

En defensa de España: El exilio español de 1939 y la herencia del fin de siglo

En marzo de 1939 un grupo de intelectuales españoles reunidos en París fundó la Junta de Cultura Española. Habían pasado casi tres años desde el comienzo de la Guerra Civil; Madrid caería pocos días después. La nueva junta, esperando lo peor, se preparaba para un largo exilio. José Bergamín, Juan Larrea, Emilio Prados, Isabel de Palencia y Pablo Picasso, entre otros, habían decidido aunar sus fuerzas para rescatar lo que consideraban la auténtica cultura española, es decir, la cultura antifascista, democrática, representada por la República que—como todo el mundo se daba cuenta—estaba a punto de hundirse. Querían, como escribió uno de ellos después, “concretar y poner a salvo aquello que constituía el verdadero espíritu popular español” (“Una buhardilla” 79)¹.

Poco tiempo después, la Junta y varios de sus miembros se asentaron en México, que había abierto sus puertas a miles de refugiados españoles. En febrero del año siguiente apareció el primer número de su revista, *España Peregrina*². Cito del texto editorial de presentación:

Consumada la tragedia que ha padecido el pueblo español . . . cumple a quienes podemos levantar la voz libremente dar expresión al contenido profundo de la causa por la que libremente se inmolaron tantos miles de compatriotas . . .

. . . España, madre de naciones, . . . [e]ra un pequeño universo aparte, clave y semilla de universalidad, dentro del cual se contenían en potencia desde muy antiguo los elementos necesarios para construir sobre un plano de civilización verdadera, un mundo adecuado a las mejores aspiraciones de sus hijos. (“España peregrina” 3)

Después de denunciar el sacrificio del pueblo español, sigue el texto:

[N]osotros, [intelectuales españoles,] . . . hacemos un llamamiento a la conciencia universal y ante ella apelamos del crimen perpetrado contra nuestro pueblo . . . Pronunciamos la subordinación de nuestra vida indi-

vidual al desarrollo de los valores superiores del espíritu, a la soberanía de una moral suprema, personal y colectiva . . . Pretendemos . . . que nuestra alma sea la voz de la sangre de nuestro pueblo . . . (4-5)

El último párrafo está dirigido explícitamente a los países del exilio:

Muy en particular nos dirigimos a vosotros, pueblos de América, incorporados materialmente a la universalidad por el esfuerzo creador de España . . . La época universal que abre en la historia el holocausto de la Madre España, señala sin duda el tiempo de vuestra madurez en que habéis de desarrollar . . . la esencia del Nuevo Mundo . . . Entre vosotros nos hallamos movidos por un mismo designio histórico . . . Llevamos un mismo camino. ¡Ojalá nos hermanemos en una sola marcha! (6)

La grandilocuencia y el dramatismo patentes en este texto serán las notas distintivas del discurso público de los primeros años del exilio. Como se ve, persiste la retórica febril de la propaganda republicana, que aquí es combinada con una lectura utópica de América. Un breve análisis revela que el armazón ideológico que subyace a este discurso se fundamenta en cinco conceptos centrales: España, el pueblo, la cultura, el intelectual y la unidad del mundo hispánico. Mi propósito aquí es analizar estos cinco conceptos en detalle y trazar su genealogía. Quiero demostrar, primero, cómo su peculiar función ideológica se remonta a la ensayística del fin de siglo español, y segundo—pero esto muy someramente—cómo la centralidad de estos conceptos facilitó la alianza entre los españoles exiliados en México y su régimen anfitrión. Mi argumento principal será que, en cierto modo, la derrota de la República provocó en los intelectuales progresistas de España una reacción similar a la que había provocado, en 1898, la derrota de España ante los Estados Unidos. Ambos eventos estimularon una búsqueda y definición de una esencia nacional mitificada que explicara la tragedia vivida y que, al mismo tiempo, pudiera servir de consuelo, de reparación del orgullo nacional herido.

Si el “problema de España” es el tema por excelencia del fin de siglo, lo es también de la mayoría de los pensadores y poetas del exilio (Abellán, “Filosofía” 166-78). Y al igual que los ensayos “regeneracionistas” de Unamuno, Ganivet, Costa, Maeztu y Mallada, se puede decir que la ensayística exílica de tema nacional cumplía, principalmente, dos objetivos. Por un lado, los intelectuales exiliados se proponían definir el carácter de España y diagnosticar sus defectos, con el fin de entender

el porqué de la guerra y regenerar la nación decaída; por otro, pretendían también definir la *especificidad* de la herencia cultural española y, así, su valor intrínseco ante una modernidad hegemónica, concebida como extranjera y ajena al ser nacional español. Indignados por la actitud de las democracias occidentales ante la guerra española, horrorizados por la Segunda Guerra Mundial y, quizás, algo avergonzados por la derrota de la República, pretendían reivindicar la cultura española—en sus manifestaciones pasadas y futuras—como una cultura de importancia crucial en la “historia universal” de la civilización humana.

Así, entre 1939 y 1960, aproximadamente, un número considerable de intelectuales desterrados publicó ensayos en defensa de la herencia cultural de su patria. Lo extraordinario es que a pesar de la diversidad social y política del grupo—que incluía a filósofos moderadamente socialistas como José Gaos y María Zambrano, un poeta surrealista como Juan Larrea, un comunista militante como Juan Rejano y un sociólogo liberal como Francisco Ayala, además de los conocidos casos de Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz—sus líneas de argumentación resulten muy parecidas. La guerra civil española, la Segunda Guerra Mundial y sus desastrosas consecuencias—razonaban—señalan claramente que la modernidad occidental se encuentra en grave crisis. Racionalizado y deshumanizado en exceso, el mundo moderno ha llegado al borde de la barbarie. Sin embargo, España siempre ha ocupado una posición marginal con respecto a esa modernidad. Gracias a este relativo aislamiento—debido, a su vez, a su peculiar resistencia ante cualquier cambio—su carácter nacional se ha mantenido prácticamente intacto desde el siglo XVI. Y dado que España nunca se ha comprometido con los valores modernos que acabaron causando una catástrofe de dimensiones mundiales, la responsabilidad española ante esa catástrofe es realmente nula. A fin de cuentas, el carácter nacional de España, la forma de vida y cosmovisión españolas, se oponen radicalmente a los valores de la modernidad; si ésta se manifiesta en el aprecio de la técnica, la razón, el utilitarismo, el poder, la eficacia y lo secular, la cultura española se caracteriza por el humanismo, la espiritualidad, el sentido estético y el aprecio por lo trascendental. Con la modernidad en crisis, por tanto, no sería ilógico argüir que España—que ocupa una posición muy peculiar y en cierto sentido privilegiada, encontrándose al mismo tiempo fuera y dentro de Occidente—es el único país capaz de proporcionar al mundo moderno el liderazgo espiritual que tanto necesita. Es más, la crisis espiritual de Occidente

ofrece una oportunidad excepcional para que España pueda parar o hasta invertir su propio proceso de decadencia nacional. Eso sí, tal posición de liderazgo tiene que ganarse; por lo tanto, será necesario dedicarse activamente a la promoción y difusión de la cultura, literatura y filosofía españolas.

