

ÍNDICE

Introducción..... 3

Capítulo 1. Definición de conceptos..... 11

Nación, nacionalismo y nacionalización

Iglesia católica, Iglesia nacional y nacionalcatolicismo

**Capítulo 2. La Iglesia catalana y “el fet català”:
panorama histórico** 29

Tiempos medievales

Tiempos de Reyes Católicos

Tiempos de Austrias

Tiempos de Borbones

La Guerra de la Independencia (1808)

La Renaixença

La Dictadura de Primo de Rivera y la Segunda República

Capítulo 3. La Iglesia catalana durante la..... 87
(re)nacionalización franquista

1939-1945

1946-1959

1960-1977

Capítulo 4. La Iglesia Catalana en democracia..... 111

Tiempos de Democracia

El "Derecho a decidir"

Capítulo 5. A modo de conclusiones..... 135

Algunas hipótesis de carácter general

Bibliografía citada..... 155

Bibliografía electrónica citada..... 171

INTRODUCCIÓN

Es muy posible que toda comunidad humana, por su intrínseca complejidad, sea más propensa a absorber explicaciones sencillas de sus actuaciones colectivas aunque sean inciertas, que hacerlo de otras repletas de matices pero verdaderas. Mal que pese al científico social, muchas porciones de la realidad colectiva todavía se escriben ideológicamente por los medios de comunicación, los pseudo científicos y apologetas o las instituciones políticas con intereses partidarios. Para todos ellos el rigor y la veracidad están sujetos a una visión predeterminada, la suya, a la que debe tender todo análisis según la "toma de partido" previa.

He de confesar que escribiendo el presente estado de la cuestión no me he sentido todavía Don Quijote luchando contra molinos, pero sí un poco Sancho Panza (ya habrá otro más valiente que se atreva a ser el ilustre manchego). Espero que las líneas que siguen a la introducción se conviertan en modestas palabras en la oreja de algún Quijote que se atreva a sumergirse en los senderos señalados como posibles investigaciones, y que los molinos vislumbrados borrosamente y casi de forma azarosa por el que ahora escribe, se puedan convertir en realidades empíricamente comprobables por algún científico más avezado. Al fin y al cabo, el progreso de las ciencias, también las sociales, se basa en la acumulación liliptiense de pequeños avances que propician nuevas teorías, y no habrá mayor gratificación para mí que ser pie de página en un libro sobre la relación de la Iglesia católica con la identidad político-cultural catalana en el siglo XXI.

Pero hablemos del porqué de este trabajo. Desde que tengo uso de razón el nacionalismo catalán y el nacionalismo español son una constante en los debates políticos del Principado. La relación entre Cataluña y España es un cajón de sastre que se abre a conveniencia por los diferentes partidos políticos para obtener réditos electorales. Los nacionalistas de un lado alegan que hacen todo lo posible por entenderse con los ciudadanos del Oeste del Ebro, aunque algunos son propensos a tensar la cuerda, hacerse las víctimas y declarar que existe un odio secular hacia todo lo que resume cultura del Este. Y cuando fallan los argumentos retóricos principales, siempre parece quedarles el argumento económico que en las elecciones resulta infalible para camuflar las propias inoperancias políticas. A su vez, los más nacionalistas del Oeste del Ebro reprochan a los anteriores su discurso unidireccional, su egoísmo, su escasa participación en la construcción del Estado y su nula voluntad de cohesión social interna. Eso sí, unos y otros no dejan de generar agitación social entrando al trapo en cualquier provocación o creándola ellos mismos, lo cual les permite mantener la cohesión entre sus más "fieles".

Esta es, como puede apreciarse, una opinión política personal. Pero no es de política de lo que va este trabajo, sino de ciencia destinada a que los ciudadanos libremente conformen sus propios idearios axiológicos, ideológicos y políticos. Aunque el fenómeno del nacionalismo como ideología moderna, que tiene la eficacia de unir voluntades alrededor de un elemento etéreo como es la nación, me interesa bastante, resulta evidente que ya ha sido estudiado por grandes investigadores. Pero he de confesar que sujeto a su atracción, ocurrió que cuando estaba a la búsqueda de un tema novedoso para mi trabajo de final de master, y buscando que el mismo pudiera tener posible continuidad posterior, me encontré, desafortunadamente, ante dos funerales consecutivos que me hicieron pensar.

El primero era de la madre de un amigo independentista donde, al final de su celebración, se pidió que como despedida se cantara el Segadors en el interior de la propia Iglesia, a caso cumpliendo los deseos de la finada. Me pareció sin duda una petición inesperada por poco habitual. El himno fue coreado por una parte de los asistentes mientras que la otra permanecía respetuosamente callada, no tanto por que no lo quisiera cantar (ese era mi caso, por ejemplo) como por parecer impropio en aquella situación el tener que hacerlo. Y mi sorpresa fue algo mayor cuando comprobé que también el párroco lo cantaba desde el altar. En el segundo de los funerales los acontecimientos sucedieron casi de forma idéntica, aunque esta vez centré mi mirada exclusivamente en el cura, sin duda influenciado por el suceso anterior. Éste no sólo cantaba el himno, sino que, cruz en mano, mano en pecho y micro en boca se erigió como interprete principal para sorpresa de algunos y enardecimiento de otros. Al llegar a casa, me puse a investigar por Internet para ver si lo sucedido en las últimas semanas era una situación recurrente, y la segunda o tercera noticia que me apareció fue la siguiente:

“El Presidente de la Generalitat de Cataluña, Jordi Pujol, y el del Parlament, Joan Rigol, encabezaron la representación política, juntamente a diversos consejeros y destacados miembros del PSC, CiU, instituciones locales y comarcales y diversas entidades cívicas del país. Uno de los momentos más emotivos de la ceremonia fue cuando un grupo de laicos cubrieron el féretro con una “senyera” (bandera catalana) en el momento de la comunión, un gesto que fue recibido con un fuerte aplauso por parte de todos los asistentes. **Antoni Deig (obispo emérito de Solsona) fue enterrado**

delante del altar de la catedral de Solsona mientras el público cantaba "Els Segadors"¹

Fue entonces cuando me asaltaron las lecturas e imágenes de libros y documentales de historia acerca de las vinculaciones entre Iglesia y política, Iglesia y Estado o Iglesia y nacionalismo. El tema que siempre me había interesado (nacionalismo) se abrió ante mí desde una perspectiva totalmente nueva y con toda la plasticidad que las ocasiones me habían ofrecido. Pocas instituciones, por no decir ninguna, han jugado un papel tan central y continuado en la Historia de la Humanidad como la Iglesia Católica, y pocas ideologías contemporáneas, por no decir ninguna, han sido capaces de aglutinar tanto potencial humano como el nacionalismo. ¿Habría influido la institución milenaria católica en la construcción teórica del nacionalismo catalán? ¿Habría este último influido a su vez en las formulaciones sociales de la Iglesia catalana? ¿Cuáles habrían sido las posiciones y actuaciones eclesiales a lo largo de la historia catalana respecto a la posible nacionalización de Cataluña? Y más importante aún, ¿qué estaba haciendo en estos momentos tan convulsos y apasionantes la clerecía catalana en relación a la identidad política del Principado? El veterano, complejo y poliédrico tema del nacionalismo se unía al no menos veterano, complejo y poliédrico asunto de la participación de la Iglesia católica en el poder civil, para generar en mí la curiosidad por una posible investigación específica: las acciones de la Iglesia católica en el proceso de nacionalización de Cataluña, con una especial atención a los tiempos de la Democracia.

Este trabajo de final de master será un esfuerzo por realizar un estado de la cuestión sobre las relaciones entre la Iglesia católica, la identidad cultural catalana y sus reivindicaciones políticas, realizando para ello un examen histórico de dichas vinculaciones de forma cronológica y analítica a la vez. Por desgracia, el rigor científico del estado de la cuestión se acota hasta 1977, no porque luego ya no haya intención rigorista por mi parte, sino porque las hipótesis de trabajo para futuras investigaciones plagan entonces las páginas que versan sobre la democracia y el "derecho a decidir", aunque espero que las mismas sean al menos tenidas en cuenta dado que están realizadas al albor de la máxima cantidad de información que ahora dispongo sobre dicha época y que, dicho sea de paso, no es muy

¹ ANUARIS, *Església catalana i Antoni Deig*, (traducción propia). Disponible en: http://www.anuaris.cat/article/esglesia_catalana_Antoni_deig_19262003/2313/. Para la trayectoria de este obispo Cf. Forner, Climent, "L'aportació del bisbe Antoni Deig", *Diàlegs* 52 (2011), págs. 47-57.

abundante. En todo caso, la intención es precisamente la de poder dedicarme posteriormente a estudiar monográficamente dicho periodo.

Es posible que la pregunta que pueda realizarse ante el presente trabajo es sobre su relación con la investigación jurídica. Si como veremos la Iglesia católica catalana ha tenido una secular unión con las instituciones de poder del Principado; si por diversas razones ha protegido unas determinadas características culturales y lingüísticas; si ha participado activamente en el renacimiento cultural catalán; y si actualmente existe una efectiva aunque no orgánica vinculación entre algunos partidos políticos nacionalistas catalanes y una parte de la Iglesia católica, no sería extraño pensar que en la concepción jurídico-política que tienen los partidos catalanistas, nacionalistas e independentistas haya intervenido fecundamente la doctrina de la Iglesia en su vertiente de los derechos de los pueblos. Por tanto, una de las hipótesis de trabajo es que la Iglesia católica en Cataluña ha ejercido una gran influencia a la hora de configurar y modelar el discurso político, en su vertiente doctrinal, de aquellos partidos que, en la actualidad, demandan modificar la configuración de la soberanía popular poniendo en discusión la construcción constitucional realizada en la Transición. Y para realizar una posterior investigación en ese específico sentido, debemos antes desarrollar un estado de la cuestión para llegar al análisis jurídico con una perspectiva histórica, política, cultural y sociológica lo más amplia posible, y poder de este modo interpretar el trasfondo de las normas en el sentido político-cultural más apropiado.

El trabajo científico realizado en las páginas siguientes se ha dividido en tres bloques temáticos (conceptual, histórico y analítico) que se complementan entre sí para tratar de dar una visión holística. El esquema ha sido diseñado para que el lector pueda leer el bloque temático que le interese, la época histórica que más le atraiga o un tema específico dentro de cada período, pero siempre tratando de mantener la coherencia de las partes y del conjunto. El primer bloque, el de *carácter conceptual*, persigue tres finalidades principales. introducir al lector sobre aquellos conceptos que serán recurrentes a lo largo del trabajo (nación, nacionalización, proceso de nacionalización, nacionalismo, Iglesia e Iglesia nacional); señalar que acepción de todas las posibles dentro del espectro científico ha sido escogida para cada uno de los términos; y, finalmente, darle una continuidad lógica a los conceptos realizando una especie de construcción cronológico-doctrinal de los términos estudiados. Se trata por tanto de definir los conceptos para comprender sus matices, asumir los que se consideran mejores

para hilvanar un discurso lógico y conectarlos entre sí para poderlos utilizar con coherencia dentro de los procesos histórico-políticos catalanes a estudiar.

Más extenso es el bloque de *carácter histórico*. Una de mis preocupaciones en este conjunto de capítulos históricos ha sido que tuvieran una misma "musicalidad" (intencionalidad) reconocible cronológicamente. Es decir, que el lector tuviera la sensación de que recorría los sucesos históricos más importantes acaecidos en Cataluña y, a la vez, obtenía un análisis científico de la participación de la Iglesia católica en relación a la identidad cultural y política del Principado en cada uno de esos acontecimientos. Asimismo, otra de mis intenciones ha sido que el lector pudiera comprender, mal que bien como consecuencia de mis limitaciones como investigador, la modificación del discurso político-ideológico que ha ido sufriendo la identidad catalana (catalanidad-catalanismo-nacionalismo-independentismo), así como el posible acomodamiento de la doctrina de la Iglesia católica a las necesidades "nacionales" en cada momento histórico. Por otro lado, hay que dejar una cosa clara: muchos sucesos históricos han quedado fuera de la redacción, que no es lo mismo que fuera del análisis, por que he realizado una selección de hechos, documentos y personajes. En los dos primeros casos, su contenido debía versar sobre la identidad, la cultura o la forma de organización política propia del territorio catalán. En el último, debían ser eclesiásticos, residir en Cataluña y referirse con sus acciones o discurso a la temática estudiada.

Llegado a este punto, me parece pertinente realizar una consideración sobre diversos autores que han estudiado este tema. Considero que algunas de las interpretaciones realizadas en libros de la temática que aquí nos atañe tienen, bajo la apariencia de neutralidad, una cantidad nada despreciable de juicios de valor que distorsionan y modifican la realidad histórica para hacerla coincidir con sus voluntades ideológicas apriorísticas. Como consecuencia de ello, en no pocas ocasiones, mi modesta función ha sido intentar reinterpretar los datos aportados en los libros antes que buscar nueva información sobre los acontecimientos pasados. El partidismo con que algunos trabajos han tratado temas en los que aparece la identidad catalana y la religión católica, parece dirigido a la creación de la realidad ideológica pensada por ellos antes que a la realidad histórica que la ciencia puede fabricar. Con mucha frecuencia, la ideología se antepone al método científico.

Alguien podría objetar que los datos en ciencias sociales tienen un grado de interpretación discrecional más alto que en las ciencias naturales. Y tienen buena parte de razón, pero esa mayor capacidad interpretativa no significa que no se

deban aplicar normas de plausibilidad y verificación, puesto que de no ser así, la historiografía se convierte en novela, o como dicen los científicos ingleses: "History it becomes Story". En todo caso, es mi opinión que una colectividad humana que basa su historia en una visión adulterada del pasado para que algunos grupos de poder desplieguen un determinado discurso que les permita la hegemonía social, tiene muchas posibilidades de ser una comunidad que construya su futuro con los pies de barro. Y que, en el caso de nuestro presente, denotaría una falta de salud democrática. Sí, falta de salud democrática aunque no se niegue el derecho al voto. Sí, falta de salud democrática porque lo que de facto comporta la seudociencia al servicio de un discurso ideológico-político predeterminado², es la negación al ciudadano de la posibilidad de conformar libremente su propio pensamiento en relación a los acontecimientos presentes, así como su propia identidad en relación a su pasado dentro de un determinado colectivo gracias a un conocimiento de la realidad verificado con suficiente amplitud y calidad empírica.

El último bloque corresponde al de *carácter analítico*, que a su vez coincide con las conclusiones. En él, he borrado todo atisbo de cronología para intentar encontrar algunas regularidades ideológicas, identitarias o políticas que se manifiesten tanto en el apartado doctrinal como en el histórico. O como dice mi madre: ¡Hijo, tu lo que intentas hacer es "coser" la realidad para hacerle un traje a medida a la sociedad! La única lástima es que siendo un principiante todavía doy demasiadas puntadas sin hilo aunque tenga una *Singer*. En definitiva, y apartándonos un poco de las siempre acertadas frases de "filosofía de la vida cotidiana" de mi madre, la importancia de este bloque analítico reside en la voluntad de encontrar un punto de teoría a los diversos hechos y comportamientos históricos previamente explicados. O mejor dicho, la búsqueda de regularidades que "zurzan" los acontecimientos aislados integrándolos en un cuerpo mayor, y así poder comprender el porqué de las acciones pasadas, el porqué de las acciones presentes y las posibles alternativas futuras. Solamente entenderemos porque hacemos lo que hacemos si somos capaces de explicar de donde venimos, tanto como individuos como colectividad.

² Bunge, Mario, *Seudociencia e ideología*, Alianza, Madrid, 1985.

CAPÍTULO 1

Definición de conceptos

Nación, nacionalismo y nacionalización

Como acertadamente dice el gran epistemólogo Mario Bunge, un trabajo de investigación requiere una definición rigurosa de los principales conceptos que van a ser utilizados por parte del investigador³. Unos conceptos que siempre acaban siendo mejorados (o incluso rechazados) gracias a los propios resultados de la investigación. Ello me parece especialmente pertinente en un tema como el que se va a tratar, donde la asunción de una u otra acepción de los conceptos determina, en buena medida, la interpretación general del texto. Por eso, resulta necesario empezar el presente trabajo fijando que significado tendrán, a lo largo de la investigación, los principales conceptos. Máxime cuando, como es bien sabido, conceptos como nación, nacionalismo, nacionalización o identidad nacional han tenido una gran presencia en la relaciones entre Cataluña y España y una no menos importante conexión con la vida de los eclesiásticos catalanes.

Empecemos por nación. Siendo conscientes de que el concepto ha variado a lo largo de la Historia adquiriendo diferentes significados y matices, intentaré explicar cómo se ha llegado a los principales paradigmas interpretativos actuales (dicho en términos kuhnianos⁴), y trataré de presentar la definición que actualmente considero más completa. Todo ello sin perjuicio de que en los capítulos históricos ésta sea modificada para no caer en anacronismos que perviertan el análisis.

Como bien ha recordado José Álvarez Junco, la definición más aceptada por los contemporáneos del término nación es la de ser un grupo humano acotado en un territorio que cree compartir unas características comunes y, en base a eso, considera legítimo ostentar un determinado poder político propio⁵. Esta definición parece ser la más compartida en la actualidad y ha sido posible gracias a la crítica realizada por Ernest Gellner⁶ sobre la antigua polarización que dividía la definición del concepto nación en dos tradiciones. La primera, el modelo alemán de nación desarrollado a partir de la obra de Johann Gottfried von Herder y Johann Gottlieb Fichte (teoría de la cultura), donde se entendía que era posible definir la nación a

³ Bunge, Mario, *La investigación científica*, Ariel, Barcelona, 1979, págs. 64-116.

⁴ Villas Tinoco, Siro, *Historia, Ciencia y Tecnología*, Universidad de Málaga, Málaga, 2000, pág. 43, y Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de cultura económica, Madrid, 1975, pág. 34.

⁵ Álvarez Junco, José, *Mater dolorosa*, Taurus, Madrid, 2001, pág. 11.

⁶ Gellner, Ernest, *Naciones y nacionalismos*, Alianza, Madrid, 1988, págs. 77-82.

través de criterios objetivos y, por tanto, su existencia no dependía del reconocimiento subjetivo que le hicieran los seres humanos⁷. Ésta teoría considera a las naciones como entidades perennes, antiguas y definibles a través de criterios materiales⁸. Fichte expresa de esta manera el motivo por el cual el hombre debe darse a la nación:

“...la fe del hombre noble permanece eterna de su afectividad también en esta tierra, se basa en la esperanza de la permanencia eterna del pueblo a partir del cual él mismo se ha desarrollado [...] Esta peculiaridad no es más que lo eterno, a lo cual él confía su propia eternidad y la eternidad de su afectividad, el orden eterno de las cosas en que basa su eternidad; tiene que desear la permanencia, pues ella es para él el único medio liberador con que amplía en una vida duradera el corto período de su vida en la tierra”⁹

En cambio, el modelo francés de nación basado en la idea de plebiscito cotidiano de Ernest Renan¹⁰ (teoría de la voluntad), consideraba que la nación es la simple voluntad de sus miembros de permanecer como comunidad¹¹, es decir, la nación como un fenómeno que existe en la medida que hay ciudadanos que creen en él¹². En este sentido, Renan afirma que si bien “la esencia de una nación es que todos los individuos tengan mucho en común, y también que todos hayan olvidado muchas cosas”¹³, al final “mientras la conciencia moral demuestre tener fuerza por los sacrificios que exige la abdicación del individuo en beneficio de la comunidad, la nación será legítima, tendrá derecho a existir”¹⁴.

No son pocos los autores que consideran que los intentos por establecer con bases objetivas el concepto de nación (lengua, cultura o raza) han fracasado, puesto que existen históricamente colectividades consideradas nación que no

⁷ González Seara, Luís, *La metamorfosis de la ideología. Ensayos sobre el poder, la justicia y el orden cosmopolita*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 2011, pág. 112-113.

⁸ Defez Martín, Antoni, *Realismo i nació (Un assaig de filosofia impura)*, Edicions 3i4, València, 2009, págs. 89-90.

⁹ Gottlieb, Fichte, *Discursos a la nación alemana*, Nacional, Madrid, 1977, pág. 208.

¹⁰ Renan, Ernest, *¿Que es una nación?*, Sequitur, Madrid, 2001.

¹¹ Gellner, Ernest, *Naciones y nacionalismo...*, pág. 78.

¹² Defez Martín, Antoni, *Realismo i nació...*, pág. 89.

¹³ Renan, Ernest, *¿Que es una nación?...*, págs. 37-39.

¹⁴ Renan, Ernest, *¿Que es una nación?...*, págs. 93-95.

responden a esa pretendida configuración objetiva¹⁵. Pero tampoco parece que la simple voluntad de perdurar como grupo humano haya podido erigirse como único elemento definitorio de nación, dado que existieron y existen muchos grupos humanos que no se consideran a ellos mismos nación pero que desean en cambio seguir identificándose como colectividad¹⁶.

A mi criterio, la superación de la dicotomía cultura/voluntad ha sido posible gracias a la modificación de los paradigmas interpretativos a la hora de afrontar la definición de nación. Desde esta perspectiva, parece admisible la opinión de Tomás Pérez Vejo cuando nos recuerda que:

“esta diferenciación entre nación cultural y política es más aparente que real, y que en el sustrato profundo de la segunda sigue subyaciendo, latente y operativa, una idea de nación cultural [...] Dicho de una forma más rotunda, que la nación como simple expresión de la voluntad de los individuos es completamente extraña al pensamiento nacionalista y que esta “voluntad” es entendida siempre como la mera constatación de una realidad objetiva”¹⁷.

Por ello, la clave no ha sido tanto preguntarse si esa comunidad era una nación, sino más bien porque surge esa voluntad de serlo¹⁸. Es entonces cuando aparece la idea de Gellner de que las naciones sólo pueden definirse atendiendo a la época del nacionalismo, significando esto que son los nacionalismos los que engendran las naciones, y no a la inversa¹⁹. En consonancia con dicha opinión, creo que es definiendo nacionalismo cuando podremos completar el concepto de nación incluyéndole, a la voluntad colectiva de permanecer como comunidad, el criterio nacionalista de “considerar legítimo ostentar un determinado poder político por creer compartir unas características comunes”²⁰.

El nacionalismo surge como fenómeno político, social y cultural en la Europa de finales del siglo XVIII gracias a la influencia de las ideas desarrolladas entorno a

¹⁵ Pérez Vejo, Tomás, *Nación, identidad nacional y otros mitos nacionales*, Nobel, Asturias, 1999, pág. 11.

¹⁶ Gellner, Ernest, *Naciones y nacionalismo...*, pág. 78.

¹⁷ Pérez Vejo, Tomás, *Nación, identidad nacional...*, pág. 66

¹⁸ Pérez Vejo, Tomás, *Nación, identidad naciona...*, pág. 12.

¹⁹ Gellner, Ernest, *Naciones y nacionalismo...*, págs. 79-80.

²⁰ Álvarez Junco, José, *Mater dolorosa...*, pág. 11.

las revoluciones americana y francesa²¹. Conceptos como libertad, igualdad y solidaridad unidos al de soberanía popular²² y a las nuevas formas de producción industrial²³, hacen hegemónica esta nueva visión de las relaciones geopolíticas entre las naciones. Ideas todas ellas que empezaron a tener cabida en nuestras Cortes de Cádiz, donde los conceptos de nación y de liberalismo comienzan a ser utilizados en la redacción constitucional dejando constancia de un cierto "protonacionalismo"²⁴.

Siguiendo en parte las ideas de Gellner, el famoso historiador británico Eric Hobsbawm distingue dos tipos de nacionalismos²⁵. En primer lugar, los de carácter político, que proclaman la soberanía popular como única vía para legitimar el poder, tomando al Estado como punto de partida de la "creación" nacional. Es decir, aquel nacionalismo promovido por quienes gobiernan en tanto que mecanismo homogeneizador de la población²⁶. Gellner lo definió como "un principio político que sostiene que debe haber congruencia entre la unidad nacional y la política"²⁷ y cuyo máximo exponente se enmarca en la Revolución francesa. Y, en segundo lugar, Hobsbawm señala los nacionalismos de carácter cultural o étnico-lingüístico, basados en las posiciones del romanticismo alemán que enfatiza la lengua, la raza y la tierra como principales elementos constitutivos de la *Volksgeist*²⁸, entendiendo que cada grupo étnico tiene unas características históricas hereditarias y, por tanto, debe tener control sobre su futuro. En suma, se define al nacionalismo como "Un estado de conciencia colectiva que afirma la particularidad, los privilegios y derechos específicos de un pueblo"²⁹.

