74, 123, 130, 132, 133, 148, 155-157, 168, 170, 177[14], 178[18], 187, 216, 223, 237, 239, 259[12]
Maret: 30
Marín, Pablo: 287[11]
Martí, Casimir. Véase Bonet i Baltá
Martí y Cantó, Juan: 42, 105[1]
Martín Tejedor, Juan: 46, 553, 406[3]
Martinelli, Tomás María: 301, 313[6]
Martínez, Alonso: 192
Masferrer, Francisco de Asís: 158
Masriera, Arturo: 110[27], 110[31], 285[2], 381

Matas, Celestí: 91, 111[32], 203[13], 285[1]

Mateos Gago, Francisco: 93, 118, 120, 181[31], 185, 190, 193, 203[12], 209, 292, 305, 321, 325, 433

Mayeur, Jean-Marie: 24, 141[20], 178[18], 257[4], 347, 351[3]

Mean, Mgr.: 24

Medina, Padre: 91

Melgar, Francisco, Conde de: 322, 341[4], 343[13]

Menéndez Pelayo, Marcelino: 102, 103, 108[17], 114[47], 137[4], 155, 176[5], 204[17], 247

Mestre, Padre: 192

Metola, Zacarías: 205, 333

Miguélez, Miguel: 393

Milá de la Roca, Manuel: 120, 415

Milá y Fontanals, Manuel: 158

Miravel, Marqués de: 381

Mon, Padre: 244, 245

Monescillo, Antonio: 74, 100, 113[42]

Montalbán, Juan Manuel: 258[8]

Montero García, Feliciano: 349, 374

Montoya, Simón: 329

Montserrat, Pantaleón: 79, 85, 376, 396[11], 397[15]

Montalembert, Charles: 25, 26, 28, 29, 30, 38[5], 39[9], 41, 49, 53[2], 396[12]

Monzón, Bienvenido: 149, 150

Morayta, Miguel: 247, 248, 249, 258[8]

Moreno y Maisonave, Ignacio: 146, 152, 192, 194, 245, 263

Moret, Segismundo: 223

Morgades, Josep: 29, 32, 131, 132, 140[18], 158, 159, 163, 219[1], 240, 275, 276, 287[12], 288[15], 289, 291, 296, 298, 313[5], 315[17], 344, 384, 402[40], 406, 432

Moya, Padre: 202[9]

Muiños Saénz, Conrado: 393

Mun, Albert de: 141[20], 156, 178[18]

Muñiz de Tejada, Rafael: 30, 39[10]

Muñoz Herrera, Juan: 420[10]

Nabot y Tomás, Francisco: 398[24]

Napoleon III: 21, 39[13]

Narváez, Ramón: 35

Navarro Villoslada, Francisco: 30, 34, 35, 37[2], 39[10], 75, 90, 106[13], 126, 127, 137[2], 139[13], 185, 306, 313[3], 320, 321, 342[5], 415

Nocedal, Cándido: 26, 29, 30, 35, 37, 39[10], 48, 50, 55[10], 56[18], 57[22], 75, 82, 90, 91, 94, 105[6], 106[13], 117, 118, 119, 121, 126, 128, 129, 137[2], 137[3], 137[5], 139[13], 139[14], 140[17], 144, 145, 148, 150, 155, 156, 172, 176[6], 176[8], 178[19], 180[29], 183, 184, 185, 187, 190, 191, 195, 196, 201[2], 202[9], 215, 264, 291, 307, 313[3], 319, 320, 321, 324, 325, 327, 331, 332, 335, 336, 341[1], 341[3], 341[4], 363

Nocedal, Ramón: 90, 106[13], 121, 175[4], 183, 184, 185, 190, 201[6], 202[9], 263, 272, 275, 276, 278, 279, 287[11], 320, 322, 326, 327, 328, 329, 330, 336, 338, 341[2], 341[3], 342[5], 342[8], 342[9], 34[13]

Nogués y Taulet, Jaime: 120

Nonell, Jaume: 91

Núñez de Castro: 64

Olamendi, Miguel: 377, 386, 397[15]

Orgaz, Conde de: 75, 106[13], 123, 127, 176[5]

Ortí y Lara, Juan Manuel: 30, 35, 43, 54[7], 108[17], 18, 176[5], 247, 285[3], 421[15]

Ortíz Urruella, Antonio: 25, 43, 44, 83, 84

Oyarzun, Román: 105[4]

Ozanam, Frédéric: 30, 105[2]

Palá y Martí, Ignasi: 172, 221[9], 253, 259[12]