Este argumento, que invoca la espiritualidad como un rasgo intrínsecamente hispánico o latino es, desde luego, conocido; es, en grandes líneas, el mismo que subyace a los escritos de Martí, Rodó, Ganivet y muchos otros. De hecho se remonta a los primeros intentos, hacia los años 70 del Siglo XIX, por contrastar la cultura "latina" con la "anglosajona" (Litvak). Lo que sorprende, por tanto, no es el razonamiento en sí, que en última instancia se nutre de estereotipos culturales difíciles de desarraigar, pero imposibles de probar o refutar, además de ser escandalosamente generalizadores. Lo sorprendente, más bien, al menos desde nuestro punto de vista actual, es que el argumento fuera tan popular entre tantos intelectuales exiliados y que, durante los años de la posguerra, muy pocos de los ideólogos republicanos—y, como veremos, aún menos de los franquistas—llegaran a cuestionar la existencia de un carácter o esencia nacional españoles y la necesidad de reivindicarlos.

Así, en 1939 la filósofa María Zambrano presentó una serie de conferencias en La Casa de España en México, en las cuales argüía que España podría ser nada menos que "el tesoro virginal dejado atrás en la crisis del racionalismo europeo" (26). La filosofía española, decía, manifiesta una falta notoria de sistematicidad; rasgo que se debe al hecho de que los españoles están demasiado enamorados de la vida misma para querer traducirla en términos abstractos. Ahora bien, esta actitud vital, que según Zambrano tiene fuertes raíces populares, también se expresa en las grandes obras de la literatura española. Sobre la base de estos presupuestos concluye Zambrano que la contribución española a la cultura universal no radica tanto en el racionalismo occidental—al que España se resistió durante siglos con la "helada castidad" propia del estoicismo ibérico (74)—cuanto en una especie de razón más humana: una "razón poética". Es ésta, para Zambrano, el "germen" que España está destinada a sembrar por el mundo.

Un año después, el poeta Juan Larrea escribió en *España Peregrina*, revista del exilio mexicano ya arriba citada, que los intelectuales españoles exiliados en las Américas estaban "llamados a realizar la misión suprema del destino español". Constituían, decía, "la semilla de una organización humana más profunda . . . lanzada por España, como

síntesis de la experiencia occidental, a estas tierras feraces de América donde se habla nuestro mismo idioma y desde donde habrá de irradiar sobre la Península y sobre el mundo entero” (“Por un orden” 149). Según Larrea el mundo precisaba “para desarrollarse, aquellos principios superiores, aquellos gérmenes que palpitan pacífica y virilmente en el corazón de España . . .” El pueblo español, argüía, tenía una creencia innata en “algo superior al egoísmo individual”, y en “la existencia de un más allá de orden más noble, complejo y elevado” (“Por un orden” 147; “Entereza” 244). Es más, según Larrea, el pueblo español estaba “predestinado a ser la levadura que nos alce hasta el nivel a que la especie humana propende inmemorialmente” (“Por un orden” 148-49). Fue también por el año 1940 que los editores de *Romance*, otra revista importante de los intelectuales desterrados, señalaron el alba de una nueva unidad espiritual panhispánica. “Esa unión entrañable de los pueblos americanos”, decían, “. . . [e]s un vivo y ardiente deseo que se oye latir por todo el continente” (“Voluntad y destino” 7). De hecho, afirmaban, “millones de hombres de habla española sienten hoy en América que su cultura . . . es ya una realidad palpable que no ha logrado sin embargo aún, en el mundo, alcanzar el respecto debido; y sienten que esta cultura tiene ante sí un futuro inmenso” (“Sobre la unidad” 7).

En 1944, Francisco Ayala afirma a su vez en *Razón del mundo* que la “posición pasiva y subordinada” de España ante la modernidad occidental “le deja la conciencia hasta cierto punto despejada” con respecto al desastre mundial en que esa modernidad había desembocado (94). Gracias a la “radical insolidaridad” de España con el “proceso disociador que ha conducido, y que no podía dejar de conducir, a la catástrofe que amenaza hundir al Occidente”, España está libre de toda culpa. Admite Ayala que los largos siglos de resistencia a la modernidad han hecho estragos en la cultura nacional: “llegamos al final destrozados”, dice, “y en los puros huesos de nuestra básica estructura cultural” —que, para Ayala, consiste en una “impregnación cultural católica, es decir: ecuménica, universalista-humana” (116)—. Pero esta estructura cultural, por fortuna, no se ha perdido enteramente; “aun la conservamos”, afirma Ayala, y sigue “informando nuestro carácter común”. Es verdad que las formas de vida puramente españolas no han podido conservarse en toda su pureza, después de varios siglos de negligencia en que fueron “abandonadas a su inculta espontaneidad”. Pero, mantiene Ayala, a pesar de encontrarse “viciadas, . . . bastardeadas” por elementos extranjeros,

son “capaces todavía de erigir sobre sus principios ínsitos un nuevo sistema universalmente válido” (113).

En su largo ensayo, Ayala señala con perspicacia la inevitabilidad de la globalización. Predice que, a pesar de la persistencia de los nacionalismos, el mundo pronto se habrá homogeneizado, aunque sea a nivel puramente técnico. Sin embargo, añade, aun si el mundo logra sobreponerse a la crisis en lo técnico, “es también evidente que no pueden bastarle para seguir viviendo históricamente, es decir, con sentido humano, las puras relaciones nacidas de la técnica; por encima de ellas, necesitará fundar su comunidad en principios espirituales de orden superior”. Y es ahí, arguye, donde “se insinúa . . . la nueva oportunidad histórica de la cultura hispana”. España, después de todo, es una de las pocas naciones que nunca ha permitido que nada prevaleciera sobre “la causa del espíritu”. Por lo tanto, concluye, “nos encontramos ahora, en el momento decisivo, provistos de una autoridad incomparable . . . [U]na autoridad evidente, en que estriba nuestra actual coyuntura de ofrecer al mundo las bases culturales para su futuro despliegue histórico” (114–15)³. Aun así, sin embargo, advierte que la renovada misión global española no se impondrá por sí sola; precisará un gran esfuerzo. Pero eso no quita que sea una oportunidad que no debe perderse:

[N]osotros mismos tenemos que extraer de la entraña de nuestra comunidad de cultura el nuevo orden de universales vigencias. Somos nosotros quienes estamos llamados—por vocación esencial—a dar forma y, con ella, validez histórica a las propensiones que, medio ocultas como las ruinas de una ciudad bajo tierra, yacen en el fondo de nuestro ser colectivo. (117)