²¹ Rudé, George, *La revolución francesa*, Verdara, Argentina, 1989, págs. 25-26.

²² Guibernau, Monserrat, *Los nacionalismos*, Ariel, Barcelona, 1996, pág. 55.

²³ Hobsbawm, Eric, *Industria e Imperio*, Ariel, Barcelona, 1977, págs. 13-23.

²⁴ García Cárcel, Ricardo, *El sueño de la nación indomable. Los mitos de la guerra de la independencia*, Temas de hoy, Madrid, 2007, págs. 282-297, y Sisinio Pérez Garzón, Juan, *Las Cortes de Cádiz. El nacimiento de la nación liberal (1808-1814)*, Síntesis, Madrid, 2007, págs. 333-361.

²⁵ Hobsbawm, Eric, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona, 1991, págs. 24-33. Véase al respecto el comentario de Smith, Anthony D., *Nacionalismo y modernidad*, Istmo, Madrid, 2000, pág. 222.

²⁶ Guibernau, Monserrat, *Los nacionalismos*, Ariel, Barcelona, 1996, pág. 55.

²⁷ Gellner, Ernest, *Naciones y nacionalismo...*, pág. 13.

²⁸ Cf. estas mismas ideas en Guibernau, Monserrat, *Los nacionalismos...*, págs. 67-68, y Smith, Anthony D., *Nacionalismo y modernidad...*, pág. 222.

²⁹ Guibernau, Monserrat, *Los nacionalismos...*, pág. 2.

Así pues, a mi parecer, el nacionalismo político representa a las naciones con Estado y a la idea de nación como elemento moderno políticamente construido. En cambio, el nacionalismo cultural representa a las naciones sin Estado y a la idea de nación "natural". Una conjunción lógica si atendemos a que, quien tiene el poder coercitivo intenta transmitir la idea de que no existe construcción colectiva fuera de las fronteras del Estado, mientras que quien no lo tiene apela a una naturalidad singularizante que le de argumentos para tener un poder político propio. En cualquier caso, bien pudiera pensarse que todavía no existe una definición plenamente satisfactoria que haya podido superar la dualidad antes planteada. Es por ello que con la modestia de un aprendiz, me atrevo a ensayar una síntesis: el nacionalismo es una doctrina que atribuye (o pretende atribuir) soberanía política propia a los ciudadanos de un territorio por considerar que comparten unas determinadas características perennes que deben sostenerse con el máximo grado de autogobierno.

Para trasladar su doctrina a la ciudadanía, los nacionalistas inician un proceso de "creación" o enaltecimiento de las peculiaridades propias de la nación que desean "construir" (esencialmente realizado por las elites políticas y culturales) para conformar una identidad diferenciada y así vincular al individuo emocionalmente con una determinada colectividad. A esto se le llama *proceso de nacionalización*. Es decir, la puesta en funcionamiento de un conjunto de mecanismos para efectuar una serie de acciones en determinadas parcelas de la realidad social³⁰. Como bien dice Álvarez Junco "se comienza por un "nosotros somos diferentes", porque hablamos una lengua o tenemos este o aquel rasgo cultural que nos distingue del entorno; y se concluye con un "esta tierra es nuestra"³¹ y, por tanto, debemos tener poder político sobre ella. Si bien cada proceso de nacionalización es diferente, podemos encontrar en los diversos ámbitos de la realidad mecanismos y actuaciones similares, casi imprescindibles, para que la homogeneización nacionalizadora sea fructífera. Desarrollemos esta idea a partir de la propuesta inicial de Montserrat Guivernau³².

³⁰ Quiroga Fernández de Soto, Alejandro, *Haciendo españoles. La nacionalización de las masas en la Dictadura de Primo de Rivera*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2008, págs. 1-7.

³¹ Álvarez Junco, José, *Mater dolorosa...*, pág. 13.

³² Guivernau, Montserrat, "Qué és la identitat nacional?", en Cassassas, Jordi (coord.), *Les identitats a la Catalunya contemporània*, Galerada, Anoià, 2009, págs. 47-83.

La variable histórica: el origen. Donde, a través del uso selectivo del pasado y la idea de perennidad ahistórica³³, se consigue la creencia de que se forma parte de una familia extensa³⁴. Por tanto, el nacionalismo pretende controlar la historiografía para forjar una cierta imagen de la nación y representar la idea de elemento trascendente al propio individuo³⁵. Ésta primera gran conquista, la creación de una historia nacional, va acompañada de una voluntad de control del sistema educativo³⁶, las publicaciones y los medios de comunicación³⁷, para así trasladar de forma masiva "su historia" y que ésta se convierta en preponderante. Sentir una historia común es sentir una patria común.

La cultural: la punta de lanza³⁸. Trata que el individuo se identifique emocionalmente con unos determinados valores, costumbres, creencias, convicciones, hábitos o lengua. Pero no con cualquiera, sino con aquellos que les diferencian de otros grupos humanos. Para ello, como ha demostrado George Mosse para el caso de la Alemania nazi, entre otros procesos se idealiza una literatura y poesía propias, se establece un folklore y unas fiestas específicas³⁹, y se generan (gracias a la historia) mártires portadores de los valores patrios que han luchado contra el opresor extranjero. Todo ello transmitido por un elemento esencial que da verosimilitud a la idea de grupo humano diferenciado: la lengua vernácula.

³³ Pérez Vejo, Tomás, *Nación, identidad nacional...*, pág. 59. Pérez define la perennidad ahistórica como la pretensión de prolongar las raíces de la nación a épocas anteriores al surgimiento de la misma, utilizando así los conceptos actuales para sucesos pasados con la voluntad de que se interprete la historia de forma anacrónica. Así se genera la falsa idea de que los conceptos en el pasado tenían el mismo significado que en la actualidad.

³⁴ Guivernau, Monserrat, "¿Qué ès la identitat nacional?"..., pág. 63.

³⁵ Fontana, Josep, *La construcció de la identitat. Reflexions sobre el passat i sobre el present*, Base, Barcelona, 2005, págs. 12-33.

³⁶ Fontana, Josep, *La construcció de la identitat...*, págs. 18-20 y Gottlieb, Fichte, *Discurso a la nación alemana...*, pág. 86.

³⁷ Castells, Manuel, *L'era de la informació*, Vol. II, Generalitat de Catalunya, Barcelona, 2003, pág. 417-419.

³⁸ Mosterín, Jesús, *Filosofía de la cultura*, Alianza, Madrid, 1993. En dicho libro define cultura como "aquella información transmitida por aprendizaje social".

³⁹ Moose, George, *La nacionalización de las masas*, Marcial Pons, Madrid, 2005, págs. 101-103.

La territorial: causa y consecuencia. La educación a través de los mapas⁴⁰, y la historia a través de los relatos⁴¹, tratan de introducir una idea básica: "Las fronteras territoriales de la nación señalan los límites de su tierra y, por regla general, los connacionales les parecen "más humanos" que los otros, y merecedores de su ayuda, su preocupación y su protección incondicional"⁴². La intencionalidad está clara, hacer sentir al individuo que la comunidad no acaba donde finaliza su capacidad para relacionarse con sujetos conocidos, sino que ésta se extiende a lugares y personas que él puede que jamás conozca pero que debe sentir como propios y defenderlos si fuera necesario. Como dice Joan Nogué: "el mapa es un excelente transmisor de mensajes políticos e ideológicos"⁴³.

La psicológica: meta intermedia. La idea de formar parte de algo trascendente como consecuencia de una historia conjunta, la creencia en unos elementos culturales diferenciadores y una delimitación territorial que fija en el subconsciente lo "propio" y lo "ajeno", acaban determinando que lo importante no sea si el sentimiento es objetivo o subjetivo, sino si aquellas personas sienten que la identidad es real, y que forma parte de su proyecto. Por tanto, todas las anteriores dimensiones sirven para un fin último: inculcarle al individuo imágenes afectivas y concretas mediante un proceso de abstracción mental⁴⁴ cuyo resultado es la creencia de que existe un "ellos" y un "nosotros", que éste ha existido siempre y que se debe luchar por mantener dicha relación para proteger lo trascendente, la nación.

La política: meta final. Un territorio, una cultura, una lengua y una historia propios legitiman, en tanto que supuestos elementos objetivos, la existencia (o pretendida existencia) de un poder político propio. Es decir, aquellos nacionalismos que tienen Estado reafirman así su legitimidad, y aquellos que no lo tienen legitiman su petición de autogobierno.

Por último, derivado del discurso anterior, podríamos acabar definiendo las *identidades nacionales* como "el sentimiento de pertenencia a una determinada

⁴⁰ Nogué, Joan, *Nacionalismo y territorio*, Milenio, Lleida, 1998, págs. 95-101.

⁴¹ Esteban de la Vega, Mariano y de la Calle Velasco, María Dolores (eds.), *Procesos de nacionalización en la España contemporánea*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, págs. 19.

⁴² Guivernau, Monserrat, "Què és la identitat nacional?"..., pág. 66 (traducción propia)

⁴³ Nogué, Joan, *Nacionalismo y territorio*..., pág. 97.

⁴⁴ Pérez Vejo, Tomás, *Nación, identidad nacional*..., pág. 80.

nación de tipo excluyente y absoluto⁴⁵. Entendiendo que es un producto mental surgido del ensamblaje de todas las dimensiones descritas en el proceso de nacionalización por el cual se pretende crear una identidad preponderante (la nacional) por encima de los demás rasgos identitarios, o como lo llamaría Manuel Castells, la creación de una identidad primaria⁴⁶.

En definitiva, todo proceso de nacionalización, en tanto que proceso de sugestión colectiva mediante el cual el ser humano puede interiorizar algo que no es material pero que se convierte en una realidad social, sirve para llenar de contenido las dos vertientes de una identidad: la continuidad en el tiempo (historia y territorio) y la diferenciación con respecto a los otros (cultura y psicología)⁴⁷.

Conclusión

La duda que me asaltó inicialmente fue el orden cronológico de los conceptos a definir. Pensaba que según como ordenara las definiciones podría predisponer al lector a una determinada interpretación, independientemente del contenido, creyendo que la simple forma de organizar los conceptos ya puede generar una específica conceptualización, aunque sea simplemente visual. Como consecuencia de que todos nosotros (como mínimo en la zona europea y americana) hemos estado bajo el influjo de procesos de nacionalización, nuestra forma de organizar las ideas sobre éste tema parece decantarse hacia un orden cronológico determinado, el planteado por los nacionalistas. Teniendo en cuenta esta realidad, consideré que en vez de planificar la definición de los conceptos según la línea teórica de Hobsbawm, Guibernau o Álvarez Junco, entre otros⁴⁸, era preferible el orden propuesto por los propios nacionalistas. Con ello he pretendido hacer un primer esquema más comprensible y "familiar", que ayude al lector a introducirse en el tema sin dificultades excesivas. Ahora bien, de ahora en adelante, acometeré una recomposición del esqueleto planteado anteriormente y lo someteré a la teoría de la nación como una comunidad inventada que los citados autores plantean. Así, el lector puede conformar una nueva imagen mental y compararla con la anterior para que visualizar mejor las diferencias entre ellas.

⁴⁵ Pérez Vejo, Tomás, *Nación, identidad nacional...*, pág. 88.

⁴⁶ Castells, Manuel, *L'era de la informació...*, pág.31.

⁴⁷ Guibernau, Monserrat, *Los nacionalismos...*, pág. 85.

⁴⁸ He consultado también a Benedict Anderson y Elie Kedourie.

Sin afán de repetirme y con voluntad conclusiva, como anunciaba líneas arriba, pienso que el nacionalismo es la columna vertebral, el origen de toda la cadena interpretativa de los conceptos aquí definidos. Es una doctrina política generada especialmente por las elites económicas, sociales e intelectuales con la que se pretende dotar de un poder político propio y diferenciado a quienes habitan un determinado territorio. Digo esto porque me parece difícil la existencia social de un producto mental (la nación) sin un sujeto real que la cree y la defienda: igual que no puede existir el miedo sin el sujeto que lo sufre, no puede tampoco existir la nación sin el sujeto (nacionalismo) que la siente como propia. Creo que si observáramos un mapamundi que tuviera una lista de las características culturales, sociales y psicológicas de cada ser humano que habita la tierra y después se lo mostráramos a diversos nacionalistas, cada uno de ellos escogería aquellas características que le interesaran y determinaría que existen unas singularidades que le permiten identificarse y congraciarse con "unos" y no con "otros". Por tanto, lo que hace el nacionalismo es elegir (a menudo arbitrariamente según sus necesidades nacionalizadoras) cuáles son aquellas peculiaridades (entre las muchas existentes en la propia realidad) que determinan el "ellos" y el "nosotros" y, a partir de ahí, construir un discurso para hacer real, a fuerza de homogeneización, su construcción mental, ideológica y sentimental.

Para conseguir todo ello, inician los nacionalistas un proceso de nacionalización. Es decir, el intento de trasladar al conjunto de la población a nacionalizar la imagen mental de que existen comunidades humanas culturalmente distintas (y a veces enfrentadas), construyendo un discurso en el cual las diversas dimensiones identitarias de un individuo (*background* cultural), le predispongan a fortalecer o crear las diferencias con "unos" y la hermandad con "otros". Es bien sabido que uno de los factores decisivos del triunfo del nacionalismo a partir de finales del siglo XVIII, fue el aumento exponencial de la alfabetización a través de los sistemas educativos nacionales. Éstos, mediante la homogeneización del aprendizaje escolar generaron un imaginario común (héroes y villanos), creando el sentimiento de colectividad diferenciada y específica y, por tanto, formando en la mente de los ciudadanos un idéntico patrón de comportamiento cultural e identitario que ha tratado a menudo de anular las diferencias sociales.

Así pues, el proceso nacionalizador acaba generando la existencia de unas características comunes que no existiendo anteriormente son creadas a fuerza de estandarizar: la cultura primigenia de carácter grupal deja paso a la cultura

nacional. Gracias a eso se puede generar un sentimiento de pertenencia a una colectividad más grande de la que nuestra capacidad física puede abarcar. Es el paso necesario para construir la identidad nacional. Y es este sentimiento en cada uno de los ciudadanos de un determinado territorio el que da lugar a una realidad aglutinadora e interclasista: la nación. Por tanto, la nación surge una vez existe un grupo conformado por individuos de varias clases sociales y suficientemente numeroso, que cree en ella como una realidad efectiva y está dispuesto a luchar por su creación, su autodeterminación o por su mantenimiento político. Es, pues, un sentimiento convertido en realidad social que aspira a encauzarse políticamente agrupando a todos los ciudadanos de un territorio. Un sentimiento no exento de cuestiones sociales y económicas de grupo y de clase. O dicho de otro modo: el nacionalismo como sujeto, la nacionalización como proceso, la identidad nacional como consecuencia y la nación como objeto inventado. Es decir, el sujeto nacionalismo abre un proceso de nacionalización que sirve para crear una identidad colectiva al objeto de "construir" la nación.

En definitiva, siempre hay elementos aglutinadores dado que somos animales racionales sociales, y siempre hay elementos diferenciadores dado que somos animales racionales únicos. La forma anterior al siglo XVIII de reunirnos colectivamente y de identificarnos como parte de una realidad política más grande fueron las Monarquías y los Imperios. Y, a partir de entonces, las naciones. Quien sabe si esta forma de organizar a la especie humana será pasajera o ha surgido definitivamente para quedarse. Por ahora lleva casi tres siglos entre nosotros. Lo que si me parece poder afirmar en el inicio de mi investigación son dos realidades. En primer lugar, que los nacionalistas deben ser estudiados como un conglomerado político interclasista y de presión que teniendo intereses (de clase) diferentes comparten, en cambio, unos intereses y objetivos comunes de carácter políticos en base a una cosmovisión de la realidad que les permite generar una ideología. Y, en segundo lugar, la existencia de dos preguntas importantes que están en parte por contestar dentro del campo de las ciencias sociales en relación a este tema. Primero: por qué surge el nacionalismo, es decir, qué regularidades históricas, políticas y sociales deben confluír para que se forme la "marea social" nacionalista. Y segundo: qué papel cumplen en este complejo proceso los diferentes grupos sociales. En nuestro caso particular, nos va a interesar las actuaciones de la clerecía en el proceso de nacionalización catalán.

Iglesia católica, Iglesia nacional y nacionalcatolicismo

Siguiendo, como hemos hecho hasta ahora, la teoría epistemológica bungeriana que nos apremia a definir los conceptos que van a ser el núcleo central de la investigación, creo imprescindible acabar este primer capítulo con una aproximación a los conceptos de Iglesia e Iglesia Nacional. Si bien su definición puede parecer más o menos obvia al lector, no por ello resulta menos importante su plasmación precisa y rigurosa en el papel. La asunción por mi parte de una determinada definición comporta, de forma efectiva, una visión específica de cómo hay que proceder para realizar una investigación sobre la Iglesia Católica. Todos los conceptos asumidos en este capítulo, tanto los anteriores como los venideros, conforman los cimientos que deben ayudarme a construir tesis empíricamente comprobables sobre la relación entre Iglesia, nación y nacionalismo.

Iniciemos nuestro recorrido definiendo Iglesia Católica. Éste es un concepto polisémico que no solamente varía su significado según el periodo histórico en el que es utilizado, sino que también debe matizarse según el contexto conversacional o la tendencia doctrinal católica defendida. Así pues, considero poder distinguir tres tipos de definiciones: la teológica, la espacial y la científica. La primera es aquella efectuada por los eclesiásticos en base a su propia doctrina. En este sentido, para los Evangelios, Iglesia se traduce como "asociación universal de los fieles que creen en Jesucristo y están regidos por una autoridad que depende de él". Para San Agustín, serán "todos los justos que, desde Abel hasta el fin del mundo, hayan formado parte del cuerpo místico de Jesucristo"⁴⁹. Éstas definiciones tuvieron que ser repensadas como consecuencia del cisma protestante, obligando a la Iglesia católica a definirse como "la comunidad de bautizados, estructurados jerárquicamente según unos esquemas fundamentales establecidos por su fundador, Jesucristo"⁵⁰, para diferenciarse así de las demás y reivindicar que la Iglesia es una, católica, santa y apostólica. La segunda, la espacial, identifica Iglesia católica como "aquel lugar de culto o edificio destinado a las reuniones de la asamblea cristiana para dar culto a Dios"⁵¹, es decir, el espacio físico donde realizan las prácticas religiosas los creyentes católicos y se organizan los eclesiásticos. Y, la tercera postura entiende Iglesia católica como una organización humana que tiene

⁴⁹ *Diccionario de Historia de España*, vol. II, Alianza, Madrid, 1979, pág. 431.

⁵⁰ *Diccionari d'Història eclesiàstica de Catalunya*, vol. II, Claret, Barcelona, 2000, pág. 97 (traducción propia).

⁵¹ *Diccionari d'Història eclesiàstica de Catalunya*, vol. II, pág. 97 (traducción propia).

unos fines propios (proféticos, litúrgicos y caritativos) y que realiza sus acciones dentro del sistema social imperante⁵², o lo que es lo mismo, la Iglesia católica como una institución social.

Eliminando de la discusión la concepción espacial por su especificidad, dos son las formas que quedan para afrontar el estudio de la Iglesia: la teológica y la científica. La primera se basa en la idea de que la institución es inmutable⁵³ y, por ello, parece deducirse que debe ser estudiada al margen de los procesos históricos por tener unas características especiales, significando ello que las acciones de la Iglesia católica deben ser analizadas al margen del contexto en el cuál se desarrollan. Por el contrario, la forma científica de afrontar el estudio de la Iglesia se basa en considerarla como una institución que no puede ser estudiada al margen del contexto social, político y económico por que sus fines como organización determinan sus objetivos y acciones concretas⁵⁴.

Como consecuencia de asumir la opción científica para afrontar mi investigación, consideraré a la Iglesia católica como una organización social constituida para perpetuar una cosmovisión basada en un origen metafísico. Una organización especial en cuanto al fin que persigue, es verdad. Una organización investida históricamente de una autoridad moral y política sin igual, es cierto. Pero, al fin y al cabo, una institución que también puede ser estudiada teniendo en cuenta que es una comunidad humana cuyas acciones son realizadas en función de unos intereses objetivables. Rechazando, por tanto, cualquier hagiografía y apostando, en cambio, por el método científico. Como bien dice Fernando García de Cortázar "la consideración de la Iglesia como una organización viene desplazando en la más moderna historiográfica eclesiástica a la tradicional reflexión sobre su carácter de comunidad de fe y caridad de Cristo"⁵⁵. Es decir, entender que aunque la Iglesia tenga orígenes metafísicos, los eclesiásticos son seres humanos y, por tanto, sus diversas actuaciones deben ser analizadas mediante las técnicas que las ciencias sociales han ido fabricando para descubrir regularidades en las comunidades humanas.

⁵² García de Cortázar, Fernando, "La Iglesia en España: organización, funciones y acción", en Artola, Miguel (dir.), *Enciclopedia de Historia de España*, Alianza, Madrid 1988, pág. 11 en relación con la pág. 37.

⁵³ García de Cortázar, Fernando, "La Iglesia en España: organización, funciones y acción"..., pág. 11.

⁵⁴ Fernández Díaz, Roberto, "La clerecía catalana en el Setecientos", en *Església i societat a la Catalunya del s. XVIII*, vol. I, UNED, Cervera, 1990, pág. 111-118.

⁵⁵ García de Cortázar, Fernando, "La Iglesia en España: organización, funciones y acción"..., pág. 11.

Sigamos ahora con la definición de Iglesia nacional. Desde el siglo II puede afirmarse que el concepto "católico" es equiparable a la idea de ecumene o universal⁵⁶. Pero, la pregunta concreta es: ¿a qué nos referimos cuando hablamos de Iglesias nacionales? La respuesta no es sencilla, puesto que es imprescindible unir el concepto de nación de cada momento histórico, con el sujeto que la utiliza y el contexto conversacional en el cuál se da. A riesgo de equivocarme, creo que puede dividirse el término en dos acepciones, dependiendo si se utiliza en el plano eclesial o se usa en un plano histórico/político. Cuando es esgrimido en el plano eclesial, se pretende englobar a todos los eclesiásticos que están a cargo de la Iglesia católica en un determinado territorio, considerando así que la Iglesia ecuménica se organiza en Iglesias nacionales representadas, actualmente, por las conferencias episcopales: los servidores de la Iglesia lo son en el ámbito nacional. Vemos, pues, que "nacional" equivale en este caso a una determinada estructura territorial (conferencia episcopal española, por ejemplo) dentro de la Iglesia católica ecuménica.

En cambio, en el plano histórico-político se entenderá por Iglesia nacional aquella estructura dentro de la Iglesia católica que no solamente coincide territorialmente con el Estado/nación, sino que también lo defiende como suyo. Es, por tanto, una postura en la cual esa parte de la Iglesia católica universal (la nacional) apoya la existencia de un poder político propio como consecuencia de asumir que se dan unas características étno-culturales con un desarrollo específico en dicho territorio. En este sentido histórico-político, bien podríamos hablar de una Iglesia nacionalista. Eso sí, el término Iglesia nacional no debe ser confundido con nacionalcatolicismo. Este último es una ideología que fija una determinada concepción de la fe cristiana y de la vida religiosa de la comunidad católica como elemento constitutivo de la nación, y cuyos objetivos son la unanimidad cultural y religiosa mediante el apoyo a un poder totalitario del Estado. Vemos, pues, que la diferencia entre Iglesia nacional en sentido político y el nacionalcatolicismo reside en que la primera defiende la idea de nación establecida por los nacionalistas, mientras que el segundo defiende la unión íntima de las normas políticas del Estado con las de la doctrina católica.

⁵⁶ *Diccionari d'Història eclesiàstica de Catalunya*, vol. II..., pág. 97.

Conclusión

Los conceptos principales de la investigación quedan así establecidos por mi parte. Por un lado, tenemos al nacionalismo como *arje* de una comunidad nacional y, por tanto, de la nación. Y, por el otro, está la Iglesia católica entendida como una organización social cuya finalidad sobrepasa ciertamente los límites de las relaciones sociales, pero cuyas acciones en cada periodo histórico deben ser analizadas por sus intereses institucionales, tanto a corto como a largo plazo, en el marco del territorio en el que actúa.

En base a esos dos grandes pilares, una hipótesis de trabajo se postula como la más plausible de verificar. Una cierta pérdida de poder político y social junto con la preponderancia de un nuevo sistema productivo, el capitalismo, así como la aparición de nuevas ideologías como el marxismo, el socialismo o el anarquismo, han ido alejando a una parte considerable de la población de la influencia de la religión. Es por eso que la Iglesia Católica ha considerado necesario explorar nuevas vías que le permitan recuperar una cierta participación en el ámbito terrenal. Para ello ha creído conveniente dirigir sus esfuerzos (en el plano político) a realizar una alianza entre la religión y la nación, para así erigirse también como gran protectora de esta última y ser vista por la sociedad como un valuarte en defensa de la colectividad nacional.