Palau, Antonio de: 27, 38[6]

Palau y Huguet, José: 90, 120, 185, 295

Palles, José: 385

Pallotti, Luiggi: 219[1]

Pardo Bazán, Emilia de: 324, 325, 326, 343[11], 343[13]

Pascual, Benito: 132

Pazos, Celestino: 282, 292, 293, 296, 302, 313[5]

Pecci, Giuseppe: 292

Peñalver y Peñalver, Narciso José de: 56[19]

Pereda, José María: 232

Pérez Dubrull, Antonio: 109[21], 385

Pérez Hernández, Enrique: 108[18]

Pérez Villamil, Manuel: 155, 176[6]

Permanyer, Francisco: 38[7]

Pidal y Mon, Alejandro: 14, 74, 103, 108[18], 122, 123, 128, 140[17], 141[20], 143, 144, 146, 148, 150, 151, 153, 155, 157, 162, 163, 165, 168, 170, 172, 175[2], 175[3], 176[9], 177[14], 179[26], 183, 198, 215, 216, 217, 218, 223, 232, 237, 239, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 296, 325, 343[12]

Pierrard, Pierre: 396[8]

Pío V: 85

Pío IX: 13, 21, 22, 23, 28, 29, 32, 33, 37[1], 37[2], 37[3], 39[9], 43, 44, 47, 48, 53[1], 54[6], 56[14], 60, 64, 67, 68, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 94, 101, 102, 105[7], 106[8], 106[10], 107[14], 107[15], 108[16], 108[21], 109[23], 109[24], 109[26], 110[27], 121, 126, 128, 129, 130, 133, 134, 135, 141[22], 141[23], 143, 191, 195, 197, 200, 201[3], 208, 210, 212, 213, 214, 230, 231, 246, 261, 269, 273, 275, 279, 280, 302, 309, 316[20], 345, 360

Pitra, Cardenal: 135, 210, 229, 230, 252, 279, 280, 281, 286[6], 288[15], 292, 315[15]

Pla y Deniel, Narciso: 392

Polo Benito, José: 390, 401[36], 408, 409, 410, 411, 420[8], 422[17]

Polo y Peyrolón, Manuel: 232

Posa, Andrés: 305

Posada Herrera, José de: 223

Poulin, Abate: 37[8]

Puig, Ignasi: 132, 140[18], 167

Puig, José: 295

Puig, Miguel: 38[7]

Quadrado, José María: 23, 27, 51, 52, 106[13], 138[9], 155

Quereda, Francisco de Paula: 139[15]

Ramière, Henri: 131, 140[18], 180[29]

Rampolla, Mariano: 34[30], 133, 210, 211, 220[8], 224, 227, 277, 278, 287[10], 301, 310, 403, 432

Recaredo: 183, 232

Reig, Pedro: 166, 179[26]

Reynals i Rabassa, Estanislau: 26

Reunión, Marqués de la: 382

Riba y Aguilera, Antonio: 56[14]

Ribas, Bonaventura: 28

Ribas y Servet, Francisco: 295

Ribera, Celestí: 158

Rinaldi, Padre: 91, 300

Rivas, Francisco María de las: 277, 278, 286[6], 308, 329

Rodríguez de Ureta, Antonia: 399[26]

Roldán, Federico: 426, 427, 429[1]

Romero Robledo, Francisco: 223

Roca y Cornet, Joaquín: 26, 138[9]

Rousier, Padre: 397[16]

Rubío y Ors, Joaquín: 224, 228, 272, 273, 274

Sabater, Salvador: 110[27], 111[37]

Saccheri, Hyeronimus: 292, 296, 301

Sagasta, Mateo Práxedes: 143, 223, 306

Salgado, Padre: 30

Saint Vincent de Paul, Société: 73, 105[2], 375

San Benito José Labre: 113[46]

Sancha Hervás, Ciríaco: 249, 347

Sánchez, Isidro: 396[12]

Sánchez, Miguel: 38[7], 402[40]

Sánchez de Toca, Joaquín: 146, 147, 148, 149, 153, 176[10]

San Francisco de Asís: 158, 204[15]

Sangarren, Barón de: 139[15], 320, 341[4]

San José: 81, 85, 86, 87, 158, 179[23], 202[9]

Sanmartí, Primitivo: 91, 377, 396[11]

San Miguel, Arcángel: 90, 201[1]

San Pablo: 54

San Pedro: 54[5], 80, 90, 108[16], 126, 130

Sans, Sebastián: 180[30]