La crisis de la modernidad, en suma, abre según Ayala una “nueva perspectiva a la regeneración espiritual del mundo según los principios universalistas que, inoperantes desde el Renacimiento, se han conservado en el carácter básico de la cultura hispánica” (120). Sin embargo, específica, los únicos capaces de realizar esta regeneración son los *intelectuales* hispánicos—eso sí, con tal de que consigan conservar su identidad cultural. Por lo tanto es necesario

que mantengamos una extrema reserva mental, que nos abstengamos de asentir a las posiciones ideológicas que se nos impartan y que nos esforcemos, en cambio, por hacer valer nuestra propia manera de entender la vida . . . Sólo así nos será dado influir en [la] configuración espiritual

[de la realidad] e instalarnos con plenitud en el tramo de historia que va a iniciarse. (120)

Dos años después, José Gaos, en una charla para la radio mexicana sobre la decadencia, expuso prácticamente el mismo argumento. Afirmaba que la famosa decadencia española no era sino una cuestión de perspectiva, relativa justamente a los valores modernos que España se rehusaba a compartir. Esto significaba que, una vez que esos valores hubieran perdido su prestigio, “España dejará de parecer decadente . . . [S]u *decadencia* puede llegar a parecer *disidencia* . . .; puede llegar a parecer una más de las aportaciones, gestadas por los pueblos en silencio . . . a la historia humana. Las últimas gestas del pueblo español tienen un aire que se deja ver a tal luz” (402)⁴.

Como se ve, en fin, la imagen de España construida por los principales pensadores del exilio es sorprendentemente unívoca (Abellán, “Filosofía” 184). Si, para Américo Castro, el español se define por una “supremacía de la . . . fe” y un “desprecio hacia la inteligencia puramente pragmática”, Francisco Ayala mantiene que España ha sido más fiel que otras naciones a los “valores del Espíritu” y María Zambrano escribe que “lo propio de lo español” es “el imposible como único posible horizonte” y que la manera española de conocer el mundo no es la razón pura, sino “la razón poética” (Abellán, “Filosofía” 166–78). “España”, escribe esta última, “maestra en la dispersión y en la prodigalidad, cumplirá sin duda su obra de acuerdo con su íntima esencia, prodigándose y dispersándose, sembrándose, desapareciendo en la oscuridad para fecundar y fecundarse” (71, 78). Para casi todos, España representa la espiritualidad, el individualismo, el idealismo, un afán de absoluto y un humanismo que desdeña lo práctico y lo racional. En todos hay, además, un intento por interpretar de forma positiva la derrota de la República y, en general, el retraso histórico de España para con la modernidad. La crisis mundial de ésta, afirman, abre una oportunidad para España de ser, de nuevo, guía espiritual del mundo. Y a su vez, estos intelectuales se ven a sí mismos como guías morales o médicos espirituales de España. Esta actitud es quizás más obvia en Castro, quien escribe todavía en 1968, en una carta a Max Aub:

[M]i problema . . . es el de los españoles—estas pobres y alucinadas y entrañables criaturas, faltas de nociones acerca de sí mismas, incapaces por tanto de crearse un futuro, no mangoneado por americanos, rusos, o quién sea. Si realmente llegan a saber quienes son, por qué lo son, cómo acontece

lo que acontece, etc., tal vez un día podrán tomar las riendas de su propio existir colectivo. No lo sé, pero mi misión es decirlo⁵.

Ahora bien, no hace falta ser experto en la materia para reconocer en estas ideas—la obsesión con el carácter nacional, la concepción del intelectual como médico social, la simultánea celebración y crítica de la marginalidad española con respecto al Occidente moderno—una herencia del siglo XIX y, sobre todo, de la crisis de su década final. Tal vez el sentimiento que mejor define esa crisis sea el de la vergüenza comunal: la derrota en 1898 contra los jóvenes Estados Unidos, completamente inesperada, provocó en España un sonrojo generalizado que, como es sabido, precipitó a su vez la rebelión de los sectores excluidos del sistema del turno pacífico de poderes—la burguesía, los obreros y los campesinos—y, así, la pérdida de legitimidad del régimen de la Restauración. Tal sentimiento de vergüenza nacional había estado curiosamente ausente a principios de siglo, al independizarse las demás colonias. La dramática reacción al desastre de 1898, sugiere que para entonces existía en España una comunidad nacional “imaginada” que aún no había en 1810⁶, puesto que sin tal comunidad imaginada no *pueden* existir el orgullo o la vergüenza a escala nacional⁷.

Según Inman Fox, la formación de una conciencia nacional en España dependió en gran medida del desarrollo de un nacionalismo cultural influido por el romanticismo alemán. Éste postulaba la idea de la nación como fundamentada en una comunidad cultural con un *Volksgeist* específico y único, expresado sobre todo por el arte y la literatura, y constante a través de la historia a pesar de cambios políticos en el ámbito estatal. Como señala Fox en *La invención de España*, fue crucial en este proceso la labor de historiadores conservadores como Menéndez y Pelayo, cuyos estudios acabaron por definir muchos de los tópicos que desde entonces serían aceptados como los rasgos del “carácter nacional” español. Pero si, en los sectores conservadores, las ideas románticas desembocaron en una historiografía nacionalista que, como Menéndez y Pelayo, enfatizaba la ortodoxia católica de España, en los círculos progresistas el nacionalismo romántico fue en cambio combinado con el concepto liberal del progreso. Esto permitía la redacción de “historias generales” de la nación: narrativas historiográficas que no sólo relataban la historia *política* de la nación, sino sobre todo la historia del “pueblo” nacional—ahora el verdadero protagonista—desde sus “orígenes” hasta el presente, en el marco del desarrollo progresivo de la civilización humana. Como

observa Fox, esta nueva historiografía, a pesar de celebrar la objetividad y el uso de fuentes documentales, casi siempre obedecía a objetivos políticos. La documentación servía sobre todo para demostrar la concepción *a priori* de un cierto *Volksgeist* cuya continuidad no fue cuestionada (38). Así, las primeras historias generales de España presentaron una versión de la nación muchos de cuyos rasgos se institucionalizarían después, convirtiéndose en sendos lugares comunes. Se estableció, por ejemplo, la idea del papel central de Castilla en la formación de la nación española, y se dio gran importancia, dentro de la narrativa histórica nacional, a la “decadencia” sufrida por España durante los siglos XVI y XVII (41, 45).