Por tanto, la Iglesia católica ha utilizado y utiliza al nacionalismo puesto que la defensa de la nación le permite no dejar de ser una institución de influencia en el presente y asegurarse la misma en el futuro. Por su parte, el nacionalismo tiene la vocación de hacer lo propio con la religión para amparar, justificar y legitimar moralmente su doctrina política. En España este vínculo ha tenido un periodo especialmente significativo que ha sido bautizado por los especialistas con el nombre de nacionalcatolicismo. Ésta etapa se caracteriza por la unión entre el ideal religioso y el patriótico, es decir, por un reconocimiento moral de la dictadura franquista por parte de la Iglesia, y por una asunción de los principios dogmáticos y morales católicos por parte del Estado⁵⁷. Jaume Vicens Vives lo vio como "una dictadura militar de derecho divino"⁵⁸, mientras que Javier Tussell lo ha definido como un planteamiento que "sobre un fondo de integrista común, vinculaban

⁵⁷ Domínguez Ortiz, Antonio, *España. Tres milenios de Historia*, Marcial Pons, Madrid, 2000, pág. 345-347.

⁵⁸ Vicens Vives, Jaume, *España contemporánea (1814-1953)*, Acantilado, Barcelona, 2012, pág. 233.

estrechamente a la Iglesia con un Estado dictatorial, hasta diferenciarse con dificultad”⁵⁹. Dos sucesos mencionaré, entre los muchos posibles, para que se comprenda hasta donde llegó la unidad entre ambas instituciones. En primer lugar, el artículo 26 del Concordato firmado entre la Santa Sede y el Estado español en 1953 establece que “En todos los centros docentes de cualquier orden y grado, sean estatales o no estatales, la enseñanza se ajustará a los principios del Dogma y de la Moral de la Iglesia Católica”⁶⁰. Y, en segundo lugar, las múltiples entradas de Franco bajo palio en las iglesias. Volveré más adelante en este trabajo sobre esta etapa y este tipo de vinculación entre Estado e Iglesia.

Dos razones considero esenciales para entender porque en los últimos doscientos años la Iglesia ha considerado necesario pasar de defender al soberano de una monarquía absoluta a defender a la nación entera y a sus ciudadanos. Primera, la nación es un sujeto colectivo que agrupa a todos los habitantes de un territorio, por tanto, la defensa de los intereses nacionales se postulan como los intereses de todos, al menos en teoría hay también bastante de “ecumene”. Y segunda, se aleja de la exposición de los frecuentes vaivenes políticos dado que la nación, también en teoría, no tiene ideología y, por tanto, su significación puede ser más nítida, más “ecuménica”, más interclasista y sin fisuras. Espero que las siguientes páginas nos den argumentos sólidos para validar (o refutar) la hipótesis planteada, así como para responder también a las preguntas de si existe realmente una Iglesia nacionalista y, en el caso de que exista, encontrar explicaciones razonadas de sus actuaciones nacionalizadoras y del porqué de las mismas. Centrando nuestra atención, en este modesto estudio, en el caso específico de Cataluña.

⁵⁹ Tussell, Javier, *Historia de España*, Taurus, Madrid, 1998, pág. 745.

⁶⁰ *Concordato de 1953 entre el Estado y la Santa sede*, artículo 26.

CAPÍTULO 2

La Iglesia catalana y el **“fet catalá”:** **una panorámica histórica**

Tiempos medievales

Vayamos a los orígenes. Empecemos analizando la relación entre la Iglesia católica y el "fet català" en los tiempos medievales. Una mayoría de historiadores actuales atestiguan que la Edad Media no fue una época de grandes construcciones identitarias territoriales. Si bien existieron identidades colectivas, no podemos evocar grandes sentimientos nacionales ni patrióticos en ese periodo histórico⁶¹. Sin embargo, para los nacionalistas (sobre todo los historiadores y literatos catalanes del siglo diecinueve y principios del veinte), la época medieval se ha erigido como una etapa de referencia dado que establecen en ella el origen de la identidad cultural catalana⁶². Por tanto, en esta investigación consideramos necesario iniciar el recorrido histórico donde los autores del XIX creen que surge la colectividad cultural, y por extensión, la nacional, para así verificar, o desmentir, que entre los siglos IX y XV se de el periodo de eclosión del pueblo catalán entendido éste como sujeto identitario. Presentaré, pues, el análisis del medioevo en dos frentes. En primer lugar, determinar si se puede hablar de identidad nacional en el periodo medieval. Y, en segundo lugar, vislumbrar qué papel tiene la Iglesia católica en la construcción del modelo feudal catalán, especialmente en las vertientes política y cultural.

Comencemos examinando la identidad nacional catalana en el medioevo. El sistema político, social y económico predominante entre los siglos IX y XV en la Europa Occidental es el feudal⁶³. Dicho sistema conforma una mentalidad productiva y organizativa, tanto social como territorial, que confiere a la época unas características singulares. ¿Existían en ese contexto identidades nacionales o protonacionales? partimos de la hipótesis de que no necesariamente. Es más, me atrevería a pensar que no. Pero, ¿cuáles son las razones que explican que no surgiera un movimiento aglutinador en torno a unas pretendidas características comunes?

⁶¹ Vilar, Pierre, "Introducció: "el fet català", en Nadal, Joaquim y Wolf, Philippe (direc.), *Història de Catalunya*, Oikos-tau, Barcelona, 1983, págs. 16-19.

⁶² Grau i Fernández, Ramon, "La historiografía del romanticismo (de Prósper de Bofarull a Víctor Balaguer), Balcells, Albert, (editor), *Història de la historiografia catalana*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 2004, pág. 141-161 (p.146); y Colomines i Companys, Agustí, "Tradición y modernidad en la cultura del catalanismo" en *Historia Social*, núm. 40 (2001), págs. 109-114.

⁶³ Fourquin, Guy, *Señoríos y feudalismo en la edad media*, Edad, Madrid, 1977, pág. 9-19.

En primer lugar, el sistema político feudal catalán se basó en una multiplicidad de condados que, por diversas razones, acabaron confluyendo en una corona única. Es decir, primero se unieron los condados para crear el Principado de Cataluña y luego éstos hicieron lo propio con los condados aragoneses para formar la Corona catalana-aragonesa⁶⁴. Sin embargo, por un lado, dicha Corona estaba sujeta a un mosaico de jurisdicciones diferentes que el Rey debía aceptar y, por el otro, tampoco poseía una fiscalidad global, que era negociada tanto con los condes como con los estamentos. Junto a la anteriormente mencionada multiplicidad de condados, creo que la interpretación del concepto "territorio propio" dentro del sistema feudal, nos puede ser de gran ayuda para introducirnos en la mentalidad de un hombre medieval. Para los ciudadanos de la Edad Media la región que se identifica como "propia" era toda aquella conquistada y sujeta a una misma jurisdicción. Por tanto, podría afirmarse que el Rey, y por extensión la Corte, sentían como propio todo el territorio sobre el cuál gobernaban (Corona catalana-aragonesa), los nobles sentían como propio el condado que dirigían (Condado de Urgell) y el "pueblo llano" se identificaba primordialmente con el territorio jurídico al que pertenecían, es decir, donde pagaban tributos⁶⁵. En definitiva, la identificación era con una unidad política, fuera la Corona o el Condado.

En segundo lugar, como era habitual en la Europa occidental, el feudalismo catalán se estructura socialmente de forma estamental (nobleza, clerecía, campesinos y burgueses). Cada grupo social poseía formas de presión propias y privilegios específicos. En relación con la clerecía, el papado era uno de los principales elementos de presión, y el no participar en las necesidades fiscales del Rey uno de sus privilegios fundamentales⁶⁶. Esta visión estamentalista de las relaciones sociales es muy probable que comportara una estratificación de la sociedad. Esto lleva a pensar que era difícil el surgimiento de un sentimiento de pertenencia homogéneo, duradero y transversal en una comunidad cuyo rasgo distintivo de los individuos era, principalmente, el lugar que ocupaban en la cadena productiva, es decir, de que actividad económica vivían y su desigual fijación ante la ley.

En tercer lugar, la economía feudal, como todo orden económico en un determinado sistema, estaba diseñada para sustentar su estructura social y

⁶⁴ Bisson, Thomas, *Història de la Corona d'Aragó a l'edat mitjana*, Crítica, Barcelona, 1988, pág. 41.

⁶⁵ Sabaté, Flocel, "Cataluña medieval", en Balcells, Albert (dir.), *Història de Catalunya*, La esfera de los libros, Madrid, 2005, págs. 305, 306 y 320.

⁶⁶ Sabaté, Flocel, "Cataluña medieval"..., págs. 224 y 255.

productiva, en este caso la estamental. La nobleza catalana vivía principalmente de las rentas obtenidas por sus tierras; la clerecía, a parte de las rentas, también obtenía sus ingresos a través de los diezmos⁶⁷; en cambio, los campesinos propietarios (payeses) y los comerciantes obtenían sus beneficios de la producción unos y la comercialización los otros, siendo éstos dos últimos grupos los que sostenían económicamente a los nobles y a los eclesiásticos. Lo dicho hasta ahora es la forma en que se repartían los beneficios, pero ¿cómo se generaban? Principalmente a través de la belicosidad. Conquistando territorio se obtenían tierras que rentabilizar para unos, tierras que cultivar para otros y tierras donde comerciar para los últimos. ¿Podríamos entonces afirmar que el sistema económico de la época medieval apremiaba a la conquista? La respuesta es afirmativa. Por tanto, no sería descabellado pensar que reyes y nobles veían los territorios más con ojos de economista que de "patriota", significando esto que los territorios propios se conceptualizan como regiones de las que se obtiene unas rentas y sobre las que se tiene un cierto poder político, mientras que los territorios ajenos se conquistan muchas veces con ánimo económico, otras por religión, pero casi nunca por sentimiento de "nación". En definitiva, los reyes y la nobleza no tenían sentimiento de pertenencia sino de propiedad.

Y, en cuarto lugar, en el medioevo, como en toda época, la lengua fue un elemento de cohesión social⁶⁸. Si bien no tan fuerte como en épocas posteriores como consecuencia, en parte, del abanico lingüístico derivado de la falta de normativización (probablemente la diferencia entre el idioma que se hablaba en Barbastro y el de Lleida era menor que el que existía entre Lleida y Vic), si que es posible concebir que el idioma empleado de forma usual era un elemento de diferenciación palpable. Aún así, no podemos afirmar que el sentimiento idiomático fuera más allá de la pura afinidad lingüística. Para que la lengua fuera algo más que un rasgo identificador tendría que confluír elementos que por el momento no existían. La Cataluña medieval carecía de factores de homogeneización cultural de carácter "nacional", no existía un sistema educativo "estatal", tampoco había un movimiento social de elites culturales que pusiera en marcha mecanismos de nacionalización⁶⁹ y menos podemos calificar a dicha sociedad como letrada. Incluso constatando que la alfabetización aumentó exponencialmente entre los siglos XIII al

⁶⁷ Sabaté, Flocel, "Cataluña medieval"..., pág. 293.

⁶⁸ Aramon y Serra, Ramon, "Els orígens de la llengua catalana", en *L'època medieval a Catalunya, Cicle de conferències fet a la Institució cultural del CIC de Terrassa, curs 1980/1981*, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, Barcelona, 1989, págs. 81-103 y Sabaté, Flocel, "Cataluña medieval"..., pág. 299.

⁶⁹ Ver capítulo anterior, proceso de nacionalización

XV, especialmente entre los artesanos y mercaderes, había una gran masa de analfabetos⁷⁰. En conclusión, la lengua cohesionaba y daba identidad a quienes hablaban catalán, pero no se identificaba exclusivamente con un territorio político determinado.

Por tanto, si en el feudalismo catalán hay una pluralidad de jurisdicciones y fiscalidades que determinan una idea de unidad política compleja; si la estratificación social a raíz del sistema estamental produce más identificación de "clase" que de comunidad; si la realeza y la nobleza condal conciben el territorio, y todo lo que en él habita, como una propiedad y, por tanto, no se vinculan como sujetos que forman parte de un todo sino como poseedores de ése todo; si el "pueblo llano", tanto el campesino como el urbano, no tenían una mentalidad territorial generalizada más allá del lugar jurisdiccional donde se encontraba su sustento vital; y, finalmente, si la lengua no jugó un papel de gran cohesionador al faltarle elementos de estandarización, un movimiento de desarrollo cultural y, sobre todo, una identificación política, creo poder concluir que el sistema feudal catalán creó unas estructuras mentales que en nada favorecieron el surgimiento de una identidad colectiva en base a una cultura, un territorio y un poder político propio. Y, por tanto, que Cataluña surgió en la Edad Media como unidad política a la que acompañó un idioma progresivamente configurado, pero que la pretendida unidad cultural en el medioevo fue construida por los nacionalistas posteriores a través de una interpretación anacrónica de los documentos empíricos para que se amoldara a lo que ellos ideológicamente deseaban para sus proyectos políticos: una nación milenaria⁷¹.

Centrémonos ahora en el otro objetivo de nuestro análisis: la Iglesia católica en los tiempos medievales. Inicie el capítulo afirmando que la Edad Media no fue una época de grandes construcciones identitarias, pero creo que tendría que haber precisado algo más. Efectivamente, entre los siglos IX y XV no germinaron sentimientos de pertenencia de carácter cultural o socio-lingüísticos de hondo calado, pero si se acabó conformando una identidad (metafísica) que tendría un gran peso tanto en la Edad Media como en los siglos venideros: la identidad católica. El sentimiento de "ser" un "católico" consiguió aglutinar a millones de personas bajo su influencia y propició las mayores uniones de armas entre reinos y condados. Bajo la bandera de la cristiandad si consiguieron, entre otras muchas cosas, grandes hazañas bélicas: primero la lucha contra el musulmán peninsular

⁷⁰ Sabaté, Flocel, "Cataluña medieval"..., pág. 309.

⁷¹ Pladevall, Antoni, *Història de l'Església a Catalunya*, Claret, Barcelona, 1989, pág. 36.

(mal llamada Reconquista⁷²), posteriormente la guerra santa para recuperar Jerusalén, más tarde contra el catarismo y, finalmente, en la época moderna, también contra el protestantismo. Pero, ¿qué características tenía la Iglesia católica para que se identificaran con ella? ¿Qué acciones realizó en el medioevo catalán que le dieron esa preeminencia identitaria?

Una de las primeras cosas remarcables de la Iglesia católica en esta época fue la reforma romana o gregoriana. Ésta era heredera de la visión de Cluny y pretendía, entre otras cosas, librar a la Iglesia católica de la sujeción del poder civil, eliminar la compra por parte de los nobles de cargos eclesiásticos⁷³, controlar mejor el patrimonio a través del afianzamiento de la red parroquial que mejoraba el acceso a las rentas y a las conciencias populares, eliminar el nicolaísmo (falta de celibato), obtener los derechos de los laicos sobre centros religiosos, recibir iglesias privadas⁷⁴ y, por último, unificar la liturgia. Además, también buscaba imponer un modelo de familia cristiana basado en el matrimonio indisoluble, monógamo y exógamo (que concordaba con las necesidades de herencias sólidas y estirpes fuertes) a imitación de la Sagrada Familia⁷⁵. Es decir, en mi opinión, la reforma gregoriana tuvo un doble objetivo. Primero: aumentar el control del episcopado sobre la totalidad de las acciones y bienes de la Iglesia católica. Y segundo: dotar de un ideario moral y litúrgico común en todos los lugares donde estuviera presente la religión católica. En suma, fue una mejora objetiva en la estructura organizativa y una mayor homogeneización del mensaje, consiguiendo que éste fuera trasladado en un mismo espacio de tiempo a una multiplicidad de lugares, cosa nada fácil en aquella época. En cambio, no tuvo tanto éxito con la separación entre los clérigos y el poder civil, cuestión que se solucionaría sólo parcialmente siglos después.

Por otro lado, la Iglesia católica se convirtió en el justificador y auspiciador más importante del orden feudal al vincularlo con la divinidad. La legitimación realizada a través del discurso romanista del poder del soberano determinaba que el orden político-social provenía de la voluntad directa de Dios y, por tanto, perfecto en su esencia. Para el caso catalán, Flocel Sabaté lo expresa de esta forma: "la Iglesia no solamente avala sino que formula el discurso de ordenación social,

⁷² Ríos, Martín, "La reconquista en la construcción de la identidad nacional: El ejemplo de la historiografía catalana (siglos XVI-XIX) en Sabaté, Flocel (edit.), *Identitats*, Pagès Editors, Lleida, 2012, págs. 271-291.

⁷³ Pladevall, Antoni, *Història de l'Església a Catalunya...*, pág. 53.

⁷⁴ Sabaté, Flocel, "Cataluña medieval"..., pág. 173.

⁷⁵ Arbiol, Antonio, *La familia regulada*, CSIC, Zaragoza, 2000, págs. 65-69.

ocupando un lugar de especial significación al situarse en la confluencia de las conciencias, el dictado del orden social y, también, al acaparar la cultura y el saber⁷⁶. Podríamos, por tanto, llegar a pensar que la jerarquía eclesial legitimaba el orden social establecido porque conseguía erigirse en conductor tanto de la moral pública como de la privada. En realidad, bien podría afirmarse que es difícil pensar que la institución eclesiástica pudiera ir en contra de un sistema que le permitía ser el juez moral último de todas las decisiones.

En el ámbito de la cultura y la educación, la Iglesia asumió en primera línea su impulso y renovación a través de los centros catedralicios y monásticos, que le daban un monopolio casi total al respecto. El surgimiento de un escritorio⁷⁷ en cada uno de los centros religiosos para hacer frente a las funciones propias de los eclesiásticos (matrimonios, defunciones, pastorales, entre otros), propició que paralelamente apareciera un nuevo trabajo, el de copista. Esta nueva ocupación permitió reproducir libros (sobre todo litúrgicos, aunque no sólo) para su posterior difusión y así aumentar el conocimiento empírico y doctrinal tanto de la clerecía como de los estudiosos laicos. Junto a ello, la creación de bibliotecas para almacenar correspondencia, libros litúrgicos, reflexiones teológicas, pastorales de la patristica, obras gramaticales, jurídicas y aritméticas, comportó la concentración del saber en los centros religiosos. Asimismo, la redacción de obras históricas por los propios eclesiásticos propició que fuera el catolicismo el que fijara la memoria histórica colectiva durante el periodo medieval. Sin olvidar que la instrucción general también fue ámbito de implicación religiosa, llegando a existir conflictos entre los gobiernos municipales y la Iglesia para decidir quien detentaba el poder de enseñar, disputas solucionadas a partir del IV Concilio de Letrán (1215)⁷⁸. Por tanto, si la Iglesia católica era la que casi en exclusiva acaparaba la reproducción de conocimientos teológicos y "científicos", si ostentaba la recreación histórica del pasado y si además tenía implicaciones educativas, podemos afirmar que la moral católica poseía un alto grado de influencia para homogeneizar la población al ser el mayor exponente cultural e intelectual de la época. Como sabemos, esta exclusividad empezó a difuminarse a partir de 1440 con Johannes Gutenberg y la invención de la imprenta moderna.

Otro elemento importante en la Edad Media fue el Derecho. En esa época no existía una teoría independiente sobre la idea de justicia que no estuviera ligada a

⁷⁶ Sabaté, Flocel, "Cataluña medieval"... , págs. 178-179.

⁷⁷ Bada, Joan, *Història del cristianisme a Catalunya*, Pagès Editors, Lleida, 2005, pág.53

⁷⁸ Sabaté, Flocel, "Cataluña medieval"... , pág. 180, 183 y 309.

los preceptos transmitidos por la Biblia y por las demás fuentes doctrinales de la Iglesia católica. La Iglesia hizo evolucionar la teoría del derecho natural hacia el derecho divino, es decir, las leyes del hombre no pueden ir en contra de las leyes naturales porque éstas, a su vez, se fundamentan en leyes de Dios. En el siglo XII, el paso de la ley visigoda imperante a una concepción romanista del derecho proveniente de la nueva visión jurídica de Bolonia⁷⁹, ahondó en la concepción principal: no había ley terrenal que pudiera ir contra la ley de Dios, y la Iglesia católica era su única redactora e intérprete. Poco después del paso del derecho visigodo al romano se formó el *Corpus Iuris Canonici*. Fue la primera colección de regulaciones normativas propias de la Iglesia católica que, a parte de iniciar la senda de la normativización dentro de la institución católica, también ayudó a jerarquizarla y a dotarla de elementos jurídicos de castigo más allá de la excomunión. Este “embrión” de lo que después sería el Código Canónico, permitió a los tribunales eclesiásticos aplicar su propio derecho bajo la premisa de que todo lo que se relacionara con los sacramentos o cualquier artículo de fe, aunque fuera en la forma indirecta, se consideraba bajo la potestad de la Iglesia⁸⁰.

Existe una última afirmación que me parece imprescindible para entender la preeminencia de la Iglesia católica en la Edad Media: fue la única institución/estamento que dio respuesta a cuatro de las grandes preguntas de la Humanidad: ¿de dónde venimos?, ¿qué pasa al morir?, ¿cómo hemos de vivir en sociedad? y ¿por qué debemos vivir de un determinado modo? Y la respuesta la proporcionó a través de unos elementos explicativos que no requiere comprobación empírica: el dogma y la fe.

En resumidas cuentas, la Iglesia católica fue la única institución capaz de ofrecer una respuesta holística a las preguntas antes planteadas. Tenía en su poder la educación, la cultura y el conocimiento para trasladar su mensaje; se alió con el poder político e incluso formó parte del mismo; y también monopolizó, aplicando su moral, la construcción e impartición del derecho civil y del canónico, gracias a formar parte casi en exclusiva de la “administración de justicia”. Todo ello unido y aplicado de forma constante y sistemática en la sociedad, nos ayuda a comprender que si existía alguna identidad fuerte en la época medieval que pudiera aglutinar a los diferentes estamentos bajo un mismo objetivo colectivo, esa era la identidad de

⁷⁹ Sabaté, Flocel, “Cataluña medieval”..., pág. 172.

⁸⁰ Tomás y Valiente, Francisco, *Manual de Historia del Derecho español*, Tecnos, Madrid, 1979, págs. 180-193; y Portero Sánchez, Luis, *Derecho Canónico*, Librería Cervantes, Salamanca, 1985, págs. 48-54.

ser católico. Entre la identidad política-institucional, la lingüística y la católica, la que realmente tenía más posibilidades de resultar hegemónica en la época era esta última. Era de *facto* la única que podía cohesionar de manera permanente e interclasista a los habitantes de un mismo territorio políticamente constituido.

Así ocurrió, en líneas generales, en el caso de Cataluña donde las tres identidades, con la católica a la cabeza, fueron de la mano. Ya en el siglo VII-VIII las sedes episcopales se vinculaban a familias feudales y entraban dentro del juego de las alianzas políticas, deviniendo las primeras una parte de los activos que podían poseer las familias acaudaladas y, por tanto, entrando dentro de los valores económicos sujetos a negociación. Por su parte, una de las características más extendidas durante el siglo X fue la sucesión familiar de los obispados, no siendo tampoco de extrañar que en un mismo territorio la dirección política y la religiosa estuviera regentada por una sola familia⁸¹.

Entre los siglos XI a XIII, la Iglesia católica catalana profundizó su alianza con el poder feudal al seguir los pasos del Imperio romano-germánico incorporando la jerarquía eclesiástica a la feudal, propiciando de este modo la investidura civil de obispos. Según Bada numerosos documentos han podido constatar que obispados y conventos formaban parte de las propiedades de los señores feudales⁸². Contra la elección civil de cargos religiosos y/o la compraventa de los mismos luchó la reforma gregoriana, cuya efectividad fue amplia en el espacio pero temporalmente corta. El tiempo erosionó rápidamente la voluntad inicial de la reforma y, paulatinamente, se volvió a hacer patente la unión entre Iglesia y poder civil. Asimismo, para proteger sus propios bienes en una sociedad donde no había un poder público centralizado y sí mucha belicosidad, recurrió a la "Pau i Treva". Una institución que, bajo castigo divino, pretendió imponer unos espacios de paz y unos días de tregua que garantizaran la seguridad tanto de los fieles como de los bienes eclesiásticos⁸³.