Santa Ana: 261

Santa Cruz, Cura: 64

Santa Teresa de Jesús: 103, 118, 128, 183, 189, 156, 158, 201[3], 204[15]

Santo Tomás de Aquino: 111[36]

Sanz del Río, Julían: 23, 24

Sardá y Salvany, Félix: 22, 24, 25, 38[3], 43, 47, 51, 56[18], 64, 71-73, 81, 84, 88, 90-92, 95, 97-104, 108[19], 110[27], 110[29], 110[31], 111[31], 111[34], 111[37], 113[46], 114[48], 114[49], 129-131, 135, 138[7], 143, 161, 164, 165, 172, 173, 180[29], 185, 186, 193, 196-198, 203[11], 203[13], 203[15], 204[17], 208, 209, 211, 215, 219[3], 220[6], 220[7], 224, 241, 245, 253-255, 259[10], 259[12], 261, 263, 264, 266-270, 272, 275, 282, 283, 285[1], 285[2], 285[3], 286[7], 291-293, 299, 301, 305, 308-310, 313[6], 314[8], 315[18], 332-334, 344[16], 360-362, 365[1], 365[2], 367, 368, 376, 377-379, 384, 396[9], 396[10], 433

Ségur, Gastón de: 83, 107[14], 112[37], 132, 140[19]

Selgas, José: 176[5]
Seoane, María Cruz: 166, 180[28]
Serra, Josep: 151, 152, 164, 172, 216
Settier, José María: 287[11]
Sicars y Salvado, Narciso: 371
Rousier, Padre: 397[16]
Silvela, Francisco: 35
Spínola, Marcelo: 359, 364, 382, 426, 427
Socorro, Marqués del: 381
Solers, Cayetano: 385
Sorribes, José, *El Ermitaño*: 120
Suárez Bravo, Ceferino: 118, 139[15], 144, 175[3], 175[4], 176[5], 177[15]
Subirana, Jaime: 377, 386, 397[15]
Tamayo y Baus, Manuel: 108[18]
Tejada, Santiago de: 106[13]
Tejado, Gabino: 30, 31, 37[2], 37[3], 39[10], 54[8], 55[10], 55[11], 56[15], 90, 101, 106[13], 120, 139[13]
Thellier de Poncheville, Abate: 378
Torner, Rafael: 426
Torquemada, Fray Tomás de: 295
Torras i Bages, Josep: 14, 28, 107[15], 123, 158, 159, 161, 162, 163, 179[25], 181[32], 216, 385, 390, 400[32], 403, 406, 432
Torres Asensio, Joaquín: 111[36], 315[13], 397[15]
Torres Galeste, Francisco de: 395[2]
Torre y del Pozo, Antonio de la: 71
Urigüen, Begoña: 15, 22, 34, 35, 39[10], 50, 51, 52, 54[9], 75, 105[4], 106[13], 126, 137[2], 146, 258[8], 402[40], 413, 414, 421[16], 422[19]
Urquinaona i Bidot, José María: 38[4], 110[28], 181[32], 192, 194, 198, 202[7], 210, 220[8], 227, 253, 259[12], 264, 384, 390, 395[1], 400[32], 406, 432
Urráburu, Padre: 91
Valbuena, Antonio de: 185, 385
Valdespina, Marqués de: 310
Valory, Principe de: 341[4]
Varela Ortega, José: 125
Verdaguer, Jacinto: 158
Veuillot, Louis: 83, 111[36], 140[19], 211, 232, 253, 279
Victor Manuel: 21, 68, 78
Vilamitjana, Benito: 77, 106[9], 138[6], 184, 186, 192, 193, 194, 201[6], 210, 220[8], 390, 406
Vilarrasa, Eduardo: 14, 27, 28, 29, 32, 36, 38[6], 38[7], 38[8], 39[9], 106[10], 204, 216, 226, 268
Vildósola, Antonio: 127, 176[4]
Viluma, Marqués de: 106[13]
Villaroya, Enrique: 38[7]
Vinader, Ramón: 106[13]
Voltes i Bou, Pere: 38[4], 138[6], 415
Wallez, Abate: 3378
Windthorst, Ludwig: 115[8], 134, 147[1]
Yagüe, Alonso: 287[11]
Yagüe, Juan: 287[11]
Yetano, Ana: 125, 128
Zola, Emile: 233

9 788477 841708

INSTITUTO DE CULTURA
JUAN GIL - ALBERT
DIPUTACIÓN PROVINCIAL
DE ALICANTE

ENSAYO E INVESTIGACION