A partir de 1870, sin embargo, ese recién inventado carácter nacional parecía dar poco motivo de orgullo. La acelerada modernización de Inglaterra, Alemania, Francia y Estados Unidos creaba en España una general impresión de retraso. Hacia 1890, la idea de la decadencia nacional ya se había convertido en una obsesión masiva que a los intelectuales les impulsaba a hurgar en el “genio español”, en busca de taras y defectos que explicaran el mal estado de la nación. La derrota contra Estados Unidos sólo intensificó este proceso: como es sabido, fue impresionante la cantidad de libros y artículos aparecidos durante el fin de siglo sobre las supuestas “enfermedades” de España (Aronna). Sirviéndose de una terminología médica heredada del positivismo, los intelectuales disidentes identificaban a las clases dirigentes de la Restauración—los políticos y la oligarquía latifundista—como el “tumor” que se tendría que extirpar para curar al paciente; es archiconocido el llamado de Costa por un “cirujano de hierro” que sanara el cuerpo nacional, un concepto del que supieron apropiarse posteriormente las fuerzas de la derecha española. Al mismo tiempo afirmaban que la única esperanza de regeneración nacional yacía en el “pueblo”, el mismo pueblo que los románticos y costumbristas habían descubierto e idealizado en las décadas anteriores, y al que habían identificado como el auténtico depositario del *Volksgeist*⁸.

Para el Unamuno de *En torno al casticismo*, escrito en 1895, la decadencia era culpa de las clases dirigentes, a las cuales acusaba de no saber nada del pueblo que gobernaban (142)⁹. Como se sabe, es en este texto donde Unamuno presenta por primera vez su famosa distinción entre una historia “superficial” y otra “profunda”; ésta, la “intrahistoria”, “silenciosa y continua como el fondo mismo del mar”, es la expresión de lo auténticamente español¹⁰: “Los periódicos nada dicen de la vida

silenciosa de los millones de hombres sin historia que . . . se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna . . ." (*En torno* 27–28). Nótese que para Unamuno el "pueblo" lo constituyen sobre todo los sectores campesinos que "van a sus campos" y todavía no las clases obreras, que irían a sus fábricas (Balfour, "Peak"). Para Unamuno, además, lo "intrahistórico" no es tanto o tan sólo lo "español", sino que trasciende las fronteras nacionales. La intrahistoria es cosmopolita, universal o, como dice Unamuno, europea. En la intrahistoria de la "masa difusa y desdeñada" vive "el principio de honda continuidad internacional y de cosmopolitismo, el protoplasma universal humano" (145). El último capítulo de *En torno al casticismo* es una larga enumeración de todos los males de lo que Unamuno llama el "marasmo" español; habla de "una atmósfera de bochorno", de "una enorme trivialidad y vulgachería", de "nuestro salvajismo enmascarado" y de una "ignorancia" cada día mayor (131, 136, 138).

Son graves, pues, los síntomas de la nación enferma. Por fortuna, los "médicos" intelectuales del fin de siglo estaban de acuerdo sobre el remedio indicado; casi todos recetaban una fuerte dosis de *cultura*. Ciertamente, decían, el único camino de regeneración nacional llevaba por el pueblo; pero ese pueblo primero tendría que educarse. "Lo único que nos hace falta", escribía Giner de los Ríos, "[es] un pueblo adulto" (Balfour, "Peak" 5). La cultura, según estos intelectuales educados en el krausismo, no consistía tan sólo en la alfabetización, sino también en una actitud moral o, como decía Costa, en "la construcción . . . del hombre interior". Y ¿quién podía ayudar a construirlo mejor que los mismos intelectuales? El programa pedagógico más concreto fue diseñado por un grupo de pensadores en Oviedo, donde Rafael Altamira dirigía la universidad. Mediante bibliotecas populares y otras actividades educativas, explica Balfour, los letrados

were to acquaint workers with the highest works of civilization, as well as the latest techniques of industry . . . [T]he education of the workers was the transmission not only of knowledge but also of a morality the most important virtues of which were sobriety, thrift, and hygiene. (Balfour, "Peak" 6)

Ahora bien, la combinación de los conceptos de "pueblo" y "cultura" en el discurso regeneracionista finisecular produce una paradoja que volverá a aparecer en los años treinta y que perdurará en los primeros

años del exilio. Por un lado, se arguye que la esencia y el vigor nacionales radican en el pueblo, que representa la tradición, la cultura nacional. Por otro, son los intelectuales, que obviamente no pertenecen a ese pueblo, los que se proclaman conocedores y poseedores de esa misma cultura. Esta paradójica presentación de las cosas les permite a los intelectuales idealizar al pueblo sin abdicar de su actitud paternalista: el pueblo puede regenerarse, pero necesita de tutela. Es una fuerza viva que sólo los intelectuales pueden controlar. En última instancia, es éste el argumento que subyace al optimismo patente en el párrafo final de *En torno al casticismo*:

¡Ojalá una verdadera juventud, animosa y libre . . . se vuelva con amor a estudiar el pueblo que nos sustenta a todos y . . . avive con la lucha reconfortante de los jóvenes ideales cosmopolitas el espíritu colectivo intracastizo que duerme esperando un redentor! (146)

En la simbología unamuniana, el pueblo está dormido; es intrínsecamente bueno, pero también es intrínsecamente pasivo. Aparece como una Bella Durmiente en espera de un príncipe que la despierte. Por otra parte, es obvio que Unamuno, al hablar de una "juventud", se refiere a la juventud de su propia clase. Así también, cuando habla de los "videntes" que deben estudiar al pueblo para poder "guiarle mejor", Unamuno se está refiriendo a letrados como él mismo (*En torno* 29). Son éstos los llamados a despertar a la princesa popular. En particular, se refiere a los letrados que poco después, inspirados por el ejemplo francés del caso Dreyfus, empezarían a autodenominarse "intelectuales"; y en efecto, la imagen del intelectual como la invoca Unamuno—héroe independiente que, en nombre de una ética desinteresada, obra por el bien común—es en esencia la que hoy sigue vigente (véase también Fox, "Spanish Writers").

Como ha demostrado Carlos Blanco Aguinaga, sin embargo, fue sobre todo en los años *antes* de asumir ese título, que Unamuno, Maeztu y Azorín—jóvenes socialistas y anarquistas militantes—se comportaban como auténticos intelectuales comprometidos. Al pueblo entonces lo veían aún como instrumento por excelencia de cambio social (aunque, eso sí, siempre un instrumento pasivo, sometido al liderazgo de los letrados de una burguesía disidente)¹¹. Pero este radicalismo no duró. Cuando, en los primeros diez años de este siglo, la princesa popular por fin se despertó, no se mostraba tan agradecida y sumisa como les hubiera gustado a los príncipes. Organizaba huelgas y manifestaciones callejeras

o, peor aún, atentados (Carr 76, 77, 85–93). En fin, muy poco o nada en ella demostraba que poseyera “cultura” (Balfour, “Peak” 9).