⁸¹ Ferrer i Alòs, Llorenç, "Fills a l'Església. Una estratègia de reproducció de la petita noblesa a la Catalunya central (segles XVII-XVIII)" en *Església, societat i poder a les terres de parla catalana. Actes del IV Congrés de la CCEPC*, Publicacions de la Coordinadora de Centres d'Estudi de Parla Catalana, Vic, 2005, págs. 449-473.

⁸² Bada, Joan, *Història del cristianisme...*, pág. 54

⁸³ Sabaté i Curull, Flocel, "Església, religió i poder a l'edat mitjana", en *Església, societat i poder a les terres de parla catalana. Actes del IV Congrés de la CCEPC*, Publicacions de la Coordinadora de Centres d'Estudi de Parla Catalana, Vic, 2005, pág 25.

Aunque el traspaso familiar de cargos eclesiásticos ya no fue tan habitual, el siglo XIV trajo consigo nuevas formas de relación. Tres de las figuras más significativas fueron el derecho de patronato con la posibilidad que el señor feudal propusiera al obispo el nombramiento del rector; el abad comendatario, persona a la que se le confiaba una abadía sin necesidad de ser clérigo o monje; y la concesión de obispados y otros beneficios sin la necesidad de residencia en el territorio. Podemos llegar a pensar que si la participación de la Iglesia católica en las instituciones políticas de los condados catalanes y de la Corona catalano-aragonesa de esa época no era plenamente oficial, sí que era oficiosa y realmente existente.

Finalmente, entre el siglo XIV y el XV se acabaron de construir las estructuras políticas e institucionales del gobierno de Cataluña, donde la Iglesia católica se convirtió con pleno derecho en una parte integrante del mismo como consecuencia de su participación activa en los órganos de poder político. La Iglesia católica pasó a convertirse en uno de los tres brazos de las Cortes catalanas, el presidente de la Diputación del General (organismo fiscal de las Cortes y del Rey catalano-aragonés) debía ser un obispo o un canónigo con dignidad y, por último, el Consejo de Cataluña (órgano de la Real y Suprema Audiencia) tenía que ser presidido por un eclesiástico graduado en derecho⁸⁴.

Dejando atrás el análisis de la relación con el poder político, dos elementos son de resaltar para acabar de conformar una idea de la importancia de la Iglesia católica en la formación de Cataluña. El primero, la independencia política del territorio catalán frente a los francos del año 988 se plasma finalmente con la independencia eclesiástica ante la archidiócesis de Narbona en 1092⁸⁵, cuando en el sínodo de ese mismo año en Sant Geli se le reconoció a Tarragona la categoría de archidiócesis. Y el segundo, es el afán de la Iglesia católica por hacerse entender en el territorio catalán, que se evidencia en las Homilias de Organyà, seis sermones en lengua catalana datados del siglo XIII, donde se comentan varios evangelios y epístolas que se supone escritas en catalán con el fin de que las enseñanzas que en ellas se contienen puedan ser entendidas por la población, que había dejado de relacionarse en latín.

Concluyendo, la Iglesia católica fue uno de los pilares básicos en la construcción de las principales instituciones políticas catalanas, se erigió como una

⁸⁴ Bada, Joan, *Història del cristianisme...*, pág. 59.

⁸⁵ Pladevall, Antoni, *Història de l'Església...*, págs. 36 y 69.

organización con voluntad de relacionarse de forma estrecha con los habitantes del territorio al traducir y utilizar en las actividades eclesíásticas textos en catalán y, también, vinculó su organización interna a la delimitación territorial catalana gracias a pasar de depender de la archidiócesis de Narbona a la de Tarragona. Una idea queda clara: la participación de una institución organizada, jerarquizada y con una cosmovisión que respondía a todas las necesidades del momento ayudó de forma inestimable a la formación y mantenimiento de la unidad política medieval catalana. Aunque no había naciones en el sentido moderno, sí puede hablarse de una "iglesia territorial catalana" que se convirtió, de forma efectiva, en una organización que formaba parte del poder institucional y, por tanto, no es que coincidiera con el poder político en una determinada visión "nacional" del territorio, sino que era poder político y participaba de forma directa en la toma de decisiones. Es decir, jerarquía eclesíástica y poder político eran elementos de una misma ecuación, Iglesia y "Estado-catalán" aparecían ya matrimoniados. La identidad católica ayuda de esta manera a la naciente identidad política.

Tiempos de Reyes Católicos

Si la Edad Media fue, por un lado, una época de construcción política (tanto de la Corona catalana-aragonesa como de la Corona de Castilla) y, por el otro, un periodo de predominio de la identidad católica, el inicio de la Edad Moderna no iba a decepcionar. La unión dinástica de las dos ramas de los Trastámara en 1464, la incorporación a ésta del reino de Navarra en 1512, la conquista de Granada y el descubrimiento del Nuevo Mundo en 1492 configuraron un nuevo panorama político⁸⁶. En pocos años se pasó de una multiplicidad de reyes a sólo una Corona, de la convivencia con el musulmán a una uniformidad religiosa peninsular y de un comercio que miraba hacia la mediterránea a uno que soñaba con pisar las tierras descubiertas por Colón. Eran los tiempos de los Reyes Católicos.

A ojo de halcón, la unión de Fernando e Isabel y su ascenso al poder puede aportarnos una idea errónea: creer que existió un cambio en el diseño de la repartición del poder. No fue así. La época de los Reyes católicos no conformó un proceso de integración territorial dado que ambas coronas conservaron tanto sus

⁸⁶ Pérez, Joseph, *Historia de España*, Editorial Crítica, Barcelona, 1999, págs. 119-145.

instituciones como sus gobiernos⁸⁷. Es decir, en relación al Principado catalán los nuevos Reyes no adquirieron más prerrogativas que sus antecesores. La monarquía siguió controlando el poder político a gran escala desde la Corte, mientras que la nobleza y la clerecía consolidaron sus posiciones a través del Consell de Cent, la Generalitat y les Corts haciéndose valedores del poder económico y social como consecuencia de presidir las instituciones y poseer la mayor parte de la tierra arable⁸⁸.

¿Y qué sucedió con respecto a la religión? Los Reyes católicos habían configurado una monarquía al servicio de la Providencia. Su idea era la de cumplir con las profecías medievales de expulsar a los musulmanes de la Península y, además, conquistar para la Cristiandad el continente africano junto con Jerusalén. Esto último nunca se intentó. Isabel, más que Fernando, impulsó de la mano de su consejero Francisco Jiménez de Cisneros una reforma de la Iglesia cimentada en tres ejes: la mejora de la creación intelectual en el ámbito universitario, la elevación del nivel moral y religioso del episcopado intentando desvincular a los obispos de las familias nobles y, finalmente, la reforma de los religiosos, sobre todo la de los franciscanos⁸⁹. Sus efectos se notaron más en Castilla que en la Corona catalana-aragonesa aunque, ésta última, se benefició de las mejoras castellanas como consecuencia del traslado de clérigos gracias a la unificación territorial.

Una de las mayores fricciones entre el Principado y la Monarquía se produjo cuando esta última quiso trasladar, vía imposición, la Inquisición castellana a los demás reinos. La principal diferencia con respecto a la Inquisición aragonesa era que la elección de los inquisidores no dependía del Papa sino directamente del Rey. La oposición catalana provino principalmente del Concell de Cent y de la Generalitat (presididos por eclesiásticos⁹⁰). Según Antoni Simón la razón no era religiosa, sino política dado que las instituciones catalanas veían a la Inquisición como “un instrumento del poder monárquico, como una institución con unos procedimientos judiciales que atentaban contra las leyes y constituciones del país y con unas atribuciones que se implantaban y se expandían a costa de las propias de los

⁸⁷ Sánchez Prieto, Ana Belén, “La intitulación diplomática de los Reyes Católicos: un programa político y una lección de historia”, en *III Jornadas Científicas sobre Documentación de la Época de los Reyes Católicos*, Universidad Complutense, Madrid, 2004, pp. 273-301.

⁸⁸ Simón, Antoni, “Cataluña moderna”, en Balcells, Albert (dir.), *Historia de Cataluña*, pág. 328.

⁸⁹ Bada, Joan, *Història del cristianismo...*, pág. 96.

⁹⁰ Nadal i Farreras, Joaquim, *Dos segles d'obscuritat*, Coneixer Catalunya, Barcelona, 1979, pág. 63.

tribunales e instituciones del Principado”⁹¹. Es decir, la oposición a la Inquisición de los propios eclesiásticos fue un motivo político: el miedo al desplazamiento de los núcleos de poder hacia instituciones no controladas por ellos. Y no sólo un “ellos” estamental de toda la clerecía, sino también un “ellos” persona física individual con un cargo institucional detentado por la jerarquía eclesiástica.

¿Puede esta conclusión sobre la oposición a la Inquisición extrapolarse a la mayoría de decisiones tomadas por cargos eclesiásticos dentro de las instituciones del Principado? Es muy probable. Por tanto, ¿podemos afirmar que las fricciones entre el Principado y los Reyes Católicos responden en mayor grado a cuestiones de mantenimiento del poder estamental eclesiástico que a una idea de Cataluña como país? Es verosímil. En este sentido, Fernando más que Isabel, veía las relaciones con la Iglesia católica como cuestiones de poder más que de religión. Según Bada, Fernando tenía una idea clara: “La existencia del brazo eclesiástico en las Cortes [...] no representaba tanto a la Iglesia o al poder espiritual sino que era expresión de unas jurisdicciones y competencias con concomitancias políticas, económicas y militares que el rey debía tener en cuenta, y la presencia constitucional de eclesiásticos en diversos lugares de la incipiente estructura de Estado hacían que Fernando tuviera muy claro que le convenía controlar la Iglesia”⁹².

Es más, esta visión politizada de las relaciones Iglesia-Monarquía, tanto por parte del papado como de Fernando, hizo posible que la presentación de candidatos a obispo o arzobispo por los monarcas, previa negociación con el Papa, se convirtiera en una moneda de intercambio que poco tenía que ver con la cuestión estrictamente religiosa y sí con argumentos de geopolítica. Esta visión real y papal sobre los nombramientos eclesiásticos hizo que la reivindicación de las Cortes catalanas de que dichos cargos fueran ocupados por “naturales” de Cataluña fuera desoída. Pactos más importantes sobrevolvaban esos nombramientos. No es descabellado pensar que, aunque los eclesiásticos defendieron en el fondo sus posiciones de “clase” y sus privilegios estamentales, también ayudaron objetivamente (aun en el caso de que no lo pretendieran conscientemente) a afianzar la identidad institucional catalana. En definitiva, el objetivo de que la clerecía catalana tuviera más posibilidades de ascenso a través de pedir obispos “naturales” o que la Inquisición no estuviera controlada por el Rey, fue revestido con argumentos de especialidad territorial y diferenciación política. Y, ya se sabe, el decir que somos diferentes acaba haciéndonos diferentes, por tanto, es probable

⁹¹ Simon, Antoni, “Cataluña moderna”..., pág. 336.

⁹² Bada, Joan, *Història del cristianisme...*, pág. 90. (traducción propia)

que la Iglesia católica influyera en la creación de un sentimiento de diferencia con respecto a los demás pueblos.

En cuanto a la lengua, Joan Lluís Marfany afirma que, en tiempos de los Reyes Católicos y del Emperador Carlos, existía una diglosia ampliamente aceptada tanto por la monarquía como por las instituciones propias del territorio catalán. Asimismo, rechaza firmemente la idea de que la castellanización de la sociedad catalana fuera consecuencia de la actividad política e institucional ejercida por la monarquía en contra de la voluntad de las instituciones catalanas. Para él, durante la primera mitad del siglo XVI el idioma utilizado dependió primordialmente de tres cuestiones: la naturaleza tanto del emisario como del destinatario, la oficialidad del escrito y la institución que lo redactaba. Así pues, las autoridades y los grandes personajes no catalanes se expresaban en castellano, los organismos propios del Principado lo hacían principalmente en catalán y la Monarquía lo hacía en castellano. Además, si se trataba de una nota personal u oficiosa se expresaba en la lengua de la Corte (castellano), mientras que si el documento era de carácter oficial y redactado por las instituciones catalanas, o bien dirigido a ellas desde Madrid, normalmente se hacía en idioma vernáculo.

La situación lingüística empezó a cambiar en la segunda mitad del siglo XVI como consecuencia de la subida al trono de Felipe II. Tras su coronación sólo una carta se escribió en catalán a los consejeros barceloneses. Para Marfany la modificación de las actuaciones se enmarca dentro de la lógica interna del proceso de construcción de un Estado absolutista, así como de la dificultad creciente de los monarcas y los virreyes para separar su personalidad de grandes señores con la de dignidades institucionales de la que estaban investidos. Eso sí, la documentación interna de las instituciones catalanas continuó siendo en lengua vernácula, y sólo el idioma con la monarquía fue el que se modificó. Se acaba, de este modo, una manera de relación lingüística cuasi bilingüe por acción de la Corona y comienza una cierta diglosia como consecuencia de la castellanización.

En cuanto a la Iglesia católica, la prédica y la catequesis se realizaban mayoritariamente en catalán, aunque no había ningún problema en transmitir las en castellano si era menester. Finalmente, el Concilio de Trento y su obligación de realizar los actos de proselitismo en lengua vernácula eliminó, por un tiempo, los pequeños problemas que pudieran haber surgido por la incipiente diglosia. En suma, las instituciones catalanas se castellanizaron paulatinamente como consecuencia del monolingüismo iniciado por Felipe II, y con ellas una parte de la

población, mientras que la Iglesia reguló definitivamente el catalán como lengua litúrgica gracias a Trento. Eso sí, el problema lingüístico era, al menos en esa época, prácticamente inexistente. Cada idioma tenía su función social, y nadie parecía necesitar otra cosa⁹³.

Poco comentada en clave religiosa ha sido la sentencia arbitral de Guadalupe adoptada por Fernando en 1486. Dicha sentencia abolía seis de los malos usos de los cuales se quejaban los remensas (payeses bienestantes), pero eximía de su cumplimiento a los señores que tenían derecho de dominio o de jurisdicción de castillos, lugares, términos o parroquias⁹⁴. Pierre Vilar nos proporciona el dato relevante para interpretar la afirmación anterior: una parte importante de las tierras catalanas estaban adscritas al clero⁹⁵. Por tanto, una de las primeras medidas de Fernando propició que las tierras religiosas continuaran siendo estructuradas por el sistema feudal y, muy probablemente, que tuvieran una mayor rentabilidad dado que una de las aboliciones eximidas fue el pago de elevados tributos. Los eclesiásticos, pues, poseían claros intereses políticos al tener que mantener sus privilegios económicos dentro de la vida institucional.

En definitiva, la jerarquía religiosa catalana veía las instituciones como un área de poder que mantener y no estaba dispuesta a disminuir su jurisdicción, y menos si era para que dicha autoridad proviniera de lugares sobre los que ellos no tenían tanta capacidad política y jurídica de influencia directa. Ver las acciones del estamento eclesiástico del Principado catalán desde el prisma exclusivamente "nacional" o como si tuvieran una idea de país que defender del exterior, es para mí un enfoque reduccionista más que discutible. Su "hacer país catalán" a través de su importante participación en las instituciones era, antes que nada, una necesidad para seguir manteniendo sus privilegios estamentales y su fecundo patrimonio. Por tanto, los encuentros y las fricciones del reinado de Fernando e Isabel en el Principado catalán estuvieron impregnados de decisiones tomadas por el estamento eclesiástico dentro de las instituciones catalanas, pero no en clave religiosa, sino en clave política y social. Es decir, luchando por conservar del poder que las instituciones propias les otorgaban y que poco a poco veían como se iba desviando hacia otros lugares como consecuencia de que las Cortes estaban en Castilla y que el comercio se centraba en Sevilla al ser preeminente los viajes a Nuevo Mundo.

⁹³ Marfany, Joan Lluís, *La llengua maltractada*, Empuries, Barcelona, 2001, págs. 106-159.

⁹⁴ Vicens Vives, Jaume, *Els trastàmars (segle XV)*, Editorial Vicens-Vives, Barcelona, 1956, págs. 26-35.

⁹⁵ Vilar, Pierre, *Cataluña en la España moderna*, Tomo I, Crítica, Barcelona, 1978, pág. 312.

Como ya he dicho anteriormente: no creo que podamos hablar de idea de país en las acciones del estamento religioso, sino más bien de intención de seguir siendo un engranaje imprescindible del sistema. Eso sí, al defender sus intereses estamentales desde las instituciones catalanas, contribuían indirectamente a la creación de un sentimiento identitario entre el "ellos" castellano y el "nosotros" catalán, entendidos ambos de manera interclasista. Esta idea de sentimiento de colectividad en base al territorio cuajaría, como argumento aglutinador, por parte de la baja clerecía en la guerra de 1640.

Tiempos de Austrias

El tiempo de los Austrias empezó con una sociedad convulsa. Una buena prueba de ello la podemos encontrar en el importante suceso de la guerra del Segadors de 1640. La cantidad de escritos existentes sobre dicho decisivo acontecimiento es proporcional a su complejidad, puesto que la revuelta catalana es un hecho histórico con múltiples aristas. Si bien ha sido factible hacer hipótesis reduccionistas con cada una de ellas, ninguna ha podido, por sí sola, ser lo suficientemente sólida para otorgarnos una buena comprensión de lo acaecido. Ya se sabe: en historia el reduccionismo suele ser enemigo de la verdad. Toda la sociedad catalana de la segunda mitad del siglo XVII estaba agitada. Ningún estamento parecía estar contento con su papel dentro del engranaje tardo-feudal y lo demostraba con hostilidades y desafíos, unos más abiertos y otros más velados. Pero ¿qué ocurría en la Cataluña del Seiscientos? Y más importante aún ¿qué papel tuvo la Iglesia en todo ello? Una breve aproximación a la situación política y social previas a la guerra puede que nos ayude a captar el ambiente imperante en las ciudades y villas catalanas.

Los campesinos, como consecuencia del alza de precios, las malas cosechas, la peste y la crisis generalizada del siglo XVII⁹⁶, tenían un enfrentamiento abierto con los señores feudales dado que los segundos reclamaban la misma cantidad de renta que antaño, mientras el hambre era plato generalizado en el Principado⁹⁷. Asimismo, la Unión de Armas⁹⁸, proclamada por el Conde Duque de Olivares con la

⁹⁶ Güell, Manel, *Camí a la revolta (1625-1640)*, Universitat de Lleida, 2008, pág. 31-38. Para la crisis general del siglo XVII Cf. Kamen, Henry, *El siglo de hierro*, Alianza Universidad, Madrid, 1977.

⁹⁷ Nadal, Joaquim, *Dos segles d'obscuritat...*, págs. 25-26.

⁹⁸ Torres, Xavier, *La Guerra dels Segadors*, Pagès Editors, Lleida, 2006, págs. 41-51.

pretensión de que Cataluña contribuyese en hombres y dinero en parecida cantidad a los reinos castellanos, obligaba al Principado a aportar 16.000 hombres, que éstos fueran mantenidos por las instituciones catalanas y que además se desplazaran por todos los territorios monárquicos luchando allí donde se les requiriese⁹⁹. Los campesinos, principal nutriente del ejército, junto a las autoridades catalanas, no estaban dispuestos a participar en una operación de unión militar mientras la contienda no afectase a su propio territorio. Otro perjuicio que se acumuló a los anteriores fue la obligación de mantener a unos *tercios* que mientras luchaban contra Francia se propasaban más veces de las soportables con la población civil. El temor al ejército "asilvestrado" y el enojo por tener que alimentarlo con la escasez existente, provocó levantamientos contra ellos y se les impidió entrar en no pocas ciudades y villas¹⁰⁰. En definitiva, los campesinos se negaron a aceptar a los *tercios*, se mostraron "levantiscos" contra los señores feudales y no querían aportar sus vidas a conflictos de la Corona que no afectaran directamente al Principado.

La nobleza pirenaica tampoco se encontraba a gusto. Su posición marginal respecto a la Corte al ser desplazada parcialmente por la nobleza castellana y, en menor medida, por la gran burguesía comercial, debilitaba sus posiciones para ser un elemento de presión efectivo frente a las decisiones regias. A su vez, y probablemente como consecuencia de lo primero, la monarquía fijó un edicto prohibiendo el intercambio comercial con los franceses como consecuencia del conflicto que mantenían. Esta acción favoreció a la burguesía catalana (barcelonesa) que hacía tiempo que venía pidiendo medidas proteccionistas para sus industrias, pero perjudicó a la nobleza pirenaica que necesitaba un cierto librecambismo para así comerciar con los territorios vecinos de Francia¹⁰¹. Es decir, la nobleza pirenaica estaba molesta con la Corte por el trato secundario que venía recibiendo¹⁰² y directamente enfrentada con la nobleza y la burguesía barcelonesa porque sus intereses hacía algún tiempo que habían empezado a divergir.

La Generalitat y el Consell de Cent combatieron la idea del Conde Duque de Olivares de asentar los *tercios* en el Principado los meses de invierno a la espera de la siguiente campaña contra los franceses, realizando una férrea oposición para que se retiraran los *tercios* hacia Castilla. Asimismo, creyeron que la Unión de Armas

⁹⁹ Nadal, Joaquim, *Dos segles d'obscuritat...*, págs. 80-82.

¹⁰⁰ Torres, Xavier, *La Guerra dels Segadors...*, pág. 53 y 68-78.

¹⁰¹ García Cácerl, Ricardo, *La revolta catalana. Pau Claris*, Ariel, Barcelona, 1985, pág. 53.

¹⁰² Elliot, John, *La rebelión de los catalanes*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1977, pág. 70.

vulneraba las leyes propias del Principado y que los cálculos de la misma eran desmesurados para la realidad demográfica del territorio. Por su parte, la Diputación no recibió de buen grado la prohibición de la Corte de comerciar con Francia porque disminuían las rentas de sus derechos de aduanas¹⁰³ y, por tanto, tenía menos capital. Sintetizando, Generalitat y Consell de Cent estaban enfrentados con la política del Conde Duque de Olivares, mientras que la Diputación estaba enojada con la Corte Real por la reducción de su capacidad recaudatoria como consecuencia de las medidas reales.

En este marco de progresivo descontento y enfrentamiento, el estamento eclesial no fue un oasis en la convulsa sociedad catalana del Diecisiete, más bien al contrario. Dos grandes bloques encontramos en su seno que estarán en permanente conflictividad entre ellos: la jerarquía eclesiástica visualizada especialmente en los obispos frente a la clerecía parroquial con los canónicos como principales actores. Los canónicos acumulaban una serie de recriminaciones hacia los obispos que podemos condensar en cinco: su condición de mayoritariamente foráneos, su elección realizada directamente por el Rey, su exención de tributación mientras ellos estaban sujetos a tres tipos impositivos (la cruzada, el subsidio y la excusada¹⁰⁴), su habitual condición social inferior junto a un futuro más prometedor y, finalmente, el asiduo absentismo en sus obligaciones¹⁰⁵. Todas estas recriminaciones son muy matizables y se deben interpretar dentro de la dinámica del propagandismo, es decir, como muy bien a sugerido Juan Luís Palos Peñarroya: "En muchos sentidos, la imagen de los enfrentamientos entre obispos y canónicos no es más que el resultado de la parcialidad de las fuentes. Es indudable que estos enfrentamientos se produjeron [...] pero no podemos perder de vista que estas cartas han sido escritas en los momentos de más tensión"¹⁰⁶.

La tensión aumentó con la llegada de la reforma tridentina, dado que los decretos que iban directamente encaminados a incrementar el poder de la mitra fueron vistos por los canónicos como un ataque directo a sus privilegios, que

¹⁰³ García Cárcel, Ricardo, *La revolta catalana...*, pág. 53.

¹⁰⁴ Jordà i Fernández, Antoni, *Església i poder a la Catalunya del segle XVII. La Seu de Tarragona*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1993, págs. 27.

¹⁰⁵ Nadal, Joaquim, *Dos segles d'obscuritat...*, pág. 26; Torres, Xavier, *La Guerra dels Segadors...* pág. 112; y Palos, Peñarroya, Joan Luís, "Església i poder en la Catalunya moderna: la lluita entre canonges i bisbes (1500-1700) en *I Congrés d'Història de l'església catalana, dels orígens fins ara*, Actes 2, Solsona, 1993, págs. 449-463.

¹⁰⁶ Palos Peñarroya, Joan Luís, "Església i poder a la Catalunya moderna...", pág. 458. (traducción propia)

pasaban a manos de los obispos. La situación se volvió tan tensa que provocó el inicio de las agresiones a los obispos por parte de los canónicos catalanes¹⁰⁷. Por si el ambiente no estuviera suficientemente enrarecido, la Corona, como consecuencia de sus necesidades económicas, se vio obligada a pedir una contribución especial a la Iglesia (la décima eclesiástica), que recaía principalmente sobre las ya maltrechas rentas de los canónicos¹⁰⁸. Estos se revelaron, y aunque pidieron la exoneración a Roma, finalmente tuvieron que cumplir con las nuevas obligaciones tributarias para con la Corona. Una última acción iba a ser la espoleta para capitalizar por parte de los canónigos el descontento popular: la quema de diversas iglesias por parte de los *tercios* y la impunidad con la que salieron librados posteriormente los culpables¹⁰⁹. Podemos decir que los canónigos estaban como la nobleza pirenaica, a disgusto. Su posición secundaria en el Principado para la toma de decisiones, su imposibilidad de prosperar dentro de la institución eclesiástica, las cargas impositivas consideradas excesivas y la quema de iglesias pusieron a una gran parte del colectivo en contra de los obispos, la administración real y los *tercios*.

Así de convulsa estaba la sociedad catalana del Diecisiete gracias a un enfrentamiento poliédrico que afectaba de manera bidireccional a los diversos actores sociales. Los campesinados enfrentados con los señores feudales, el ejército y la administración real. La nobleza pirenaica con la burguesía catalana y a la Corte monárquica. La Generalitat, el Consell de Cent y la Diputación con la Corte y la administración central. Y los canónigos con los obispos, el gobierno de Madrid y los *tercios*. Acertadamente, John Elliot llamará a la Cataluña de este siglo "la sociedad desordenada"¹¹⁰.

Para comprender las alianzas que se produjeron en la guerra dels Segadors, debemos tener presente un ancestral proverbio: "el enemigo de mi enemigo es mi amigo". Tres bloques más o menos homogéneos podemos observar en la lucha por el control del futuro de Cataluña. El primero formado por los canónigos y la baja nobleza; el segundo integrado por la Corona, los obispos y la burguesía catalana; y el tercero por el campesinado, que si bien en muchos momentos se unió a los primeros, tuvo su propia dinámica interna pareciendo responder más a un movimiento de pogromo que a unos objetivos bien definidos.

¹⁰⁷ Palos, Peñarroya, Joan Luís, "Església i poder a la Catalunya moderna...", págs. 457-458.

¹⁰⁸ Jordà i Fernández, Antoni, *Església i poder...*, págs. 17-27.

¹⁰⁹ Torres, Xavier, *La Guerra dels Segadors...*, págs. 68-78.

¹¹⁰ Elliot, John, *La rebelión de los catalanes...*, pág. 48-74.

El punto álgido de la lucha política entre los dos primeros grupos fue la elección de Pau Claris en 1638 como presidente de la Generalitat. Claris, el canónigo que había sido uno de los máximos exponentes de la lucha contra la décima eclesiástica y contra los obispos, obtenía el cargo más importante del Principado. Torres nos deja una idea clara al respecto¹¹¹: la Diputación, el Consell de Cent y la Generalitat presidida por Claris estaban dominadas por los canónigos de clases ennoblecidas¹¹², los caballeros, los comerciantes preeminentes y los juristas de prestigio. Es decir, estamentalmente hablando los secundarios. Para Nadal eso significó “un desplazamiento del poder de la burguesía barcelonesa [...] hacia la nobleza pirenaica [...] y hacia la jerarquía eclesiástica secundaria y particularmente los capítulos de canónigos que mantenían seculares contenciosos con las sedes episcopales”¹¹³. Por eso, es muy probable que la modificación de los grupos de poder en las instituciones principales, substituyese una visión que deseaba una solución rápida y pacífica de los conflictos político-sociales existentes por una visión bandolerista que daría el paso hacia la rebelión contra los castellanos sin un programa de futuro¹¹⁴.

Los obispos se mantuvieron mayoritariamente fieles al Rey, mientras que la mayoría de los canónigos se decantaron por las instituciones catalanas¹¹⁵. Independientemente de esta fundamental división eclesiástica respecto a la relación con la Corona y con el “autogobierno” catalán, la forma de incidir en los sucesos de 1640 fue la misma en ambos bandos. Los eclesiásticos se encargaban, fundamentalmente, de dar cobertura logística, ser confidentes y espías, conspirar para atraer a prohombres indecisos, enaltecer a las poblaciones afines a su causa e

¹¹¹ Torres, Xavier, *La Guerra dels Segadors...*, págs. 109-116.

¹¹² Acordémonos que una de las recriminaciones de los canónicos era que los obispos eran de clase social inferior a ellos y tenían un cargo más preeminente y mejores posibilidades de progresar en el escalafón eclesial.

¹¹³ Nadal i Farreras, Joaquim, *Dos segles d'obscuritat...*, pág. 89-90 (traducción propia).

¹¹⁴ Torres, Xavier, *La Guerra dels Segadors...*, págs. 99-114, y Nadal i Farreras, Joaquim, *Dos segles d'obscuritat...*, pág. 89-90.

¹¹⁵ Busquets, Joan, “Bisbes espanyols i francesos a Catalunya durant la guerra dels Segadors” en *El barroc català. Actes de les jornades celebrades a Girona els dies 17,18 i 19 de desembre de 1987*, Quaderns Crema, Barcelona, 1989, págs. 61-69.

intentar que cambiaran de opinión las contrarias y, finalmente, incluso muchos cogieron las armas volviéndose “curas trabucaires”¹¹⁶.

Pero ¿qué podemos sacar en claro de lo expuesto hasta ahora? Es muy probable que los sucesos acontecidos respondan a las luchas de poder que anteriormente hemos descrito, donde específicamente la Iglesia se divide entre unos obispos bienestantes elegidos por el rey y unos canónigos que soportaban sobre sus hombros el peso de las contribuciones, la imposibilidad de ascenso socio-ecclesial y que estaban muy vinculados familiarmente en el territorio catalán¹¹⁷. Si bien los canónigos tenían intereses propios mucho más concretos que la lucha por la independencia política de un territorio, como era que el poder se mantuviera a su alrededor por el miedo a que dichos núcleos se desplazaran hacia instituciones no controladas por ellos, también es cierto que las ideas que transmitieron para que el pueblo fuera su aliado estará entre las primeras semillas que se planten en el Principado para el surgimiento de un posterior sentimiento nacional en base al “hecho diferencial”. Por tanto, lo novedoso no fueron las razones que llevaron a los canónigos a apoyar a las instituciones catalanas, sino el discurso legitimador. Empezaron a enarbolar la bandera de “la terra” como elemento de identidad común y de defensa de “lo nuestro” frente a “lo suyo”, promovieron las generalizaciones en base al lugar de nacimiento y legitimaron la guerra contra el Rey. Dos lemas de la revuelta son muy significativos “Visca la fe y muiren els traïdors i el mal govern” y “Visca la terra y mueran els traïdors”¹¹⁸. Es posible que catalogar la postura de los canónigos como el preludio de la Iglesia “nacional” sea demasiado arriesgado, pero el caso es que la Iglesia catalana de 1640 ya no es la misma que nos encontramos durante los Reyes Católicos porque, aunque tiene el mismo objetivo de mantener el poder que ostentan dentro del territorio catalán, los medios por los cuales busca perpetuarse han cambiado. Por tanto, no podemos descartar que, aunque su objetivo primario no fuera ese, estemos delante de un primer intento de conceptualizar la identidad colectiva catalana a través de bases culturales identitarias por parte de los canónigos.

Como ya hemos visto anteriormente en relación a la lengua, la Iglesia católica en Cataluña había adoptado las pautas marcadas por el Concilio de Trento:

¹¹⁶ Güell, Manel, “Capellas trabucaires o militars eclesiàstics? La dinàmica bèl·lica d’alguns eclesiàstics al segle XVII en *Església, societat i poder a les terres de parla catalana...*, págs. 473-491.

¹¹⁷ Torres, Xavier, *La Guerra dels Segadors...*, pág. 112.

¹¹⁸ Torres, Xavier, *La Guerra dels Segadors...*, pág. 74 y 76. Traducidos serían “Viva la fe, mueran los traidores y el mal gobierno” y “Viva la tierra y mueran los traidores”.

la instrucción doctrinal y la predicación se tenían que hacer, en todos los sitios, en idioma vernáculo. La aplicación de las normas lingüísticas tridentinas tuvo eficacia plena durante un tiempo. Con el paso del mismo, la uniformidad idiomática fue rompiéndose y el aumento de la transmisión de la fe cristiana en castellano fue acompañado de recordatorios para que se aplicara lo establecido en Trento. Las razones esgrimidas por una parte de la clerecía para no predicar en lengua vernácula eran principalmente cuatro: la existencia de una población flotante no catalana, la presencia de predicadores forasteros, el prestigio social de la lengua castellana por ser la lengua de la Monarquía y la moda. La posterior prohibición (1633) de predicar en toda lengua que no fuera la catalana provocó una división dentro de la clerecía del Principado: los que estaban a favor de la prohibición y los que estaban en contra. Una cosa hay que dejar clara: ni todos los que estaban a favor del monolingüismo catalán eran “naturales” de la tierra, ni todos los que preferían una laxitud idiomática eran “forasteros”. Para Marfany “los culpables de esta expansión (del castellano) no eran únicamente los obispos y religiosos forasteros, sino los propios catalanes [...] De hecho, hasta cierto punto (los predicadores), no hacían nada más que ceder ante la presión de los fieles”¹¹⁹. En realidad, lo que pedían una parte de los clérigos catalanes era que no hubiera una imposición de la lengua catalana en todas las ocasiones, y que dicha norma tridentina fuera interpretada de una forma más laxa.

Al parecer, el idioma en el que se impartía la doctrina católica era lo de menos. Parece posible estar de acuerdo con Marfany cuando recuerda que la escalada del conflicto lingüístico se enmarcó dentro de los objetivos estamentales de una parte de la clerecía catalana: querían evitar que eclesiásticos “forasteros” obtuvieran oficios y beneficios eclesiástico y, para ello, tenían que evitar que pudieran venir a Cataluña. Una de las formas de presión era impedir predicar en castellano, lo cual dificultaba que se trasladaran al Principado por desconocimiento del idioma. Así, la cuestión lingüística fue activada como un factor político para garantizar el *modus vivendi* de los hijos de las familias bienestantes, los militares y los ciudadanos honrados, que enviaban a sus segundos hijos a hacer “carrera eclesial” y así evitaban la segregación de los patrimonios. Por tanto, en la Cataluña del siglo XVII la defensa de la lengua por parte de la Iglesia católica era, sobre todo, un medio utilizado para que los cargos eclesiásticos del Principado fueran ocupados por familias bienestantes del mismo. Eso sí, al mismo tiempo y de forma indirecta e inconsciente, la Iglesia católica estaba protegiendo al catalán como

¹¹⁹ Marfany, Joan Lluís, *La llengua maltractada*, págs. 216-217.

idioma propio del Principado, y reafirmando un sentimiento de colectividad en base a un hecho diferencial: el idioma.

El “problema lingüístico de la prédica” se incorporó a la lista de agravios que se esgrimieron en la revuelta de 1640. Al pasar a formar parte de Francia como consecuencia de la secesión de 1641, se reafirmó la prohibición de la prédica en castellano, normativa que duraría hasta el retorno a la Monarquía hispana. Una vez Cataluña volvió la mirada a la Mediterránea y dejó de mirar a los Alpes, la Iglesia participó de forma ambivalente dentro del proceso de castellanización de la sociedad catalana. Por un lado, insistió en mantener el catalán como idioma de prédica y de catecismo para el pueblo llano, pero por otro, cuando se trató de ganarse el apoyo de las clases dirigentes y bienestantes, el vehículo que utilizó fue el castellano. Por tanto, que la Iglesia contribuyó a la pervivencia del catalán es indudable, pero que lo hizo al proteger sus intereses estamentales a través de una diglosia calculada, también lo es¹²⁰.

La guerra dels Segadors acabó con Cataluña reintegrada en la Monarquía hispánica después de un breve y fracasado paso por su pertenencia a Francia. Y acabó también con una clerecía dividida, una parte ayudando a consolidar la Monarquía hispánica y otra ayudando a consolidar las instituciones catalanas y por tanto el “hecho diferencial catalán”. Acaso podríamos afirmar que hubo una verdadera “guerra civil” en el seno de la Iglesia católica catalana y que los canónigos vinieron a representar el papel de los verdaderos “patriotas” frente a los “cómplices” del rey, entre ellos buena parte de los obispos. Una situación que en buena medida se iba a volver a producir en el siguiente gran suceso que anunciamos líneas arriba: la guerra de Sucesión.

Tiempos de Borbones

En el análisis de las centurias pasadas han tenido más preeminencia los acontecimientos internos que los externos para explicar las actuaciones de los diversos actores sociales, tanto en Cataluña como en el resto de la Monarquía. En cambio, el siglo Dieciocho debe observarse del exterior al interior. O dicho de otro modo, ver cuáles fueron los posicionamientos internos en base a los sucesos

¹²⁰ Marfany, Joan Lluís, *La llengua maltractada...*, págs. 211-247

internacionales para así poder comprender todo lo dirimido en el territorio catalán. Según Joaquim Albareda, una cuestión a tener presente antes de adentrarse en 1714 es que la guerra de Sucesión es uno de los momentos históricos peninsulares más politizados y, por tanto, más manipulados ideológicamente de todos¹²¹. Afirmación que conlleva un aviso explícito: existen interpretaciones históricas del Setecientos catalán que responden más a pretensiones de legitimación de una determinada opción política que a verdaderos análisis rigurosos de carácter historiográfico.

A finales del siglo XVII, la falta de un heredero al trono de Carlos II puso en marcha de forma frenética a las diplomacias europeas con la finalidad de pactar el reparto del Imperio español. El testamento del propio monarca, declarando al Duque d'Anjou sucesor a la corona española, modificó los planes y dispuso las alianzas que posteriormente se enfrentarían por el trono hispano. De un lado, Francia (Luís XIV) y España (Felipe d'Anjou) pretendiendo consolidar las monarquías borbónicas y formar un eje franco-español. Del otro, Inglaterra, Holanda, Portugal y Saboya intentando entronizar al Archiduque Carlos por miedo a que una preeminencia borbónica en el centro de Europa decantara, sobremanera, el poder internacional. Finalmente, las hostilidades diplomáticas se consumaron en 1702 cuando Inglaterra declaró abiertamente la guerra a las monarquías borbónicas, es decir, a Francia y España¹²².

La guerra internacional no llegó a la frontera hispana hasta 1704, consumándose en 1705 con la entrada de 17.000 soldados ingleses, holandeses y austriacos por Barcelona. La declaración inglesa de guerra hizo que un partido austracista fuera tomando mayor cuerpo, especialmente en el Principado catalán. La entrada de las tropas austracistas por Barcelona confirmó la existencia de una masa social lo suficientemente amplia como para vencer el poder del virrey Antonio Fernández de Velasco. A partir de entonces, y como muy bien dice Albareda "lo que se enfrentó fueron dos modelos de Estado: por un lado, una concepción jerárquica, de obediencia casi sagrada al rey, en la que éste, representado por el Borbón Felipe V, gobierna por pragmática sanción, y un modelo más parlamentarista, un republicanismo monárquico, donde las leyes, las constituciones catalanas o los fueros valencianos o aragoneses, por ejemplo, se aprueban en Cortes,

¹²¹ Albareda, Joaquim, "La guerra de Sucesión marcó la entrada de España en la decadencia", *El País*, Babelia, 22 de mayo de 2010.

¹²² Albareda, Joaquim, *La guerra de sucesión de España (1700-1714)*, Crítica, Barcelona, 2010.

representado por Carlos III, de la casa de los Austria”¹²³. O dicho de otro modo, dos modelos políticos de sociedad se pondrían frente a frente en la batalla. Si bien es verdad que había partidarios y detractores de ambos pretendientes en todos los territorios y estamentos, no es menos cierto que podemos hacer una generalización sin temor a errar: la Corona de Aragón (más Cataluña que Aragón) y el Reino de Valencia se decantaron preferentemente por el Archiduque Carlos (Carlos III), mientras que Castilla se decantó sobre todo por Felipe d’Anjou (Felipe V).

¿Cómo se dividieron las fuerzas en el Principado catalán? El austracismo aglutinó a los constitucionalistas del Brazo militar de las Cortes, a la burguesía mercantil de Barcelona, a los *vigatans* (nobleza media de la zona de Vic), al clero secular secundario y, finalmente, a los hacendados y profesionales¹²⁴. En cambio, la base social del bando borbónico era la jerarquía eclesiástica, una parte de la baja clerecía, los jesuitas¹²⁵, la aristocracia, algunos nobles montañeses y la administración gubernamental. Con respecto a 1640 podemos apreciar una ausencia significativa, el campesinado como grupo social y de presión no participó de forma masiva en la contienda, al menos en las fases iniciales. La proporción de “naturales” en los regimientos austracistas no superó los cuatro mil hombres de un ejército de cómo mínimo veintitrés mil¹²⁶.

El análisis de los grupos pertenecientes al bando austracista realizado por Josep M. Torras i Ribé nos puede ayudar a entender porque se adhirieron a la causa austracista y no a la borbónica los diferentes grupos sociales. La burguesía barcelonesa tenía una idea preburguesa y urbana del modelo de Estado, cosa que les acercaba más al modelo constitucional austracista que al modelo absolutista borbónico. El marcado sentimiento antifrancés de los *vigatans* les impidió aliarse con Luís XIV. Los comerciantes marítimos catalanes idealizaban la situación holandesa y pensaban que la victoria austracista les permitiría adquirir dicho

¹²³ Albareda, Joaquim, “La guerra de Sucesión marcó...”, 22 de mayo de 2010.

¹²⁴ Bada, Joan, “L’Església catalana davant la dinastia borbònica i el decret de nova planta (1701-1726)”, en Albareda, Joaquim (dir.), *Del patriotisme al catalanisme*, Eumo, Valls, 2001, pág. 259 y Simón, Antoni “Cataluña moderna”..., pág. 481.

¹²⁵ Albareda, Joaquim, *Els catalans i Felip V. De la conspiració a la revolta (1700-1705)*, Vicens Vives, Barcelona, 1993, págs. 259-260; Bada, Joan “La postura de la Compañía de Jesús, 1700-1718), en *L’aposta catalana a la guerra de Successió, 1705-1707*, Publicacions Generalitat de Catalunya Barcelona, 2007, pp. 137-146

¹²⁶ Albareda, Joaquim, *La guerra de Sucesión de España...*, pág. 260.

estatus¹²⁷. En cambio, algunos nobles del Pirineo veían peligrar su zona comercial si Francia pasaba a ser enemiga irreconciliable, la aristocracia cuyo objetivo era mantener los beneficios sociales ya los obtenía mediante Felipe V y la administración real debía fidelidad a éste, y por eso se mantuvieron en el bando borbónico.

En relación a la actuación de la clerecía en el Setecientos catalán Roberto Fernández afirma que “la particular posición que el clero disfrutaba en la sociedad catalana, los intereses económicos y sociales que tenía que defender, su contacto directo con los problemas y las miserias humanas o sus connivencias con las clases dominantes del país, hicieron que los eclesiásticos tuvieran una actuación constante en la vida política durante toda la modernidad”, es decir, “la guerra también fue cosa de Dios”¹²⁸. El fraccionamiento de la sociedad al inicio de la contienda sucesoria también se trasladó al estamento religioso: una mayoría de la clerecía secular y una parte importante de la regular (capuchinos, dominicos y carmelitas) apoyó al Archiduque Carlos, mientras que la jerarquía eclesiástica, los jesuitas y un pequeño núcleo de la baja clerecía hizo lo propio a favor de Felipe V¹²⁹.

¿Por qué se dividió el estamento clerical en partidarios y detractores de Felipe V si éste había firmado la inmunidad eclesiástica y los privilegios de la Iglesia católica antes de entrar en la catedral barcelonesa? Investigadores como Albareda, Bada o Pladevall identifican tres razones fundamentales que los clérigos esgrimían para sumarse al bando austracistas. Primero, existía un profundo sentimiento antifrancés (sobre todo en la parte de Gerona) como consecuencia de la quema de iglesias y conventos en la revuelta de 1640 y las posteriores incursiones franceses. Segundo, una posición ideológica mayoritaria contraria al galicanismo y al reformismo que escondían dos miedos: que se impusiera el aumento de incautaciones de bienes eclesiásticos (como ya se había hecho en Francia) y que hubiera un aumento de la sujeción del estamento religioso en detrimento de su estatuto privilegiado. Y tercero, el influjo de la estructura piramidal en la Iglesia sobre la clerecía dado que primero el Papa reconoció a Felipe V como rey,

¹²⁷ Torras i Ribé, Josep M, *La guerra de Successió i els setges de Barcelona (1697-1714)*, Rafael Dalmau editor, Barcelona, 1999, págs. 75-77.

¹²⁸ Fernández Díaz, Roberto, “La clerecía catalana en el Setecientos”..., págs. 83, 95 y 96.

¹²⁹ Bada, Joan, “L’Església catalana davant la dinastia borbònica...” pág. 258; Albareda, Joaquim, *Els catalans i Felip V...*, 1993, pág. 259; y Torras i Ribé, Josep M, *La guerra de Successió...*, pág. 90.

posteriormente a Carlos III y, finalmente, volvió a reconocer al Borbón¹³⁰. Por su parte, la “extranjería” de un gran número de la jerarquía eclesiástica, sobre todo castellanos y aragoneses, y su nombramiento directo por el Rey, así como la protección de Luís XIV hacia los jesuitas en Francia, parece que resultaron las razones más probables para el apoyo de esa parte del clero secular y regular a Felipe V dentro del estamento religioso. Entendiendo que también hubo posicionamientos personales a favor del Borbón, como el dominico Marià Bages o un reducto felipista en Vic¹³¹, lo cierto es que los dos grandes apoyos a Felipe V en el sector eclesiástico fueron la jerarquía y los jesuitas.

La forma de incidir en la contienda por parte del estamento religioso fue muy parecida en ambos bandos. Fernández nos recuerda que “los eclesiásticos actuaron con decisión en uno u otro sentido [...] Y es claro que no regatearon esfuerzos: curando enfermos, haciendo espionaje, predicando en los púlpitos, conspirando en los confesionarios y, sin dudas ni remilgos, cogiendo el sable o el trabuco”¹³². Por tanto, no es descabellado pensar que es difícil encontrar una actividad relacionada con la contienda en la cual no participara, como mínimo, un eclesiástico.

El clero había hecho siempre de amortiguador social, de intermediario entre el poder y los gobernados, discrepando en determinados momentos de las actuaciones de la Corona, pero no estando en contra del modelo social ni político que ésta propugnaba. Los eclesiásticos no eran un mero guía espiritual, eran también una institución de poder que defendía un determinado modelo de sociedad y que dedicaba una parte de sus esfuerzos a asegurar su permanencia en las instituciones catalanas, dado que así garantizaban sus patrimonios y su privilegiada situación social. El tácito pacto tradicional entre Trono y Altar para perpetuar el sistema tardo-feudal se vio modificado en la guerra de Sucesión. Una parte importante y acaso mayoritaria de la clerecía catalana estaba en contra del modelo borbónico y no iba a dejar que se modificara el modelo imperante, con sus respectivos privilegios, sin luchar por ellos. La oposición de estos eclesiásticos al

¹³⁰ Pladevall, Antoni, *Història de l'Església...*, pág. 143; Bada, Joan, “L'Església catalana davant la dinastia borbònica...”, págs. 260-261; Albareda, Joaquim, *Els catalans i Felip V...*, págs. 260-263; y Albareda, Joaquim, “L'actitud dels eclesiàstics catalans a la guerra de Successió (1705-1714)” en *Anuari de la Societat d'Estudis d'Historia Eclesiàstica moderna i contemporània de Catalunya*, 1988, págs. 22-26.

¹³¹ Albareda, Joaquim, *Els catalans i Felip V...*, págs. 259-260.

¹³² Fernández Díaz, Roberto, “La clerecía catalana en el Setecientos”..., pág. 95.

regalismo, al absolutismo y a la Ilustración que propugnaba Felipe V, es decir, el temor a disminuir su poder, inmunidad y privilegios en favor del Estado, fueron los principales motivos para posicionarse al lado del Archiduque Carlos. Bada lo expresa de la siguiente forma: "la oposición, más o menos fuerte, de la Iglesia catalana a Felipe V se debe situar más en las coordenadas de ámbito eclesiástico que no en el ámbito de la conciencia nacional, aunque dicho aspecto no se puede excluir totalmente porque los tres siglos de dinastía austríaca habían creado un estilo de relación"¹³³. O dicho de otra manera: la participación de la Iglesia fue sobre todo por motivos ideológicos y religiosos, y no hubo en el inicio de la contienda motivos "nacionales" de peso.