A medida que el pueblo cobraba protagonismo, los intelectuales, amenazados, abandonaban su idealismo juvenil. Incluso le retiraban a las turbas urbanas y campesinas el noble epíteto de “pueblo”. En 1908, por ejemplo, Unamuno hizo una distinción entre *plebe* y *pueblo*, instigando a los intelectuales, instalados en una “cima solitaria”, a no bajarse hasta los valles de la plebe para no estorbar “la obra santa de la conversión de la plebe en pueblo” (“Los escritores” 296)¹². Destruídas las idealizaciones de las clases bajas—ahora convertidas en “muchedumbres” o “masas”—, las esperanzas se cifraban cada vez más en la actuación, más o menos autoritaria, de una reducida élite intelectual. Como es sabido, esta solución elitista, ya presente en Unamuno y en Costa, se articula más explícitamente en la generación siguiente, cuyo máximo portavoz sería Ortega y Gasset.

Saltamos ahora unos veinte años, a la proclamación de la Segunda República en 1931. La línea elitista de Ortega ha caído en desprestigio y, así como los jóvenes Unamuno y Azorín—aunque tal vez con más convicción y sinceridad—los intelectuales vuelven a declararse solidarios con “el pueblo”. También retoman la labor didáctica emprendida por las generaciones anteriores¹³. Con una diferencia importante: en la Segunda República, el vocablo *cultura* no sólo se identifica con lo popular; también cobra una nueva dimensión política: llega a identificarse con la democracia, con el comunismo y, sobre todo, con la lucha antifascista. De ahí que los intelectuales, al asociarse para formar un frente unido contra los fascismos emergentes en Europa, lo hagan bajo el lema de la “Defensa de la Cultura”. El fascismo y la cultura son, sencillamente, declarados incompatibles entre sí. “El comunismo, en cambio”—escribe Antonio Sánchez Barbudo—“se apoya en el pueblo para encauzar sus aspiraciones liberadoras . . . El fin del comunismo, *en el fondo*, es la cultura” (Sánchez Barbudo 73).

Ahora bien, una vez estallada la guerra, se produce una aguda polarización ideológica. En ambos campos las fronteras entre propaganda y producción intelectual se borran; para muchos intelectuales, el compromiso asumido a principios de los años treinta se convierte efectivamente en una entrega total a sus respectivas causas. Como consecuencia, el discurso intelectual se simplifica, petrifica y mitifica. En ambos bandos, la guerra se alegoriza y cobra dimensiones mundiales, hasta apocalípticas: se forjan visiones milenarias según las cuales la guerra

anuncia una nueva era para la humanidad. "The war", escribe un crítico, "became a battleground between Democracy and Fascism, Communism and Catholicism, Innovation and Tradition, Civilization and Chaos. Sometimes, the conflict was presented more universally, as a struggle between East and West, Good and Evil, Light and Darkness, Life and Death" (Kenwood 30). Este maniqueísmo perduraría muchas décadas, tanto en el discurso del exilio como en el de la España franquista.

En este proceso de polarización, los dos campos enfrentados—en sí, mezclas nada homogéneas de doctrinas, filosofías y posiciones políticas—lograron crear un sentido de unidad a través del uso repetitivo de dos o tres lemas discursivos. Así, en el discurso de la República, que fundamentaba su legitimidad sobre el estrecho triunfo electoral del Frente Popular en 1936, se produjo una total identificación entre la República, el pueblo, la cultura y España¹⁴. A los militares rebeldes, en cambio, se los pintaba como extranjeros, bárbaros y anti-españoles. Esto no quitaba que, a su vez, el bando nacional se aprovechara de la misma cantera ideológica—el fin de siglo—para *sus* lemas legitimadores. El más importante de éstos era la idea de la Hispanidad, una adaptación falangista del movimiento finisecular conocido como el *hispanismo*.

En realidad, el *hispanismo* finisecular es un fenómeno esencial para entender la evolución ideológica tanto de los intelectuales exiliados como la de los franquistas. El que más y mejor lo ha estudiado es el historiador Fredrick Pike. Como explica éste, la pérdida de las últimas colonias produjo, paradójicamente, un acercamiento cultural entre España e Hispanoamérica. Para los hispanoamericanos, la victoria de Estados Unidos nutría las sospechas sobre los designios imperialistas del "gigante" anglosajón; para los españoles la idea de que España seguía manteniendo fuertes lazos culturales con sus antiguas colonias en cierto modo mitigaba la humillación sufrida. Ya definitivamente perdido el dominio político, las élites españolas se aferraban a la idea de un persistente dominio "espiritual" sobre Hispanoamérica que la protegiera del vil materialismo de los yanquis. Costa, por ejemplo, creía que el mundo necesitaba "una raza española grande y poderosa, contrapuesta a la raza sajona, para restablecer el equilibrio moral en el juego infinito de la historia" y quería que "al lado del Sancho británico . . . se irguiese puro, luminoso, soñador, el Quijote español" (en Litvak 179). Ganivet también estaba convencido de que España debería volver a servir de guía espiritual de sus antiguas colonias. Aunque en principio desapruaba del despilfarro de esfuerzos que supuso la conquista, sí la reconoce como

logro digno de admiración (178). La posterior Hispanidad falangista, con su énfasis en el imperio, la tradición, la jerarquía y el catolicismo, no era sino una forma derivada de la rama conservadora de este hispanismo finisecular, sobre todo a través de figuras intelectuales como Ramiro de Maeztu (véase *Defensa*).

Sin embargo, como indica Pike, también existía una versión más liberal del hispanismo, y fue ésta la que redescubrieron los intelectuales republicanos que acabaron exiliados en tierras hispánicas. Para muchos de ellos, sobre todo para los que se desterraron a México, la obsesión con el “problema de España” se expandió en una nueva conciencia del mundo hispánico como unidad lingüística, histórica y cultural. Algunos incluso llegaron a postular algo así como un frente político panhispánico que representaba, precisamente, la causa de la Segunda República española—una idea fundamentada, sobre todo, en el apoyo casi incondicional del gobierno revolucionario mexicano—. Lógicamente, para los intelectuales exiliados este redescubrimiento del panhispanismo se convirtió en una fuente de esperanza. Si era verdad que todo el mundo hispánico luchaba unido por la misma causa política, la derrota republicana en España representaba una sola batalla perdida dentro de una guerra mayor que todavía podía ganarse. Además, el concebir al mundo hispánico como una sola unidad cultural, les permitía a los exiliados evitar o negar la existencia de conflictos de lealtad; les permitía, por ejemplo, declararse leales a México sin sentir que traicionaban a España.