En cuanto al idioma, la resistencia al absolutismo había mantenido al catalán como lengua institucional, pero la victoria de los Borbones comportó la imposición del castellano bajo una trilogía: un monarca, una ley, una lengua. La desaparición del idioma vernáculo de las instituciones propias como consecuencia del Decreto de Nueva Planta y la imposición del castellano como lengua institucional relegó al catalán al ámbito privado. Si la diglosia del siglo XVII había fijado al catalán como lengua institucional y al castellano como lengua cortesana teniendo ambas prestigio, en el siglo XVIII se consolidó la castellanización lingüística de la vida institucional catalana al eliminar la vertiente oficial del idioma de la "terra". Es decir, el castellano se convirtió en la única lengua de prestigio, aunque no eliminó el catalán como lengua de uso doméstico y extraoficial.

La prohibición por parte de Felipe V a que se aprendiera la doctrina católica en lengua catalana, o mejor dicho, la obligación a que se hiciera íntegramente en castellano, fue una de las grandes quejas por parte de la Jerarquía eclesiástica catalana. Hay que decir que la norma fue muy criticada en el primer Concilio Provincial Tarraconense en 1727 y que, posteriormente, hubo abiertos defensores del catalán como lengua vehicular para la labor pastoral tanto en la Jerarquía como en el resto de la clerecía¹³⁴. Eso sí, la protesta se enmarcaba más en la prohibición de una laxitud normativa de carácter diglósico que en la idea de un monolingüismo catalán, dado que, como ya hemos visto en el siglo anterior, la castellanización de la prédica no siendo absoluta era habitual. En cualquier caso, la contabilización de

¹³³ Bada, Joan, "L'Església catalana davant la dinastía borbònica...", pág. 261; León, Virginia, "Felipe V y los eclesiásticos catalanes "infidentes a la Corona" en Roma", *Pedralbes*, 28 (2008), págs. 393-410.

¹³⁴ Bonet i Baltà, Joan, *L'església catalana, de la Il·lustració a la Renaixença*, Publicación de l'Abadía de Montserrat, Barcelona, 1984, págs. 64-77.

ocho ediciones de catecismo en catalán entre 1703 y 1800¹³⁵ puede generarnos dos ideas. La primera: siendo el objetivo primordial de la Iglesia católica catalana el trasladar su doctrina en la lengua que más le entendiera el pueblo, se acabó convirtiendo en defensora y conservadora del idioma catalán, y con esta acción en un instrumento objetivo de identidad lingüística en Cataluña. Al margen de que deseara defender conscientemente el catalán como elemento identitario, lo cierto es que acabó ayudando a la formación de una identidad catalana diferenciada al defender la lengua por motivos pastorales. Y la segunda idea: todo parece indicar que practicaron, en muchas ocasiones, el "se obedece pero no se cumple" en relación a la prohibición de enseñar doctrina en catalán por parte de los eclesiásticos.

Con independencia de las protestas iniciales al Decreto de Nueva Planta, la Iglesia jugó un doble papel durante toda la centuria. Por un lado, contribuyó a una preservación *clásista* del catalán como lengua de expresión escrita al enseñar al pueblo llano a leer y escribir en idioma vernáculo, sobre todo en las áreas rurales. Mientras que, por el otro, las urbanas Escuelas Pías, de carácter público y de educación en castellano, contribuyeron a eliminar el clasismo lingüístico al estar en sus aulas gentes de toda condición social. El prestigio que en el siglo XVII había supuesto hablar catalán se había desvanecido en gran medida. El idioma vernáculo era ahora la lengua vulgar, cotidiana, mientras que el castellano aparecía como la lengua que denotaba cultura. O como dijo el religioso Fèlix Amat, escribo en castellano "porque así lo practico con gentes cultas"¹³⁶. En definitiva, en mi opinión, está aparente contradicción entre proteger el catalán por un lado e incentivar el castellano por otro, responde a la secular diglosia que existía tanto en la sociedad catalana como en la Iglesia católica del Principado. La lengua era, por entonces, una cuestión de clases sociales y pretender dar un sentido de política lingüística de carácter identitario a las actuaciones eclesiales de entonces es francamente difícil de creer y un cierto anacronismo histórico.

En definitiva, en medio de la guerra internacional de principios del siglo dieciocho no hubo una reivindicación "nacionalista" catalana, ni por parte de las instituciones ni por parte de la clerecía. Como bien dice Torras i Ribé, lo que se dirimió en Cataluña fue el proyecto político que se aplicaba al conjunto de la monarquía española¹³⁷. Y, en relación a la clerecía catalana, una cosa queda más o

¹³⁵ Pladevall, Antoni, *Història de l'Església...*, págs. 148- 49

¹³⁶ Marfany, Joan Lluís, *La llengua maltractada*, págs. 247-286. El entrecomillado está en la página 252.

menos clara: el modelo de Estado que defendió una mayoría era aquel que respetaba mejor sus privilegios estamentales y su influencia política, y no tanto aquel que mejorara la calidad de vida de la colectividad o aquel que fuera mejor en base a unas supuestas ideas "nacionales". Los eclesiásticos catalanes austracistas defendieron ante todo un modelo institucional de monarquía pactada delante de un modelo absolutista que creían que iba a disminuir sus cuotas de poder dentro de la vida institucional y política de Cataluña. Y esa defensa la proclamaron como un acto de "patriotismo" frente a los partidarios del absolutismo borbónico, a quienes acusaban de "traidores" a la causa de la "terra". Como ya había hecho en 1640, una parte de la clerecía se presentaba como los verdaderos patriotas al defender las constituciones tradicionales, mientras que situaba a la otra parte de la clerecía como traidora a la "causa catalana". Es decir, volvían a revestir sus intereses políticos y patrimoniales como estamento con un discurso legitimador de carácter territorial ("protonacionalista") para así atraer al conjunto de la ciudadanía a favor de su causa dinástica. Argumento que habiendo sido utilizado con anterioridad, iba a ser recurrente muchos años después.

La guerra de la Independencia (1808)

En cualquier caso, una vez terminada la guerra, el siglo XVIII no resultó tan desfavorable como los eclesiásticos austracistas vaticinaban para la clerecía catalana. El Decreto de Nueva Planta no modificó sustancialmente el panorama religioso, dado que la abolición de la extranjería no tuvo gran incidencia sobre la estructura de la jerarquía eclesial porque muchos obispos ya procedían de territorios no catalanes. La supresión de todas las universidades fue suplida por la concesión papal que otorgaba el carácter de Pontifica Real a la Universidad de Cervera y satisfacía con ello a los jesuitas que habían sido leales a Felipe V¹³⁸. Además, como dice Fernández: "es preciso recordar que también conservaron casi todos sus estratégicos privilegios señoriales y vieron cómo sus importantes y diversos patrimonios agrarios¹³⁹ y urbanos crecían a la par de la expansión

¹³⁷ Torras i Ribé, Josep M, *La guerra de Successió...*, pág. 78.

¹³⁸ Prats, Joaquim, *La Universitat de Cervera i el Reformisme borbònic*, Pagès Editors, Lleida, 1993, págs. 71-117.

¹³⁹ Pladevall, Antoni, *Història de l'Església...*, pág. 141. Hay que recordar que la Iglesia poseía aproximadamente una cuarta parte del territorio arable catalán y lo explotaba, principalmente, a través de "masovers".

económica del país”¹⁴⁰. Incluso, para los eclesiásticos, el catastro se acabó aplicando sólo a los bienes adquiridos a partir de 1737 que no tuvieran otras cargas, dado que la clerecía continuaba haciendo sus aportaciones pactadas a la monarquía¹⁴¹.

Asimismo, la inclinación antijesuita de la jerarquía eclesial catalana y de los gobiernos reformistas fue, sin duda, otro motivo de vinculación de la mayor parte de la clerecía catalana con el absolutismo borbónico. Las posturas parajansenista (tomismo, rigorismo, cultura de austeridad y episcopalismo) de la mayor parte de la clerecía catalana contrastaban con el molinismo, probabilismo, culto barroco y obediencia a Roma de los jesuitas. El celo de los obispos para con sus prerrogativas y el Absolutismo que consideraba inadmisibles que, llegado el caso, los jesuitas pudieran desobedecer al Rey antes que al Papa, propició la expulsión de éstos por parte de Carlos III en 1767¹⁴². En relación a Cataluña tres obispos fueron los principales defensores de dicha idea: Josep Climent, Francesc Armanyà y Fèlix Amat¹⁴³.

En cambio, si bien el movimiento antijesuita de la iglesia católica durante el Setecientos fue prácticamente unánime, el regalismo la dividió profundamente. La idea de que la intervención de la Corona en asuntos eclesiásticos no era consecuencia de la concesión de privilegios papales sino un derecho del propio rey, así como la voluntad de constituir una Iglesia independiente de Roma, fraccionó internamente al estamento religioso. En Cataluña, Climent fue un ejemplo de episcopalismo contrario al regalismo donde, desde su postura de defensa de los derechos de los obispos, criticó la posición tanto de Roma por sus actuaciones unilaterales al margen del episcopado, como de Madrid por su intromisión en la elección de los obispos a través del Patronato Real. El episcopalismo de Climent le

¹⁴⁰ Fernández Díaz, Roberto, “Cataluña y el absolutismo borbónico”, en Franch, Ricardo (ed.), *La sociedad valenciana tras la abolición de los fueros*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2008, págs. 314-315.

¹⁴¹ Bada, Joan, “L’Església catalana davant la dinastia borbònica...”, pág. 257.

¹⁴² Fernández Díaz, Roberto, “La clerecía catalana en el Setecientos”..., pág.106-107.

¹⁴³ Corts i Blay, Ramon, “Jansenisme i regalisme a l’època de Carles III. Algunes observacions sobre l’episcopat català: Climent, Armanyà, Amat”, en *Pedralbes*, núm 8-II (1988), págs. 389-402.

llevaba a pensar que cualquier atadura para los obispos era perniciosa, ya fuera por parte del "vaticanismo" o del regalismo¹⁴⁴.

En el siglo XIX, el catalán como idioma sufrió cambios estructurales dentro de la sociedad catalana. Ya dijimos páginas atrás que el catalán había pasado de ser un idioma prestigioso en el siglo XVII a un idioma "familiar" en el siglo XVIII, tanto en la forma oral como en la escrita. Cataluña tenía una diglosia asociada a las clases sociales. En cambio, durante el Ochocientos hubo una nueva norma social diglósica: "el catalán era para hablar; para escribir se hacia en castellano"¹⁴⁵. Como muy bien dice Marfany, "la lengua nacional (castellano) continuaba siendo una cuestión de clase, pero no ya la diglosia; esta era, al menos virtualmente, universal"¹⁴⁶. Es decir, Cataluña dio sus primeros pasos hacia el bilingüismo gracias a un sistema educativo estatal en castellano forjado en el liberalismo postgaditano. Los catalanes, con independencia de su posición social, debían saber expresarse en catalán y castellano indistintamente: el conocimiento del idioma ya no era cuestión de clases, su utilización sí¹⁴⁷.

En cuanto a las relaciones entre el absolutismo borbónico y la Iglesia en el conjunto de España, cabe recordar que hubo dos etapas diferenciadas. Durante los primeros tres cuartos de siglo, la acción conjunta del sector reformista del clero y de los gobiernos ilustrados marcaron el ritmo de los acontecimientos dado que su pretensión de regenerar profundamente tanto la clerecía como el país, se tradujo en decretos reales para la reorientación de la religiosidad popular, la participación del clero en las Sociedades Económicas de Amigos del País, la defensa de las prerrogativas del monarca o el no entorpecimiento de la desamortización eclesiástica. En cambio, ya en los últimos decenios del dieciocho los conservadores habían conseguido el descrédito de los reformistas eclesiásticos delante del rey. El antirreformismo se instauró mayoritariamente tanto entre las filas de la clerecía como de la Corte, y el miedo a la Revolución francesa y más tarde la entrada de Napoleón en la Península, favoreció la unanimidad en relación a la defensa de la

¹⁴⁴ Tort Mitjans, Francesc, *El obispo de Barcelona Josep Climent i Avinent (1700-1781). Contribución a la historia de la teología pastoral tarraconense en el siglo XVIII*, Balmes, Barcelona, 1978, págs.129-137.

¹⁴⁵ Marfany, Joan Lluís, *La llengua maltractada...*, pág. 346.

¹⁴⁶ Marfany, Joan Lluís, *La llengua maltractada*, pág. 346.

¹⁴⁷ Marfany, Joan Lluís, *La llengua maltractada*, págs. 330-443.

tradición¹⁴⁸. En definitiva, los primeros años del siglo XIX comenzaban con un clero mayoritariamente convencido de que el sistema tardo-feudal era la mejor organización para la pervivencia de su estatus social, es decir, entregado a la causa tradicionalista y a la recuperación de las esencias más clásicas del catolicismo¹⁴⁹.

El mantenimiento de los privilegios señoriales y agrarios, la no aplicación plena del catastro, la postura antijesuita del gobierno, la creación de una Universidad Pontificia en Cataluña y el descrédito de los reformistas delante del rey en la crisis de finales del siglo, explican, en gran medida, que la actuación del clero en las guerras finiseculares de 1793 y 1808 fuera de casi unánime defensa de la monarquía absoluta y de los Borbones como dinastía. Por tanto, creo plausible la visión de Fernández cuando afirma que la jerarquía eclesiástica mantuvo una relación colaboracionista con el reformismo borbónico durante toda la centuria y que el conjunto de la clerecía catalana fue pasando de una fidelidad mayoritaria al austracismo a una defensa, a menudo incluso militante, de la monarquía borbónica¹⁵⁰. Veamos brevemente la confirmación de esta idea en la actuación de los eclesiásticos entre 1808 y 1814.

El comportamiento del clero catalán fue bastante semejante al del resto de España, es decir, al producirse la invasión se escindió en tres posiciones distintas: los que se opusieron, los que contemporizaron y los partidarios de los franceses¹⁵¹. Aún existiendo, como en toda guerra, sujetos partidarios de Fernando VII o de Napoleón, es plausible afirmar que no simplemente hubo una mayoritaria oposición a la invasión francesa por parte de la clerecía catalana, sino que además se situó como la punta de lanza de la resistencia y, en la mayoría de casos, en dirigentes de la revuelta¹⁵². Podemos hacer una graduación de mayor a menor oposición a las tropas francesas teniendo en cuenta el lugar que ocupaban los clérigos dentro de la institución católica.

¹⁴⁸ Fernández Díaz, Roberto, *Manual de Historia de España. Siglo XVIII*, Historia 16, Madrid, 1993, págs. 665-682.

¹⁴⁹ Callahan, William, “Dos Españas, dos Iglesias”, en *Historia 16*, núm 37 (1979), pág. 48.

¹⁵⁰ Fernández Díaz, Roberto, “Cataluña y el absolutismo borbónico”,..., pág. 315.

¹⁵¹ Riera i Fortiana, Enric, “El estamento eclesiástico catalán en la guerra de la independencia”, en *Pedralbes*, núm. II (1982), pág. 212.

¹⁵² Fernández Díaz, Roberto, “La clerecía catalana en el Setecientos”..., pág. 91.

El clero regular actuó como una verdadera quinta columna de la resistencia. Los relatos de los clérigos franceses exiliados, las noticias sobre el control que el ejército napoleónico realizaba sobre la clerecía y el miedo a que fueran prohibidas las congregaciones, pronto convirtió los conventos en centros de conspiración gracias al derecho de asilo y, al clero regular, en sujetos convencidos que luchaban por un modelo de sociedad que ellos consideraban correcto, la unión del Trono y el Altar¹⁵³. Dos congregaciones sobresalieron en la resistencia contra los franceses: franciscanos y capuchinos¹⁵⁴.

En cuanto al clero secular, la oposición más férrea la realizaron los párrocos rurales. La memoria de la *Guerra Gran* de 1793 contra la Convención francesa¹⁵⁵, el antiregalismo, el tradicionalismo, el patriotismo y el secular odio al francés que había en gran parte de los catalanes, fueron los argumentos que utilizaron en sus discursos para realizar el acercamiento del pueblo hacia los guerrilleros y a las tropas regulares. La clerecía urbana tenía más difícil la significación directa dado que debía convivir diariamente con los ocupantes, pero eso no evitó que realizaran un doble juego: por un lado aparentaban colaborar con las tropas francesas pero, por el otro, eran los instigadores de los sabotajes y el espionaje. Finalmente, la alta jerarquía intentó mitigar las acciones francesas contra el estamento religioso a través de un cierto colaboracionismo, pero mayoritariamente se posicionaron a favor de la causa fernandina y muchos de ellos tuvieron que exiliarse en Mallorca durante el tiempo que se prolongó la contienda¹⁵⁶.

En definitiva, y según Jean-René Aymes, los objetivos que movieron al conjunto de la clerecía (secular y regular) a implicarse de forma masiva, directa y

¹⁵³ Riera i Fortiana, Enric, “El estamento eclesiástico catalán...”, págs. 211-235; Fernández Díaz, Roberto, “La clerecía catalana en el Setecientos”..., pág. 90-96; Aymes, Jean-René, *La guerra de la independencia: héroes, villanos y víctimas (1808-1814)*, Milenio, Lleida, 2008, págs. 371-379; y Higuera del Pino, Leandro, “Problemas sociopolíticos de la Iglesia durante la guerra de la Independencia española”, en *La Guerra de la Independencia (1808-1814) y su momento histórico, III ciclo de estudios históricos de la provincia de Santander*, Centro de Estudios Montañeses Diputación Regional de Cantabria, Santander, 1982, págs. 617-641.

¹⁵⁴ Fernández Díaz, Roberto, “La clerecía catalana en el Setecientos”..., págs. 90-95.

¹⁵⁵ Roure, Lluís, *Guerra Gran a la ratlla de França*, Editorial Curial, Barcelona, 1993, págs. 241-245

¹⁵⁶ Riera i Fortiana, Enric, “El estamento eclesiástico catalán...”, págs. 223-227; Fernández Díaz, Roberto, “La clerecía catalana en el Setecientos...”..., pág. 90-96; Aymes, Jean-René, *La guerra de la independencia:...*, págs. 371-379; y Higuera del Pino, Leandro, “Problemas sociopolíticos de la Iglesia durante la guerra de la Independencia española”..., págs. 617-641.

en primera línea contra la invasión francesa fueron: "En primer lugar, el rechazo a los invasores –móvil aglutinante- tenidos por enemigos de la Iglesia, en segundo lugar, y descontando a la minoría pro liberal, la oposición a las reformas revolucionarias de talante francés que promueven los liberales de Cádiz [...] Los eclesiásticos se hacen agentes activos en la defensa del orden social al que están apegados los notables, los terratenientes, los ricos y los privilegiados"¹⁵⁷. Es decir, los tres principales motivos del posicionamiento de la mayoría de la clerecía española fueron el odio atávico al francés, la oposición a las reformas revolucionarias y el mantenimiento del orden social que sostenían nobles y jerarquía eclesial. Y eso que Aymes afirma para toda España, creo que vale también para la clerecía catalana. Para reafirmar esta idea cabe recordar que, en 1812, la Jerarquía exiliada en Mallorca redactó una carta pastoral conjunta titulada *Instrucción de los ilustrísimos señores obispos de Lérida, Tortosa, Barcelona, Urgel, Teruel, y Pamplona al clero y pueblo de sus diócesis*, pastoral que tenía como objetivo, según Antonio Sánchez Carcelén, el "defender el absolutismo, realizar una apología del clero y los religiosos, criticar la intervención del Estado en la disciplina externa de la Iglesia, justificar sus bienes y sus riquezas, además de calificar a los liberales gaditanos de ser tan irreligiosos como los revolucionarios franceses"¹⁵⁸.

Sin embargo, también es cierto que no todo fue unanimidad. Una mayoría borbónica del estamento religioso catalán no evitó la existencia de una minoría que colaboró estrechamente con las tropas napoleónicas, sobre todo en dos ciudades: Girona y Barcelona. Ya fuere por arribismo, por ideología política, por doctrina religiosa o por voluntad de proteger a los feligreses de las zonas ocupadas, la realidad es que existió un grupo de eclesiásticos que prestaron juramento de fidelidad al gobierno francés, concretamente sesenta y cuatro¹⁵⁹. El paradigma del eclesiástico catalán afecto a la causa imperial francesa fue, durante un tiempo, Félix Amat, que exhortó desde el púlpito a la sumisión del pueblo catalán hacia el emperador francés¹⁶⁰.

A modo de conclusión. A mi parecer, igual que había sucedido en 1640 y 1714, una parte importante de los motivos eclesiásticos para posicionarse en la

¹⁵⁷ Aymes, Jean-René, *La guerra de la independencia:...*, pág. 372.

¹⁵⁸ Sánchez i Carcelén, Antonio, "Eclesiásticos catalanes en las Cortes de Cádiz", en *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 19 (2010), págs. 139.

¹⁵⁹ García Cárcel, Ricardo, *El sueño de la nación indomable...*, pág. 213.

¹⁶⁰ Corts i Blay, Ramon, *L'arquebisbe Fèlix Amat (1750-1824) i l'última Il·lustració espanyola*. Editorial Herder, Barcelona, 1992, págs. 211-258.

contienda fueron de orden social. Para la Iglesia católica catalana fue principalmente una guerra en la que se dirimían dos modelos sociales diferentes: uno que mantenía los privilegios eclesiásticos y otro que los suprimía en gran medida. Si para la Iglesia católica catalana el Archiduque Carlos había representado el mantenimiento del *statu quo* durante la guerra de Sucesión, en 1808 era Fernando VII el que garantizaba el mantenimiento del sistema social imperante dado que la alternativa francesa significaba la quiebra del Antiguo Régimen y, por tanto, la posible fractura entre el Trono y el Altar. El objetivo de la clerecía estaba claro y el discurso legitimador a utilizar también. Iban a emplear el mismo sistema que en 1640 y en 1714 les había proporcionado el decantamiento de una mayoría social hacia su causa, a saber, enarbolar la bandera de "la terra" (esta vez la "tierra" española) como elemento de identidad común y de defensa de "lo nuestro" frente a "lo suyo", volviendo a promover las generalizaciones en base al lugar de nacimiento y legitimando la guerra contra aquel rey intruso que atentaba contra la religión, la patria y contra el rey legítimo. Es decir, la clerecía fernandista se erigió como la verdadera "patriota" mientras que los afrancesados fueron considerados "traidores" a las "esencias patrias", y particularmente a aquella que sostenía que la clerecía tenía el papel de guía moral de la política hispana.

Fuera por interés o por patriotismo, o por las dos cosas a la vez, se habían difuminado en la clerecía catalana las ideas surgidas en 1640 y en 1714 en relación al rechazo de "los castellanos". Ahora, en 1808, estaban dispuestos a defender la monarquía borbónica española que hacia un siglo les había privado de sus derechos de autogobierno. La sociedad catalana, mayoritariamente, se sentía absolutamente española y absolutamente catalana, o como dice Lluís María de Puig, "un patriotismo catalán y un patriotismo español casi inseparables"¹⁶¹. Es más, muchos estaban de acuerdo en que el centralismo parcial aplicado por los Borbones era un buen sistema de organización territorial del poder que había proporcionado un cierto crecimiento económico a las arcas de la Iglesia. Paradigma de todo ello es que la sociedad catalana ignoró las interesadas proposiciones de la Francia revolucionaria invocando la identidad catalana y ofreciéndoles la posibilidad de constituir un Estado independiente¹⁶². 1640 y 1714 habían pasado a ser historia.

¹⁶¹ Puig, Lluís M., *La constitució de Batlle i Jover: un projecte català a les Corts de Cadis*, Eumo, Vic, 2007 (traducción propia); Ghanime, Albert "Reflexions al voltant de la guerra del Francès i la identitat catalana" en Casassas, Jordi (coord.) *Les identitats a la Catalunya contemporània*, Galerada, Valls, 2009, pág. 184.

¹⁶² García Cárcel, Ricardo, *El sueño de la nación indomable...*, pág. 214.

El doble patriotismo catalán que floreció bajo las bombas napoleónicas y cuajó con la creación de una Junta Suprema se ve refrendado con la actuación de los eclesiásticos de Cataluña en el Cádiz constitucional. Por un lado, sus intervenciones parlamentarias se centraron, casi en exclusiva, en temas económicos, fiscales y en el delicado asunto de la Inquisición¹⁶³. Y, por el otro, el concepto de soberanía nacional aplicado a todo el Estado español no fue discutido por los diputados eclesiásticos catalanes¹⁶⁴. Asimismo, el debate en las Cortes sobre la organización territorial permitió constatar que, mayoritariamente, los representantes de la clerecía catalana se posicionaban en contra de una constitución centralista y uniformista que no tuviera en cuenta la historia foral de “las Españas”, pero tampoco estaban de acuerdo, en cambio, con las aspiraciones autonomistas de los territorios americanos¹⁶⁵. El pensamiento político del sacerdote, catedrático de la Universidad de Cervera y primer presidente de las Cortes, Lázaro de Dou i Bassols puede ser presentado como el paradigma de las posiciones del clero catalán en relación a la identidad de Cataluña dentro de las Cortes gaditanas. Dou, al igual que hiciera Antoni Capmany, pidió a las Cortes españolas que tuvieran en cuenta el funcionamiento de las antiguas cortes catalanas, recuperando de este modo que el monarca se reuniera con los tres brazos para pactar los acuerdos. No pedía la vuelta de las constituciones catalanas, ni tampoco volver al mundo foral de los Austrias, sino unas cortes únicas para toda España que se basaran también en la propia y variada tradición constitucional española que tenía en la tradición constitucional catalana (y aragonesa) a un gran referente¹⁶⁶. Es decir, reconocer que la incipiente nación española se había forjado de la suma de pequeñas naciones que eran las que le daban fuerza y unidad.

Como he dicho al principio del párrafo anterior, de la Cádiz constitucional emanó el sentimiento de doble pertenencia que mayoritariamente representará a la clerecía catalana en el siglo XIX. El sentimiento particularista provincial (Cataluña) no excluía un sentimiento nacional integrador (España). En definitiva, el diecinueve iniciaba sus andanzas con una clerecía catalana partícipe, a conciencia, de una

¹⁶³ Sánchez i Carcelén, Antoni, “Eclesiásticos catalanes y las Cortes de Cádiz”..., pág. 130, 132 y 140.

¹⁶⁴ Higuera del Pino, Leandro, “La Iglesia y las Cortes de Cádiz” en *Cuadernos de Historia Contemporánea*, Vol. 24 (2002), pág. 66; Tello Lázaro, José Angel, “La Iglesia en el proceso constitucional español del siglo XIX. Las constituciones progresistas” en *Revista de estudios políticos (Nueva Época)*, núm. 37 (Enero-Febrero 1984), pág. 181.

¹⁶⁵ Deulonder, Xavier, *Els catalans a l'Espanya de la Constitució de Cadis*, Duxelm, Barcelona, 2012, págs. 133-137.

¹⁶⁶ Pérez Garzón, Juan Sisinio, *Las cortes de Cádiz...*, pág. 241.

empresa colectiva llamada España sin desdecirse de una visión catalana de la misma. De este modo, la Iglesia en Cataluña contribuía a la creación de la nación española sin dejar de participar en la creación de una identidad propia para Cataluña basada en la tradición histórica constitucional. El recuerdo de la historia política propia de los catalanes era combinado con el creciente sentimiento de identidad española. No era el momento de enfrentar sentimientos, era el momento de unirlos.

La Renaixença

En 1812 mientras la Iglesia estaba jugando un papel crucial en la movilización del pueblo español contra la invasión napoleónica, las elites políticas liberales se reunían en Cádiz para diseñar una Constitución. La aprobación de una norma constitucional que programaba la desamortización de las tierras de la Iglesia y la abolición tanto de los señoríos jurisdiccionales como de la Inquisición, hizo que las diatribas de la jerarquía eclesiástica y una gran parte del clero rural contra los franceses se lanzaran ahora contra los gaditanos *afrancesados* (liberales). Había nacido el fenómeno de las "dos Españas", la católica y tradicional frente a la liberal y europeizante¹⁶⁷. El fracaso de "la Pepa", la restauración de Fernando VII, la devolución al clero de la mayoría de sus privilegios y la aplicación de las políticas de la contrarrevolución católica nos indican cual de las "dos Españas" venció en su pulso político por hacerse con las riendas del país.

Dentro de este panorama político y cultural, la Iglesia católica catalana del siglo XIX tendría que decidir su idiosincrasia interna en base a tres alternativas: ser liberal o anti-liberal, decantarse por el romanticismo alemán o por el francés e intentar recuperar el apoyo social perdido entre la clase obrera o bien aliarse con la burguesía, los menestrales y una parte del sector rural. Sus elecciones marcarían, en buena medida, el camino de los acontecimientos que estaban por llegar en relación a Cataluña.

¹⁶⁷ Casanovas, José, "España: de la Iglesia estatal a la separación de Iglesia y Estado", en *Historia social*, núm. 35 (1999), pág. 137; Teruel, Manuel, *Obispos liberales*, Editorial Milenio, Lleida, 1996, págs. 27-37.

La primera elección ya la había hecho la jerarquía catalana en 1812 desde Mallorca: no iban a ser liberales, antes al contrario¹⁶⁸. En cambio, la segunda y la tercera la tomaron en tiempos de la Renaixença. Según Agustí Colominas y Antoni Pladevall, la Renaixença fue un movimiento de recuperación de la cultura y la lengua literaria catalana surgido hacia la segunda mitad del XIX en el seno de la burguesía liberal conservadora después de las transformaciones políticas y económicas que condujeron al final del Antiguo Régimen, cuyo objetivo era reparar la personalidad histórica de Cataluña y hacerla despertar de su aletargamiento¹⁶⁹. Dos son los factores más argüidos como principales causantes del movimiento renacentista. En primer lugar, la entrada del Romanticismo alemán (más conservador que el francés, más acorde con la idiosincrasia histórica del pueblo catalán y más afín a las ideas católicas conservadoras) contribuyó a una recreación idealizada del pasado medieval catalán en base a las ideas herderianas de que todos los pueblos tienen un "espíritu histórico" y, por tanto, un "espíritu nacional" que se manifiesta a través del pensamiento político-social, la legislación y el conjunto de usos y costumbres del país. Y, en segundo lugar, la bonanza económica, sobre todo a partir de 1875 (fiebre del oro), que propició la aparición de mecenas dispuestos a hacer realidad los sueños de aquella Cataluña medieval, ahora idealizada, que un día se extendió por toda la mediterránea¹⁷⁰.

La Renaixença bebió fundamentalmente del romanticismo alemán. La elección de la vertiente etnocultural propició la exaltación del patrimonio histórico, literario y folclórico con la intención de aproximarse al mundo rural. Además, la idea romántica de nacionalidad derivada de Herder y Fichte sería lo que llevaría a los renacentistas catalanes a una revalorización gradual de los particularismos. Asimismo, la capacidad económica gracias a la época de bonanza de una elite que seguía utilizando el catalán como lengua vehicular, supuso que las ideas románticas alemanas conectaran con un público predispuesto a sentirse identificado y con voluntad de recuperar "las esencias" patrias¹⁷¹. La *Oda a la patria* de Carles Aribau en 1833 fue un precedente que fundamentó la idea clave del inicio de la Renaixença

¹⁶⁸ Fradera, Josep M., "Entre l'abisme i la realitat: estratègies del catolicismo català", en *l'Avenç*, núm 85 (Septiembre de 1985), pág. 64.

¹⁶⁹ Colominas i Companys, Agustí, "Tradición y modernidad...", pág. 109, y Pladevall, Antoni, *Història de l'Església...*, pág. 166.

¹⁷⁰ Bada, Joan, *Historia del cristianisme...*, pág. 210; y Massot i Muntaner, Josep, *L'església catalana al segle XX*, Curial, Barcelona, 1975, págs. 17-20.

¹⁷¹ Colominas i Companys, Agustí, "Tradición y modernidad...", págs. 106-114.

y del futuro catalanismo: la lengua tenía que ser el principal signo de identidad colectiva¹⁷².

La existencia de una lengua vernácula viva como lengua vehicular en muchas capas de la población fue una de las bases más sólidas que ayudó al romanticismo catalán a revalorizar la cultura popular medieval. En cambio, la falta de un modelo literario moderno como el existente en los Estados ya configurados (pongamos como ejemplo España o Francia), la alfabetización completa en castellano, la falta de una ortografía unificada de la lengua catalana o de una normativización como la del castellano, fueron factores que obstaculizaron el desarrollo de la Renaixença literaria e hicieron que dicho movimiento iniciara sus andanzas con la poesía, género minoritario y más destinado a ser oído que leído y, en cambio, que tardara más en penetrar en la prosa¹⁷³.

El paradigma de la recuperación literaria de la lengua catalana gracias a la Renaixença fueron los *Jocs Florals*. Un certamen literario medieval que se instituyó en Tolosa en 1323, se celebró hasta 1484 y fue posteriormente recuperado en mayo de 1859 con el lema *Patria, Fides, Amor*. Constituyó una plataforma de difusión y de consagración de la Renaixença, sobre todo entre los sectores burgueses, y un lugar de encuentro para los escritores, que hasta entonces estaban aislados. Uno de sus máximos exponentes fue el eclesiástico Jacint Verdaguer. A través de la publicación en 1886 de su poema *Canigó*, expresó la fundación cristiana de Cataluña. Para Jordi Castellanos, *Canigó* venía a significar una "vuelta a los orígenes, volver a fundar la sociedad catalana moderna sobre sus bases primarias. Para unos, será devolver el esplendor literario o político a Cataluña; para otro, como el sector católico que lucha para devolver a la Iglesia la influencia perdida, reconstruir Cataluña sobre sus dos grandes pilares: catalanidad (que quiere decir catalanismo) y cristianismo"¹⁷⁴. Es fácil de entender, pues, que Torras i Bages, lo proclamara el "poema nacional de Catalunya" en Ripoll¹⁷⁵. Los *Jocs Florals* son ciertamente el icono histórico de la Renaixença. Sin embargo, como señala Josep Maria Sala Valldaura, no debemos olvidar la gran importancia social que tuvo

¹⁷² Balcells, Albert, "Cataluña contemporánea" en Balcells, Albert (dir.) *Historia de Cataluña*, pág. 634.

¹⁷³ Balcells, Albert, "Cataluña contemporánea"..., págs. 632-633.

¹⁷⁴ Castellanos, Jordi, "Refundar Catalunya: Església i escriptors" en *Església, societat i poder a les terres de parla catalana. Actes del IV Congrés de la CCEPC*, Publicacions de la Coordinadora de Centres d'Estudi de Parla Catalana, Vic, 2005, pág. 618, (traducción propia).

¹⁷⁵ Torrents, Ricardo, "L'aportació de Jacint Verdaguer", en *Diàlegs. Revista d'estudis polítics i socials*, núm. 52 (Abril-Junio de 2011) págs. 15-25.

el éxito del teatro en catalán, que durante los años sesenta alcanzó un alto nivel literario consiguiendo que el teatro barcelonés del Romea se especializara en obras catalanas¹⁷⁶.

Como decíamos anteriormente, la clerecía tomó sus propias decisiones en este periodo y no se quedó al margen del movimiento cultural renacentista. Hizo su segunda elección: prefirió al romanticismo alemán antes que al francés. Según Xavier Foraster, los eclesiásticos desarrollaron su actividad de apoyo al renacer cultural catalán en tres ámbitos diferentes¹⁷⁷. El primero fue la reivindicación de personajes históricos, normalmente eclesiásticos, como defensores de la patria catalana. Algunos de los personajes apologetizados más frecuentes son Ramón de Penyafort, el rey Jaume I El Conqueridor, Ramon Llull, Vicenç Ferrer, Francesc Eiximenis, Ausiàs Marc, Joan Lluís Vives o Jaume Balmes.

El segundo fue la difusión y propaganda del catolicismo mediante la identificación de patria y religión como un todo inseparable; la defensa de la lengua catalana para la prédica, el catecismo y la oración; la protección de un modelo de familia que era la base moral de la sociedad; el amparo de los municipios como institución tradicional de la región; la defensa vehemente del derecho civil catalán que encarnaba la pervivencia del mundo tradicional y rural que los clérigos predicaban; y, finalmente, la reivindicación de la Edad Media como la época dorada de Cataluña donde se vislumbraban todas las virtudes de la sociedad tradicional¹⁷⁸.

El tercero consistió en la reconstrucción o edificación de monumentos católicos presentados como símbolos de Cataluña. Dos monasterios y una iglesia sobresaldrían en esa faceta. La conmemoración de los mil años del monasterio de Montserrat en 1880 donde por primera vez se cantó el *Virolai*¹⁷⁹ lo erigieron como un símbolo de la unión ancestral entre la Iglesia y Cataluña; una circular interna convocando una romería a Montserrat lo deja muy claro: "Montserrat es nuestra

¹⁷⁶ Sala Valldaura, Josep M., *Història del teatre a Catalunya*, Eumo/Pagés editors, Lleida, 2006, págs. 57-82.

¹⁷⁷ Foraster i Basagaña, Xavier, "El sector catalanista de l'església catalana i la identitat nacional (1878-1916)", en Casassas, Jordi, *Les identitats a la Catalunya...*, págs. 433-458.

¹⁷⁸ Massot i Muntaner, Josep *L'església catalana...*, págs. 24-81, y Termes, Josep, *Història del catalanisme fins al 1923*, Pòrtic, Valls, 2000, págs. 194-200.

¹⁷⁹ Himno escrito por Josep Rodoreda i Santigós dedicado a la Virgen de Montserrat que se ha convertido, con el paso del tiempo, en un símbolo espiritual y patriótico del catalanismo.

Casa, es el Templo de nuestra Patria, es el Sion de Cataluña”¹⁸⁰. Para Jordi Figuerola “observamos cómo un enclave religioso importante y tradicional de peregrinaje se “crea” de nuevo, se “reinventa” [...] animando a la conmemoración del milenario del descubrimiento de la Virgen para convertir a Montserrat en “el monumento eterno de la patria catalana”¹⁸¹. Asimismo, la reconstrucción de Ripoll gracias al obispo Josep Morgades¹⁸² sería el otro gran símbolo monasterial de Cataluña. Había sido, primero, el mausoleo de los Condes catalanes y, posteriormente, había sufrido la destrucción como consecuencia de la revolución liberal de los años treinta. Su restauración significaba el resurgir de la Edad Media del condado catalán, la vuelta a las esencias tradicionales de Cataluña y, finalmente una conjura contra los peligros de las revoluciones liberales. Y, por último, la gran iglesia catalana, en sentido arquitectónico, fue (y sigue siendo) la Sagrada Familia. Con su presencia en la ciudad condal debía presidir la capital catalana escenificando la preeminencia del catolicismo, no sólo en el mundo rural, sino también en la ciudad.

En suma, son tres ejemplos claros de movilización religiosa que entrañaban una movilización política y un intento de recristianizar a la sociedad catalana¹⁸³. Se buscaba la sacralización del territorio y de las tradiciones señalando unas características genuinas del pueblo catalán, con un objetivo bastante definido: la identificación de la clerecía como defensora de la moral religiosa y la patria catalana y, por tanto, como la institución social de prestigio a la que seguir. Según Josep M. Fradera, para Josep Torras i Bages la colaboración de la Iglesia católica catalana en el movimiento renacentista estaba clara: “la utilización del regionalismo, añadiéndose a la vía abierta por (Jaume) Collell i *els vigatans*, era la clave más inmediatamente rentable para restablecer la influencia de la Iglesia sobre estratos significativos de la sociedad catalana”¹⁸⁴.

Para una gran parte de la Iglesia católica catalana la Renaixença fue el punto de partida para intentar seriamente una recatolización de la sociedad catalana. El movimiento estético-literario renacentista había dado sus frutos, ahora era el

¹⁸⁰ Figuerola, Jordi, “Movimiento religioso, agitación social y movilización política” en *Historia social*, núm. 35 (1999), pág. 44.

¹⁸¹ Figuerola, Jordi, “Movimiento religioso...”, pág. 62

¹⁸² Bonet i Baltà, Joan “Morgades i Torras i Bages, els creadors del nacionalismo català”, en *Del Penedès*, núm 1 (2002), págs. 7-16.

¹⁸³ Figuerola, Jordi, “Movimiento religioso...”, pág. 61

¹⁸⁴ Fradera, Josep M., “Entre l’abisme i la realitat...”, pág. 72. (traducción propia)

momento de plasmar lo expresado poéticamente en un proyecto político en el cual la clerecía catalana se sintiera cómoda. Dos opciones surgieron: intransigentes (carlistas y integristas) y conciliadores (regionalistas primero, catalanistas después). Las dos vertientes tenían en común la doctrina religiosa, la concepción global de la sociedad y la oposición al liberalismo, pero les separaba las estrategias de cómo abordar el cambio social. Mientras los intransigentes (mayoritarios) tenían una oposición radical y sin concesiones al Estado liberal, los conciliadores (minoritarios), sin renunciar a un futuro Estado de filiación católica, intentaban defender los derechos de la Iglesia en el contexto social y político que les había tocado vivir¹⁸⁵.

El fracaso de los levantamientos carlistas supuso el acercamiento de una parte de la clerecía catalana defensora de dichas posturas hacia el catalanismo conservador a través del *vigatanisme*. Josep M. Fradera lo expresa así: “el *vigatanisme* ha sido, en esencia, una estrategia para fortalecer y consolidar aquella influencia y ganar para la Iglesia espacios políticos nuevos. Surgido de la iniciativa de algunos eclesiásticos, entre los cuales sobresalen Jaume Collell¹⁸⁶ y Jacint Verdaguer cada uno en su ámbito, consistirá en una nueva formulación conservadora que intentará unir en un conjunto de motivos literarios y políticos las tradiciones culturales de la Cataluña montañesa con el incipiente regionalismo (burgués). En esta síntesis compleja, els *vigatans* aportarán sus peculiares ideas de tradición y preservación de los valores rurales, que se habían convertido en pilares de una idea de Cataluña [...] fue la tentativa más seria de sustituir el carlismo e integrar la Cataluña rural en un bloque conservador”¹⁸⁷.

Es decir, la visión de la burguesía y la clerecía catalana confluyeron en que era necesario integrar a amplios sectores de la sociedad en una opción conservadora para aislar a los demócratas y al movimiento obrero catalán. En definitiva, la Iglesia católica había hecho su tercera elección: apoyar a la burguesía, a los menestrales y a una parte del sector rural y alejarse de los sectores obreros. Burguesía y clerecía catalana serían dos caras de la misma moneda que acabarían

¹⁸⁵ Bonet, Joan y Martí, Casimir, *L'integrisme a Catalunya. Les grans polèmiques: 1881-1888*, Vicens-Vives, Barcelona, 1990, págs. 623-633.

¹⁸⁶ Monserrat Satorre, Benjamí, “Premsa catalanista catòlica, mossèn Collell i *La veu de Montserrat*”, en *Cercles. Revista d'Història cultural*, núm. 6 (2003), págs. 173-186.

¹⁸⁷ Fradera, Josep M., “Entre l'abisme i la realitat:..., pág. 69. (traducción propia)

pactando el papel a representar en el contexto social de la Cataluña de finales del siglo XIX y principios del XX¹⁸⁸.

Aquel *vigatanisme*, representación de la unión entre poder económico burgués, tradición rural y moral religiosa, que consiguió captar a gran parte de la clerecía carlista de carácter intransigente para unirla en un proyecto más conciliador acabaría por integrarse, a partir de los años ochenta del siglo diecinueve, en un proyecto político de carácter más amplio: el regionalismo de Torras i Bages. Al regionalismo político clásico que defendía los intereses políticos regionales en el contexto de la política española, el influyente obispo catalán le añadió la cosmovisión católica y la particularizó en Cataluña, con lo que consiguió aglutinar al sector de religiosidad antiliberal más intransigente y a los regionalistas católicos más moderados con la intención de exponer un ideario regionalista, tradicionalista y católico que evitara que el catalanismo fuera controlado por los partidarios del liberalismo o el incipiente socialismo¹⁸⁹, es decir, principalmente por Valentí Almirall¹⁹⁰. La idea de Torras i Bages fue muy clara: "Nos encontramos con una Cataluña espiritual y cristiana; matarle el espíritu sería matarla a ella misma; reforzar su espíritu sería aumentar su potencia para hacer su acción más viva y fecunda. Cataluña la hizo Dios, no la han hecho los hombres; los hombres sólo pueden deshacerla; si el espíritu de la patria vive, tendremos patria, si muere, morirá con ella"¹⁹¹. Es decir, el espíritu de la patria es el catolicismo, y la Iglesia está llamada a jugar el papel de legitimadora de las opciones que pueden participar en el catalanismo. El discurso de Torras i Bages fue entendido a la perfección por toda la clerecía: defender a Cataluña era defender la Iglesia católica, y viceversa. Hacer a Cataluña más católica era hacerla más catalana y, por tanto, había que realizar acciones por parte de la clerecía para catalanizar la sociedad al tiempo que se recristianizaba.

Una palabra no utilizada hasta ahora que define la posición política básica de la mayoría de ciudadanos catalanes a partir de la segunda mitad del siglo XIX, entre ellos a la clerecía, es catalanismo¹⁹². Tanto los sectores carlistas e integristas

¹⁸⁸ Fradera, Josep M., "Entre l'abisme i la realitat:...", pág. 69 y 72.

¹⁸⁹ Termes, Josep, *Història del catalanisme...*, págs. 193-194.

¹⁹⁰ Martí, Casimir, "Torras i Bages: El Regionalismo, un antítipus ètico-històric del sistema de la restauración" en Balcells, Albert (edit.), *El pensament polític català del segle XVIII a mitjans del segle XIX*, Edicions 62, Barcelona, 1988, págs. 142-163.

¹⁹¹ Torras i Bages, Josep, *La tradició catalana*, Selecta, Barcelona, 1966, pág. 33. (traducción propia)

¹⁹² Marfany, Joan Lluís, *La cultura del catalanisme*, Empúries, Barcelona, 1995, págs.47-88.

como los liberales, pasando por los conciliadores tenían una idea en común: los catalanes tenían dos patrias¹⁹³. Un frase muy clarificadora del sentimiento de doble patriotismo en la Cataluña del XIX nos la ha dejado el dramaturgo Antoni Feliu i Codina: "Españolistas somos todos en esta región (refiriéndose a Cataluña), no por todos bien comprendida; pero nuestro españolismo no impide que seamos catalanes hasta la médula de los huesos"¹⁹⁴. Es decir, pese a que cada opción política defendía a su manera la descentralización administrativa, muchas veces basándose en argumentos historicistas, no ponían en duda la apuesta que en 1808 habían hecho los catalanes, incluida la clerecía, por una España unida¹⁹⁵. Por tanto, el *catalanisme* era una posición política y cultural basada en un sentimiento de doble pertenencia en el cuál, sin ir en contra de la nacionalidad española, se pretendía recuperar la cultural catalana y reivindicar una cierta personalidad política propia que siempre lucha contra el centralismo y la uniformidad¹⁹⁶. Por eso, como afirma Borja de Riquer i Permanyer, el catalanismo fue (y será) siempre un espacio diversificado, un patrimonio común y variado donde hay diferentes proyectos¹⁹⁷. En definitiva, las bases del catalanismo son: el doble patriotismo, el anticlericalismo y el antiuniformismo.

Todo ello se plasma muy bien en los dos documentos históricamente más relevantes del catalanismo de la época: *el Memorial de Greuges* y las Bases de Manresa. Hablemos un poco del primero. El intento de unificación del derecho civil como consecuencia de la firma de un tratado comercial entre España e Inglaterra en 1885 propició (o provocó) el primer acto del catalanismo político a través de la presentación del *Memorial de Greuges*¹⁹⁸. Un documento en defensa de los intereses morales y materiales de Cataluña dirigido a Alfonso XII en el cual se solicitaba ahondar en el proteccionismo económico de la industria catalana (amenazada por los tratados con Francia e Inglaterra), denunciaba el centralismo como opción política y pedía el mantenimiento del derecho civil catalán frente a la

¹⁹³ Fradera, Josep M., *Cultura nacional en una sociedad dividida (1838-1868)*, Marcial Pons, Madrid, 2003, y Fradera, Josep M., *La pàtria del catalans. Història, política, cultura*, La Magrana, Barcelona, 2009, págs. 228-242.

¹⁹⁴ Colomines i Companys, Agustí, "Tradición y modernidad...", pág. 105.

¹⁹⁵ Colomines i Companys, Agustí, "Tradición y modernidad ...", pág. 106.

¹⁹⁶ Fradera, Josep M., *La pàtria dels catalans...*, pág. 228-231.

¹⁹⁷ Riquer i Permanyer, Borja de, *Escolta, Espanya. La cuestión catalana en la época liberal*, Marcial Pons, Madrid, 2001, pág. 190.