En última instancia, sin embargo, el panhispanismo de los exiliados no logró trascender el nacionalismo cultural decimonónico. En la mayoría de los casos, la celebración de una cultura panhispánica—aun cuando se reconocía la importancia, dentro de ella, de las culturas indígenas americanas—sólo constituía una expansión de la celebración más estrechamente nacionalista de la cultura e historia españolas. A fin de cuentas, los éxitos y glorias de México o Argentina siempre podrían atribuirse al “esfuerzo creador” de España, de la misma manera que los hispanistas del fin de siglo mantenían que las ansias independentistas de los criollos hispanoamericanos sólo demostraban su carácter intrínsecamente español. Por otra parte, el panhispanismo de los exiliados tampoco logró diferenciarse plenamente de la concepción neoconservadora, tradicionalista, de la “Hispanidad” tal y como la propagaban los ideólogos franquistas, por más que los republicanos se empeñaban en evitar ese término. La verdad es que, al nivel retórico, si

no al ideológico, los parecidos resultan bastante incómodos. Escuchemos por ejemplo al falangista Antonio Tovar:

El pueblo español . . . ha sentido durante toda su Historia . . . la vocación y el ansia del Imperio; el pueblo español . . . al menos una vez, ha logrado su ideal universal y se ha volcado sobre el mundo para imponerle creencias y modos españoles . . . España quiere hacer sentir su unidad al mundo hispánico, hacerle recobrar su conciencia de destino universal, su alma . . . España, consciente de su destino universal humano, reconoce los peligros inhumanos y capitalistas que amenazan a los países americanos de lengua española. (10-14)

Ahora, compárese este fragmento con el texto inaugural de *España Peregrina*, citado al principio de este ensayo, en que se caracteriza a España como “madre de naciones”, “clave y semilla de universalidad” y de “civilización verdadera”, que ha incorporado “materialmente a la universalidad” a las naciones americanas. En los números siguientes de la misma revista los exiliados afirmaban de forma similar que el pueblo español estaba “predestinado” a llevar a la humanidad a un nivel superior, ya que ese pueblo “cree ingénitamente en algo superior al egoísmo individual” (“Entereza española” 244). Por supuesto, las correspondencias retóricas no deshacen el abismo ideológico que separa a la democracia del fascismo. Sin embargo, como ambos discursos intentan legitimizar sus posiciones políticas apelando a un supuesto destino *nacional*, acaban postulando la misma serie de principios: que lo español es una esencia eterna; que España, debido a su espiritualidad congénita, tiene una misión mundial; y que existe una unidad hispánica fundamentada en esa espiritualidad. En ambos hay, además, un ingrediente de nostalgia imperial en cuanto señalan la crisis de la modernidad como el principio de un nuevo liderazgo mundial español.

Las correspondencias no son tan sorprendentes si recordamos que los intelectuales de ambos bandos son nietos del fin de siglo. Y aunque los republicanos se declaren herederos de la veta progresista, crítica, del liberalismo finisecular, es evidente que no logran deshacerse de todas sus ambigüedades ideológicas. Persisten, en concreto, el esencialismo nacionalista, el paternalismo elitista y el excepcionalismo español basado en una serie de supuestos valores espirituales¹⁵. Negándose a aceptar la derrota de 1939 como una derrota de esos valores, los exiliados se aferraban a la idea de que la modernidad anglosajona vivía su fin—hecho señalado por la crisis de 1929 y la barbarie de la segunda guerra

mundial—y que este fin sería el principio de una nueva era hispánica. Los que acabaron en México abrazaban, además, un americanismo utópico—no por ingenuo menos fuerte—muy similar al tradicionalismo de Unamuno, Costa y Ganivet. Así, en *Romance* se llegaba a caracterizar a América como un continente “sin cicatrices”, “vivo e intacto caudal del espíritu”, cuyos pueblos tenían “la suerte . . . de que son aún PUEBLOS, es decir, comunidad de hombres en los que la vida mecánica y fácil no ha secado las más puras fuentes de la inspiración, del poder y la creación” y cuya alma era todavía “pura” (“Sobre la unidad” 7; “Una paz” 7; “Voluntad y destino” 7). Ahora bien, esta idealización de América y, en particular, del México revolucionario, fomentó la alianza de los intelectuales exiliados con el régimen mexicano, a pesar de las obvias contradicciones entre la nostalgia imperial de los exiliados y el nacionalismo indigenista del régimen anfitrión. También ayudaban en este proceso una serie de similitudes entre la República y la Revolución. Ambas fundaban su legitimidad en el pueblo y la cultura popular. Ambas, además, contaban con el apoyo de gran parte de la comunidad intelectual, cuyas celebraciones del pueblo y su cultura a veces encubrían, a niveles más profundos, una atávica actitud elitista.

En suma, cabe concluir que el discurso predominante de los primeros años del exilio no sale del molde mítico-alegórico de la propaganda republicana. Al contrario, esta tendencia mitificadora se presenta con renovado vigor, impulsado en parte porque numerosos intelectuales retoman una serie de motivos ideológicos del fin de siglo. Así, les vuelve a obsesionar el problema de España; representan la historia y el “destino” de su patria en términos excepcionalistas; e idealizan al “pueblo” como lo hicieron los románticos. Una posición central en el discurso del exilio la ocupa el concepto de “cultura”. Así como durante el fin de siglo, este concepto tiene un importante aspecto didáctico, al mismo tiempo que se asocia con el carácter y el patrimonio específicamente nacionales. Esta doble función resulta en una ambigüedad que también se manifiesta en el papel social del intelectual, al que se representa simultáneamente como protector, poseedor y productor de una cultura nacional cuyo origen se supone, sin embargo, popular. A partir de los años 30, por otra parte, el concepto de cultura se distingue por una fuerte dimensión política, al convertirse “la defensa de la cultura” en el lema preferido del movimiento antifascista. Finalmente, la estancia en Hispanoamérica inspira a varios intelectuales a resucitar el “hispanismo” finisecular, es decir, el ideal de la comunidad de pueblos hispanoparlantes—una comunidad basada en los

“valores espirituales” propios, y hasta cierto punto exclusivos, de la cultura hispánica.

Las tendencias mitificadoras de los primeros años del exilio— años, tampoco hay que olvidarlo, de la Segunda Guerra Mundial—no dejan de tener su explicación. Al fin y al cabo el mito es un salvavidas ideológico en momentos de crisis y desunión. Sirve de consuelo contra la resignación, la desesperanza y la vergüenza colectiva. Esto no sólo explica los paralelismos entre el pensamiento del exilio y el motivado por la crisis de 1898, sino también, al menos en parte, las curiosas correspondencias retóricas entre el nacionalismo cultural de los intelectuales exiliados y el de los ideólogos de la hispanidad franquista. Si, después de la guerra, tanto la España victoriosa— a pesar de ello empobrecida y marginada— como la exiliada, no menos marginada, se aferraban a ilusiones de grandeza nacional, era porque éstas les proporcionaban motivos de orgullo y esperanza. Ni que decir tiene que ese orgullo tenía más fundamento en el caso de los exiliados; la esperanza, desde luego, no.

OBERLIN COLLEGE

NOTAS

¹ “La Junta de Cultura Española”, se decía en los estatutos, “representa la voluntad de asegurar la propia fisonomía espiritual de la cultura española, favoreciendo su natural desarrollo y, consecuentemente, la de unir y ayudar en sus trabajos a los intelectuales españoles expatriados . . . [S]e considera integrada por aquellos españoles en los que concurra la doble calidad: de estar desterrados y de ser creadores o mantenedores de la cultura española”.

² Dirigida por Juan Larrea y José Bergamín, *España Peregrina* sacaría nueve números hasta cancelarse por problemas económicos y desavenencias personales entre los directores (Fagen 86; Caudet 69n). Se hizo un décimo número, que no apareció hasta la publicación, en 1977, de una edición facsimilar. Las citas provienen de esta edición. La revista, con una tirada de 100 ejemplares, solía tener unas 50 páginas y se vendía por un peso mexicano. Aparte de artículos editoriales que trataban de temas directamente relacionados a la situación, el significado y las responsabilidades del exilio, aparecían artículos y ensayos sobre historia, arte y literatura.

³ Seis años después, Ayala escribió lo siguiente en un texto sobre la cultura española en un informe para la UNESCO: “En la situación presente . . . la cultura española . . . con su fondo intacto, ofrece una reserva inapreciable. En este instante en que el mundo se encuentra en vías de reorganización espiritual, puede prestarle inmensos servicios”; “[L]as actitudes culturales eminentemente ‘activistas’ que hasta ahora presidieron la historia moderna no tienen ya valor ninguno, e incluso son más bien funestas. . . . [E]l carácter fundamentalmente inactual de nuestra formación . . . nos hace depositarios de ciertas potencialidades por las cuales lo que se venía considerando como defectos puede transformarse en virtudes activas en el estado presente del mundo. Aquella formación, la actitud inspirada por un humanismo profundo . . . puede ejercer una benéfica influencia sobre una civilización a la que deshumanizan sus relaciones puramente técnicas” (*Razón* 143, 145).

⁴ “Pasan los pueblos y los Imperios”, escribió en 1943 el medievalista desterrado Claudio Sánchez Albornoz,—y posterior primer ministro del gobierno en el exilio (1962–71)—. “Sobreviven más allá de la muerte los que han sabido ser generosos de sí mismos . . . y luchar y morir por una noble causa”: “Para ellos no han soplado siempre favorables los vientos de la Historia cercana a sus hazañas, que suele ser trazada por sus enemigos vencedores. Pero, a la postre, el peso de los siglos acaba por hacer justicia a sus servicios y por elevarlos a las cumbres de las naciones próceres. Y aludo al escribir estas líneas a España, mi patria . . . No es éste el lugar de hablar de su crédito gigantesco con la humanidad, ni de su gigantesco sacrificio . . . , pero en la lucha de la razón frente al espíritu se convirtió en paladín de éste y tuvimos, como suele decirse, mala prensa . . . Se empieza a juzgar el pasado de España de modo muy distinto . . . Felipe II, un rey de mente y corazón no españoles . . . supo, sin embargo, interpretar en eso el ímpetu generoso de España. Si su torpeza, fruto de sus calidades raciales antihispánicas, llevó a España a la derrota y la ruina, todavía está en pie el catolicismo, con todo su valor de fuerza espiritual incommovible . . . España ha muerto como pueblo imperial. Pero España . . . vive aún y vivirá siempre como antorcha inextinguible . . .” (*De Carlomagno* 37–38).

⁵ Carta de Castro a Aub, fechada 29 octubre 1968, archivada en la Fundación Max Aub, Segorbe (Castellón).

⁶ Esta no es la única explicación de la falta de reacción nacional al perder a Hispanoamérica. También se puede decir que, en las primeras décadas del siglo XIX, los españoles estaban demasiado ocupados con los acontecimientos en la Península como para preocuparse de América. Además, podían bagatelizar las luchas criollas por la independencia presentándolas como una especie de disputa familiar “entre españoles”.

⁷ En los años 1890, escribe Blinkhorn, “‘empire’ was a public as well as a royal and a governmental concern, and the concept of national honour infinitely more real than it had been in the 1820s. In retrospect the turning point can be seen to have been in 1859–60 when popular rejoicing in urban Spain greeted General O’Donnell’s successful war in Morocco. . . . Feelings of popular nationalism were aroused again in the 1880s, . . . [in] a dispute with Germany over the Spanish-held Caroline Islands in the western Pacific” (10).

⁸ “Their idealization had been a literary and pictorial genre in late nineteenth-century Spain when a new wave of *costumbrismo* depicting the customs of the poor became fashionable (Balfour, *End* 86).

⁹ Al igual que Ganivet haría dos años después, Unamuno combina en los ensayos de *En torno* los presupuestos de la historiografía romántico-liberal con una metodología positivista. Como observa H. Ramsden en un lúcido análisis, Ganivet y Unamuno usan la misma metodología determinista—apoyándose, incluso, en los mismos textos (Calderón, Cervantes, etc.)—para llegar a conclusiones radicalmente opuestas. Según Ramsden, los dos autores “devoted themselves to the same problem, applied the same methods, diagnosed the same evil and sought to confirm their findings in the same way . . . [A]ll the basic similarities of method, diagnosis and prescription . . . are to be found in the writings of the French philosopher and historian Hippolyte Taine (1828–93), whose work Unamuno and Ganivet both admired. But behind Taine there is . . . the influence of natural science” (6).

¹⁰ “Las olas de la historia . . . ruedan sobre un mar continuo, hondo . . . a cuyo último fondo nunca llega el sol. Todo lo que cuentan a diario los periódicos . . . no es sino la superficie del mar . . .” (*En torno* 27).

¹¹ “Towards the end of the century, the ‘people’ ceased to be a mere aesthetic object for many writers and became a subject of history, an agent of change . . . However, they were considered passive partners in the enterprise . . .” (Balfour, *End* 87).

¹² El artículo “Los escritores y el pueblo” (1908) forma parte de una polémica en que Unamuno rechaza el imperativo de escribir “literatura popular”. “[H]ace muy bien todo escritor que se estime”, dice, “. . . en no escribir para la multitud . . ., y hace bien en no hacerlo en beneficio y provecho de la multitud misma, o mejor dicho, del pueblo. La multitud no sabe cuáles son sus angustias ni sus anhelos, la multitud no sólo no sabe de ordinario lo que quiere mas ni aun sabe dónde radica su mal” (295). Puesto que, según Unamuno, el escritor conoce mejor al pueblo que éste se conoce a sí mismo, “[s]e puede y se debe pelear por el pueblo, por su bien, yendo contra el pueblo mismo” (295). Es más, el escritor que se esfuerza en escribir para las masas obstruye su evolución: “esos escritores [populares] que pretenden bajarse hasta la plebe, en vez de esperar que ésta suba hasta ellos, no hacen sino entorpecer y alargar la obra santa de la conversión de la plebe en pueblo, obra en vía de marcha” (296). Según Unamuno, entonces, el buen escritor no debe acercarse al “vulgo”; al contrario, “hay que apartarse de él en beneficio y pro del vulgo mismo. El que alcanzó una cima cualquiera debe desde ella . . . dar voces llamando a los demás a la cima y no bajarse so pretexto de mostrarles el camino, porque lo perderá él mismo . . .” (296). Ver también Balfour, “Peak”.

¹³ Durante los años de la Segunda República, se fundan gran cantidad de escuelas y bibliotecas públicas (3.151 entre 1932–33 [Fuentes 43]) . Además, los intelectuales ligados al gobierno organizan “misiones pedagógicas” para llevar la cultura hasta los rincones

más perdidos de la Península. Es en estos años que Federico García Lorca viaja por el país con su compañía de teatro popular "La Barraca".

¹⁴ Se puede decir que, en la práctica, estos lemas funcionaban como "significantes vacíos" a los que cada facción podía dar su propio contenido. El significado concreto de la noción de *pueblo*, por ejemplo, era diferente para cada una de las facciones que integraban el Frente Popular. Como explica Abellán, para los republicanos propiamente dichos el poder del pueblo significaba la democracia; para los anarquistas, la ausencia del gobierno estatal; y para los socialistas y comunistas, la revolución social. No obstante, la unión de los intelectuales y el "pueblo llano" se plasmó en las trincheras compartidas y en la creación de un cuerpo de poesía épica—los llamados romances de guerra (Abellán, *Historia* 400).

¹⁵ La izquierda española nunca se dejó convencer por las doctrinas del materialismo histórico: por más anticlerical que fuera, seguía adhiriéndose a un humanismo de raigambre religiosa según el cual los valores hispánicos, espirituales, tenían valor universal. Véase, por ejemplo, los *Escritos sobre democracia y socialismo* de Fernando de los Ríos.

OBRAS CITADAS

- Abellán, José Luis. "Filosofía y pensamiento: su función en el exilio de 1939". *El exilio español de 1939. Vol. III: Revistas, Pensamiento, Educación*. Ed. J. L. Abellán. Madrid: Taurus, 1976. 153–208.
- . *Historia crítica del pensamiento español*. Tomo V (III). Madrid: Espasa-Calpe, 1993.
- Aronna, Michael. *Pueblos Enfermos: The Discourse of Illness in the Turn-of-the-Century Spanish and Latin American Essay*. Chapel Hill: U of North Carolina P, 1999.
- Ayala, Francisco. *Razón del mundo*. 2a ed. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1962.
- Balfour, Sebastian. *The End of the Spanish Empire 1898–1923*. Oxford: Clarendon, 1997.
- . "The Solitary Peak and the Dense Valley: Intellectuals and Masses in *Fin de Siècle* Spain". *Tesserae* 1 (1994–95): 1–19.
- Blanco Aguinaga, Carlos. *Juventud del 98*. 2a ed. corr. y aum. Barcelona: Editorial Crítica, 1978.
- Blinkhorn, Martin. "Spain: The 'Spanish Problem' and the Imperial Myth". *Journal of Contemporary History* 15 (1980): 5–25.
- Carr, Raymond. *Modern Spain 1875–1980*. Oxford: Oxford UP, 1980.
- Castro, Américo. *España en su historia*. Buenos Aires: Losada, 1948.
- Caudet, Francisco. *Cultura y exilio. La revista "España Peregrina" (1940)*. Valencia: F. Torres, 1976.
- Costa, Joaquín. *Oligarquía y caciquismo y otros ensayos*. Ed. y pról. de Rafael Pérez de la Dehesa. Madrid: Alianza, 1984.
- De los Ríos, Fernando. *El sentido humanista del socialismo*. Madrid: J. Morata, 1926.

- "Entereza española". Editorial. *España Peregrina* 6 (1940): 243-45. [Ed. facsímile. Pról. Ramón Xirau. Epíl. Juan Larrea. México: Finisterre, 1977.]
- "España Peregrina". *España Peregrina* 1 (1940): 3-6. [Ed. facsímile. Pról. Ramón Xirau. Epíl. Juan Larrea. México: Finisterre, 1977.]
- Fagen, Patricia W. *Transterrados y ciudadanos. Los republicanos españoles en México*. México: F.C.E., 1975.
- Fox, E. Inman. "Spanish Writers as Political Intellectuals". *Romance Quarterly* 36 (1989): 299-306.
- . *La invención de España. Nacionalismo liberal e identidad nacional*. Madrid: Cátedra, 1997.
- Fuentes, Víctor. *La marcha al pueblo en las letras españolas 1917-1936*. Pról. Manuel Tuñón de Lara. Madrid: Ediciones de la Torre, 1980.
- Ganivet, Ángel. *Idearium español con el Porvenir de España*. Ed. E. Inman Fox. Madrid: Espasa-Calpe, 1990.
- Gaos, José. "La decadencia". *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española*. México: Imprenta Universitaria, 1957. 399-404.
- Kenwood, Alun. "Art, Propaganda, Commitment: Hispanic Literature and the War". *The Spanish Civil War: A Cultural and Historical Reader*. Ed. Alun Kenwood. Providence; Oxford: Berg, 1993. 27-38.
- Litvak, Lily. "Latinos y anglosajones. Una polémica de la España de fin de siglo". *España 1900. Modernismo, anarquismo y fin de siglo*. Pról. Giovanni Allegra. Barcelona: Anthropos, 1990. 155-99.
- Maeztu, Ramiro de. *Defensa de la Hispanidad*. Madrid: Gráfica Universal, 1941.
- Pike, Fredrick B. *Hispanismo 1898-1936: Spanish Liberals and Conservatives and Their Relations with Spanish America*. London: U of Notre Dame P, 1971.
- Ramsden, H. *The 1898 Movement in Spain*. Manchester: Manchester UP, 1974.
- Romance*. México: 1940-41. [Ed. facsímile. Glashütten im Taunus: Detlev Auvermann, 1974.]
- Sánchez Barbudo, Antonio. "La adhesión de los intelectuales a la causa popular". *Hora de España* 7 (1937): 70-75.
- "Sobre la unidad espiritual de los pueblos de América". Editorial. *Romance* 1 (1940): 7.
- Tovar, Antonio. *El imperio de España*. 4a ed. Madrid: A. Aguado, 1941.
- "Una buhardilla y un manifiesto". Editorial. *España peregrina* 2 (1940): 78-79.
- "Una paz efectiva". Editorial. *Romance* 1 (1940): 7.
- Unamuno, Miguel de. *En torno al casticismo*. Madrid: Espasa-Calpe, 1968.
- . "Los escritores y el pueblo". *Obras completas*. Vol. III. Madrid: Escelicer, 1968. 294-98.
- "Voluntad y destino de los pueblos americanos". Editorial. *Romance* 1 (1940): 7.
- Zambrano, María. *Pensamiento y poesía en la vida española*. México: La Casa de España en México, 1939.