¹⁹⁸ González Casanova, José Antonio, *Federalisme i autonomia a Catalunya (1868-1938)*, Curial, Barcelona, 1974, págs. 153-160.

posibilidad de la redacción de un nuevo código civil para todo el Estado¹⁹⁹. Con independencia de los agravios argüidos, en dicho documento podemos encontrar también ese doble patriotismo antes mencionado: “No tenemos, Señor, la pretensión de debilitar, ni mucho menos atacar la gloriosa unidad de la patria española; antes por el contrario, deseamos fortificarla y consolidarla; pero entendemos que para lograrlo no es buen camino ahogar y destruir la vida regional para sustituirla por la del centro, sino que creemos que lo conveniente al par que justo, es dar expansión, desarrollo y vida espontánea y libre a las diversas provincias de España para que de todas partes de la península salga la gloria y la grandeza de la nación española”²⁰⁰.

En relación al segundo, las Bases de Manresa de 1892, vinieron a ser el *summum* de las aspiraciones catalanistas en relación a la organización del Estado español. Las Bases fueron una propuesta de Constitución Regional Catalana donde se determinaba el reparto de competencias entre el Estado central y Cataluña. La comisión encargada de la redacción del documento fue presidida, significativamente, por Torres i Bages²⁰¹, obispo de Vic, y, entre las demandas del documento estaban la oficialidad exclusiva del catalán en el territorio; la dependencia directa del orden público del poder regional; el control propio de las finanzas, el sistema tributario, la educación y la iniciativa legislativa; la exclusividad de derecho a los catalanes para que ejerzan cargos públicos en el territorio, la imposibilidad de apelación a sentencias dictadas por el Tribunal Superior de Cataluña y la sustitución del servicio militar por un contingente de voluntarios²⁰². Aún con todas estas peticiones, la propuesta de las Bases de Manresa no era concebida como un órdago a la totalidad del sistema político español, sino como una forma de organización territorial basada en las competencias medievales de los pueblos. Es decir, la implicación de los redactores de las Bases de Manresa con el proyecto de unidad española no se discutía, lo que se pretendía era una descentralización casi total hacia los territorios. Y con esta postura la clerecía estaba plenamente identificada.

¹⁹⁹ Termes, Josep, *De la revolució de setembre a la fi de la guerra civil (1868-1939)*, en Vilar, Pierre (dir.), *Història de Catalunya*, Edicions 62, Barcelona, 1987, vol IV, págs. 83-86.

²⁰⁰ González Casanovas, José Antonio, *Federalisme...*, págs. 494-518.

²⁰¹ Gasol i Almendros, Josep M., “La participació d’eclesiàstics en l’assemblea de Manresa”, en *Dovella*, núm. 41 (1992), págs. 45-50.

²⁰² González Casanovas, José Antonio, *Federalisme...*, págs. 166-171 y 536-540.

Finalmente, también hubo peticiones de carácter religioso por parte de instituciones cívicas del catalanismo militante como la *Lliga de Catalunya* y *Unió Catalanista*. En 1888 pidieron a los obispos que la predica se hiciera en catalán; en 1889 solicitaron a los preladados de Cataluña que realizaran sus misiones pastorales de acuerdo con los valores éticos y religiosos autóctono; en 1893 demandaron que toda la jerarquía eclesiástica fuera del país; y, finalmente, también en 1893 se reclamó que el uso escrito del catalán se extendiera a los devocionarios y los demás libros de piedad²⁰³.

En conclusión, el posicionamiento antiliberal de la mayoría de la Iglesia católica catalana (nunca se caracterizó por ser partidaria de los cambios sociales, sobre todo si disminuían su poder económico y social) y la alianza con la burguesía, los menestrales y parte de la sociedad rural no fueron los principales mecanismos de cambio en el seno de la Iglesia católica catalana. Tanto una actuación como la otra ya habían sido realizadas con anterioridad. Lo que verdaderamente modificó la idiosincrasia interna de la clerecía catalana fue el romanticismo renacentista. Hasta ese momento, los clérigos catalanes “nacionalizaban” objetivamente con sus acciones aunque subjetivamente no tuvieran la voluntad de hacerlo. Es decir, para obtener sus intereses como grupo social de poder se servían de tácticas y técnicas que objetivamente ayudaban a construir un discurso particularista y diferenciador en relación a los demás “pueblos históricos” aunque ellos conscientemente no lo conceptualizaran de este modo. Por tanto, la Iglesia católica había sido un defensor de las diferencias y, como consecuencia de ello, un catalanizador inconsciente pero efectivo.

En cambio, a partir de la *Renaixença*, la Iglesia Católica catalana empezó a nacionalizar conscientemente. El romancismo renacentista le proporcionó las ideas filosóficas, políticas, sociales y culturales que justificaban su secular actuación para proteger sus intereses como institución (protección de las instituciones catalanas, defensa de la lengua autóctona como vehicular y valedor de las tradiciones). El intento por parte de la clerecía de volver a una sociedad tradicional, donde se conservaran aquellas instituciones políticas que le permitieran participar en la toma de decisiones y donde fuera una institución de poder, ahora podía ser argumentado en pro de la catalanidad. Ese fue el cambio más profundo que la clerecía sufrió en el diecinueve catalán, darse cuenta que gracias al romanticismo sus intereses como institución de poder se podían unir a la defensa de un particularismo que pedía la restauración de las antiguas instituciones como elemento de recuperación de la

²⁰³ Bonet i Baltà, Joan, *L'església catalana, de la Il·lustració...*, págs. 178-208.

identidad propia. Cosa que, como hemos leído, Torras i Bages entendió a la perfección. Eso sí, aún pretendiendo la defensa específica de Cataluña y la demanda de una forma de gobierno descentralizado, nadie dejaba de aceptar la existencia de una comunidad política superior como era la nación española. La expresión "España es mi nación, Cataluña es mi patria"²⁰⁴, define a la perfección como la clerecía catalana afrontó el inicio del siglo XX.

La Dictadura de Primo de Rivera y la Segunda República

El concepto "región catalana" dentro de la "nación española" fue aceptado, casi íntegramente, por los catalanes del Diecinueve. Solamente una minoría había empezado, a partir de 1890, a teorizar sobre la ideología nacionalista catalana²⁰⁵. Entre 1898-1901 la crisis como consecuencia de la independencia americana vendría a marcar un punto de inflexión para la política española y catalana, provocando que una parte del catalanismo político se transformara en nacionalismo²⁰⁶. La crisis de consenso ante el futuro político de España, el crecimiento del sector terciario catalán, el peso cultural de la Renaixença, la independencia americana, la crítica regeneracionista del catalanismo, la reticencia de determinados sectores de la sociedad española a reconocer y valorar la riqueza que suponía la existencia de otras lenguas y culturas además de la castellana, el poco peso político catalán en el conjunto de España en relación a su importancia económica y, por último, la separación de la burguesía catalana del dinastismo y del sistema canovista, son algunas de las razones sociales y estructurales que hicieron que una pequeña parte de la sociedad del Principado se planteara con más fuerza su identidad catalana como identidad primaria, aunque todavía compatible con la española²⁰⁷. Para Joan-Lluís Marfany la crisis de 1898 "eliminó las últimas barreras psicológicas que habían impedido a mucha gente formular aquello que hasta entonces sólo unos pocos se habían atrevido a pensar y decir: que España sólo era un Estado y que la nación de los catalanes era Catalunya"²⁰⁸.

²⁰⁴ Fradera, Josep M., *La pàtria del catalans...*, pág. 228.

²⁰⁵ Marfany, Joan-Lluís, *La cultura del catalanisme...*, pág. 24-27.

²⁰⁶ Fradera, Josep M., *La pàtria dels catalans...*, pág. 234, y Marfany, Joan-Lluís, *La cultura del catalanisme...*, pág. 28.

²⁰⁷ Riquer i Permanyer, Borja de, *Escolta, Espanya...*, págs. 186-197, Fradera, Josep M., *La pàtria dels catalans...*, págs. 233-234, y Marfany, Joan-Lluís, *La cultura del catalanisme...*, págs. 24-42.

²⁰⁸ Marfany, Joan-Lluís, *La cultura del catalanisme...*, pág. 42. (traducción propia)

A partir de 1898 (y hasta nuestros días) habrá dos posicionamientos que a veces se unirán hasta impedir su diferenciación y otras se distinguirán de manera muy clara: catalanismo y nacionalismo²⁰⁹. Como ya hemos expresado en el apartado de la *Renaixença*, el catalanismo político se basa en el doble patriotismo, el anticentralismo y el antiuniformismo. Sin embargo, en su seno caben diferentes posicionamientos políticos siempre que encajen dentro del bipatriotismo. Es decir, "Cataluña es mi patria y España es mi nación" o "Cataluña es mi nación, España mi Estado-nación". En cambio, el nacionalismo catalán, basándose en la construcción alemana de nación²¹⁰, considera a Catalunya como su única y verdadera nación, mientras que España pasa a convertirse en el instrumento político (Estado) que aglutina a los diferentes pueblos peninsulares: "España es un Estado y la nación de los catalanes es Cataluña"²¹¹. O dicho de otra forma: Cataluña es imprescindible mientras que el Estado español es opcional. En definitiva, de 1901 hasta 1936 el panorama político catalán se dividirá, esencialmente, en cuatro posicionamientos ideológicos: el catalanismo progresista de Valentí Almirall, el catalanismo conservador y católico de Torras i Bages, el anticatalanismo de Alejandro Lerroux y el incipiente nacionalismo de Prat de la Riba. Y, sobre estos idearios, pasarán la Dictadura de Primo de Ribera (1923-1930) y la Segunda República (1931-1936).

Veamos que pasó en Cataluña en relación al primero de los regímenes. La Dictadura de Primo de Rivera modificó el panorama político y religioso catalán. El cesarismo riverista se basó en un nacionalismo español católico y tradicional que se oponía a cualquier tipo de catalanismo o nacionalismo catalán²¹². Según Alejandro Quiroga "el discurso primoriverista desarrolló un concepto sagrado de patria, en el cual la nación se colocaba por encima del catolicismo y el Estado por encima de la

²⁰⁹ Algunas veces, esta dificultad para discriminar cuando estamos hablando de nacionalismo o de catalanismo, proviene de una deliberada confusión de términos por parte de algunos historiadores y políticos que parecen pretender asimilar los dos conceptos con un propósito político: si no eres nacionalista es como si no pudieras ser patriota y, por tanto, un "verdadero" catalán. Hay que decir que el término catalanista es, en su definición, más amplio que el de nacionalista: se puede ser catalanista sin ser nacionalista, pero todo nacionalista proviene de la familia catalanista.

²¹⁰ Teoría que considera a las naciones como entidades perennes, antiguas y definibles a través de criterios materiales y, por tanto, su existencia no depende del reconocimiento subjetivo que le hagan los seres humanos (ver pág. 3). Para el nacionalismo cultural alemán sólo puede existir una patria.

²¹¹ Marfany, Joan-Lluís, *La cultura del catalanisme...*, pág. 42

²¹² Quiroga Fernández de Soto, Alejandro, *Haciendo españoles. La nacionalización de las masas en la Dictadura de Primo de Rivera*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2008, págs. 85-89.

Iglesia. Por tanto, si la nación se encontraba amenazada, como creían los primorriveristas que ocurría en el caso de Cataluña, entonces la confrontación con la Iglesia era aceptable. Era una cuestión de prioridades, y los primorriveristas eran nacionalistas antes que católicos²¹³. Así pues, la Dictadura de Primo tuvo un objetivo principal en Cataluña: eliminar todo lo que no fuera nacionalismo español. Y si para ello debía enfrentarse con la Iglesia católica catalana, no iba a dudar en hacerlo.

La estrategia primorriverista para “españolizar” Cataluña se centró en dos frentes principales: la educación y la religión. En relación a la primera, el régimen se apresuró a realizar una “purga” de los maestros catalanistas que dieran clases en cualquier idioma que no fuera el castellano, prohibió la institución cristiana *Pomells de Juventut*²¹⁴ y pasó a controlar la Mancomunitat y, por tanto, las instituciones culturales y educativas que estaban bajo su control, hasta que fue prohibida en 1925²¹⁵. Y, en relación a la segunda, la religión, el régimen consideraba a la Iglesia católica catalana un vehículo de expansión lingüística y cultural del nacionalismo o del catalanismo. El intento riverista de prohibir la prédica en catalán encontró la oposición de Roma (recordemos que el Concilio de Trento determinaba que la prédica se hiciera en lengua vernácula) y también de la clerecía catalana con Vidal i Barraquer a la cabeza. Ante estas resistencias, Primo tuvo que modificar su inicial intención de prohibir directamente el catalán en la prédica para pasar a una triple estrategia indirecta: intervino para que los prelados que estaban en diócesis catalanas se trasladaran a otras partes de España, a la vez que “luchaba” por poner prelados de origen no catalán en dichas tierras; reprimió directamente a la clerecía que pronunciaba sermones en idioma vernáculo; y, finalmente, actuó en el Vaticano para que el Papa condenara públicamente el regionalismo catalán, exhortara a la clerecía a predicar en castellano e hiciera hincapié en la necesidad de enaltecer el patriotismo español en los sermones de los clérigos catalanes²¹⁶. Según Quiroga “a lo largo de toda la Dictadura, el Gobierno cerró asociaciones eclesíásticas, encarceló o mandó al exilio a decenas de

²¹³ Quiroga Fernández de Soto, Alejandro, *Haciendo españoles...*, pág. 259.

²¹⁴ Bonet i Baltà, Joan, *L'església catalana, de la Il·lustració...*, pág. 319-320, y Massot i Muntaner, Josep, *L'església catalana al segle XX...*, págs. 153-164.

²¹⁵ Termes, Josep, *Història del catalanisme...*, pág. 510.

²¹⁶ Quiroga, Alejandro y Alonso, Gregorio, “Matrimonio de conveniencia. El nacionalismo español y las relaciones Iglesia-Estado durante la Dictadura de Primo de Rivera”, en *Anales de Derecho*, Universidad de Murcia, núm. 20 (2002), págs. 17-21; Quiroga Fernández de Soto, Alejandro, *Haciendo españoles...*, págs. 227-258.

sacerdotes, prohibió procesiones religiosas y realizó purgas en los colegios católicos²¹⁷. Es verdad que la Dictadura de Primo se basaba en el catolicismo tradicional, pero no lo es menos que consideraba que la nación española estaba por encima incluso de Dios.

El impacto que dejaron las políticas de Primo de Rivera en Cataluña, distaron mucho de ser lo que él había imaginado. Al final de la Dictadura los catalanistas y nacionalistas no habían desaparecido sino que estaban refugiados en organizaciones de carácter cultural, los sectores eclesiásticos que en Cataluña habían respaldado la Dictadura ahora ya no lo hacían, una importante parte de las clases medias y del clero empezaban a inclinarse por opciones abiertamente nacionalistas, los monárquicos anticatalanes ya no veían con tan malos ojos el regionalismo y la política de confrontación había colocado a las lenguas (catalán-castellano) y a la educación en primera línea de fuego²¹⁸. En definitiva, la españolización dictatorial produjo, una vez finalizada la Dictadura, un efecto *boomerang* que benefició objetivamente a los sectores del catalanismo y del nacionalismo catalán.

¿Acaso sucedió lo mismo en la Segunda República? Todo parece indicar que no. Cataluña pudo desarrollar aquella autonomía reivindicada desde inicios de siglo por los sectores catalanistas y nacionalistas. El reconocimiento de la Generalitat de Catalunya, el Estatuto de Autonomía de 1932, la derogación por parte del Gobierno Provisional de todas las disposiciones realizadas durante la Dictadura de Primo de Rivera contra la lengua catalana y, por último, el establecimiento de la enseñanza en catalán en todas las escuelas primarias²¹⁹, ofrece una primera impresión de cómo cambiaron las relaciones político-sentimentales entre "Madrid y Barcelona". El "problema" de la organización territorial de España estaba en vías de solución para una buena parte de los catalanes. Ahora, en cambio, era el centralismo nacionalista español el que agitaba el debate sobre cómo debía vertebrarse el país.

La jerarquía eclesiástica catalana y la mayor parte de su clerecía aceptaron el nuevo sistema político republicano, sobre todo gracias al carácter democrático del mismo, a la normalidad en la transmisión de los poderes del rey a las cortes y al

²¹⁷ Quiroga Fernández de Soto, Alejandro, *Haciendo españoles...*, pág. 249-250.

²¹⁸ Quiroga Fernández de Soto, Alejandro, *Haciendo españoles...*, págs. 256-257.

²¹⁹ Garcia i Jordan, Pilar, *Els catòlics catalans i la segona República*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1986, págs. 79-95.

intento de *ralliement* realizado entre dirigentes republicanos y la Iglesia católica²²⁰. Incluso publicaron una pastoral exhortando al cumplimiento de la nueva legalidad y ofreciendo toda la colaboración necesaria a las nuevas autoridades civiles. Si durante la Dictadura de Primo de Rivera los conflictos con la Iglesia católica catalana se desarrollaron como consecuencia del anticatalanismo de los primeros y, por tanto, de la diferente visión del lugar que debía ocupar Cataluña en el conjunto de España, ahora las divergencias vendrían de la posición que debía ocupar la Iglesia católica en la sociedad civil y en el sistema político. La idea del gobierno republicano sobre la libertad de cultos, la laicidad de la educación²²¹, la secularización de los cementerios, el divorcio, la disolución de las órdenes religiosas o el matrimonio civil, topaba con la reprobación constante de la Iglesia católica (tanto catalana como española)²²². La progresiva laicización de la vida pública (y privada) y el alejamiento de la Iglesia católica de las estructuras de poder, bifurcó los posicionamientos de la jerarquía eclesiástica. A un lado, los intransigentes personificados en el cardenal primado de España, Pedro Segura y Sáez; al otro, los posibilistas liderados por el obispo Vidal i Barraquer²²³.

En cualquier caso, la derogación de los decretos realizadas por las Sagradas Congregaciones romanas entre 1928 y 1929 en relación al uso del catalán en las iglesias²²⁴, la catalanización de Acción Católica a través de su vinculación con la sociedad autóctona, la aceptación de la reivindicación del nombramiento de obispos catalanes y la derogación por parte del Gobierno provisional republicano de la disposición primoriverista relativa al uso del idioma vernáculo en la prédica y la catequesis²²⁵, permitió a la Iglesia católica en Cataluña desarrollar sin grandes problemas su abierta catalanidad. Finalmente, la victoria del Frente Popular en 1936 hizo que los católicos catalanes tuvieran que tomar una gran decisión: el catalanismo que algunos de ellos defendían se había convertido en patrimonio de la izquierda, mientras que los intereses católicos institucionales y de grupo eclesial

²²⁰ Raguer i Suñer, Hilari, *La Unió Democràtica de Catalunya i el seu temps (1931-1939)*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1976, pág. 37 y 56-62, y Raguer, Hilari, *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil española (1936-1939)*, Península, Barcelona, 2001, págs. 46-51.

²²¹ Barull, Jaume, *Les comarques de Lleida durant la Segona República (1939-1936)*, L'Avenc, Barcelona, 1986, págs. 262-267.

²²² García i Jordan, Pilar, *Els catòlics catalans...*, págs. 45-70.

²²³ Raguer i Suñer, Hilari, *La Unió Democràtica de Catalunya...*, págs. 62-77 y García i Jordan, Pilar, *Els catòlics catalans...*, pág. 51.

²²⁴ Raguer i Suñer, Hilari, *La Unió democràtica de Catalunya...*, págs. 34-36.

²²⁵ García i Jordan, Pilar, *Els catòlics catalans...*, págs. 80-87.

que también defendían, se enmarcaban en los posicionamientos de la derecha española de religión, respeto al orden establecido y centralismo²²⁶. El apoyo mayoritario de la clerecía a los sublevados el 18 de Julio de 1936 nos demuestra cual fue su elección: religión católica antes que patria catalana.

El referente católico de las tres primeras décadas del siglo XX y, por tanto, el paradigma del posicionamiento católico catalán hasta 1936 es Vidal i Barraquer²²⁷. Las actuaciones y posturas del obispo catalán tenían una idea matriz: los intereses de la Iglesia como institución social están por encima de la ideología. Es decir, sus posicionamientos públicos debían estar sujetos a una esfera de neutralidad que facilitara la acción pastoral de la clerecía, independientemente del régimen político existente²²⁸. Según Josep Massot i Muntaner, por eso Prat de la Riba se quejaba de su "diplomacia" y Cambó se dolía que, coincidiendo formalmente, no quisiera prestarle apoyo con la autoridad moral que él tenía. Es un hecho que Vidal i Barraquer se mantuvo siempre respetuoso con el poder constituido²²⁹. Aún así, durante la Dictadura de Primo de Rivera defendió el catalán como lengua vehicular para la prédica y la catequesis, se posicionó en contra de las actuaciones del régimen para con sus correligionarios y encabezó la corriente opositora contra las sugerencias del dictador de que la predica en Cataluña se hiciera en castellano²³⁰. Eso sí, todo ello lo hizo con una intensidad suficiente como para crear opinión, pero sin perjudicar el apoyo que la Dictadura brindaba a la Iglesia para la recristianización de la sociedad española y catalana. Por eso, tampoco hubo quejas significativas cuando Roma le ordenó quitar la palabra "catalana" del *Foment de la pietat* como consecuencia de las presiones recibidas por la diplomacia del régimen²³¹.

Según Massot, Vidal i Barraquer pensaba que la República "obligará en muchas cuestiones, incluso dependientes de la Iglesia, a reconocer la variedad dentro de la unidad, a respetar las iniciativas de las regiones, a evitar normas que

²²⁶ García i Jordan, Pilar, *Els catòlics catalans...*, pág. 95.

²²⁷ Cf. Tarragona, Josep Maria, *Vidal i Barraquer: de la Republica al Franquismo*, Columna, Barcelona, 1998, y Picas, Francesc, *Les llàgrimes del cardenal Vidal i Barraquer: una biografia inèdita*, La formiga d'Or, Barcelona, 1994.

²²⁸ Massot i Muntaner, Josep, *L'església catalana entre la guerra i la postguerra*, Rafael Dalmau, Barcelona, 1978, págs. 22-24.

²²⁹ Massot i Muntaner, Josep, *L'església catalana entre la...*, pág. 24.(traducción propia)

²³⁰ Quiroga Fernández de Soto, Alejandro, *Haciendo españoles...*, págs. 249-250.

²³¹ Bonet i Baltà, Joan, *L'església catalana, de la Il.lustració...*, págs. 330-331.

puedan ser interpretadas como hegemónicas de una región, y además a tratar directa o indirectamente, y tal vez sea conveniente para la Iglesia, con un Gobierno regional, al cual se le haya reservado la cuestión de la enseñanza y otras cuestiones de las cuales la Iglesia no se puede desentender”²³². Es decir, para Vidal i Barraquer, la Segunda República no suscitó ningún problema, sino que más bien era una oportunidad para dar más autonomía a la Tarraconense y al pueblo catalán. Vidal era uno de los máximos representantes del posibilismo de la Iglesia católica que afirmaba que era posible convivir con la República. Una prueba de que la Iglesia católica catalana confiaba en términos generales en el sistema republicano es que, en el mismo 1931, la Conferencia Episcopal de la Tarraconense aprobó una norma general en la cual se decía que la instrucción de los fieles y las demás funciones religiosas se harían preferentemente en catalán²³³. Creo que es lícito pensar que la Iglesia catalana no hubiera tomado esta decisión si pensara que no estaba ante un régimen que podía llegar a tener estabilidad y durabilidad, y también a compartir dicha resolución idiomática.

Junto a Barraquer, el canónico de Barcelona, Carles Cardó, representó la sistematización y estructuración de la doctrina católica en relación a la posición de la nación catalana dentro del Estado español, especialmente entre la época de la Mancomunitat y la Segunda República. El pensamiento de Cardó sobre Cataluña tuvo tres grandes pilares. El primero fue constatar la existencia de una tradición catalana de raíces católicas imprescindible para entender la realidad del Principado. Según Cardó “para la Iglesia a penas ha existido el hecho de la caída de Cataluña y de su lengua [...] Tal es la actitud de la Iglesia jerárquica, que ha mantenido siempre la vigencia de la lengua, que delante de ella se puede decir que la lengua catalana no ha perdido nunca su oficialidad”²³⁴. Su concepción sobre los orígenes católicos de Cataluña y su cultura fueron totalmente torresianos, es decir, que sin el cristianismo seguro que Cataluña no hubiera llegado a ser Cataluña.

El segundo pilar, y a mi parecer el más importante, es la diferenciación entre Estado y nación. Para Cardó, Estado se relacionaría con un orden administrativo, político y jurídico, mientras que nación lo haría con un orden cultural y espiritual. Según Jordi Giró, para Cardó la idea de que a cada nación le corresponde un Estado conllevaría la creación de Estados uninacionales, cosa que si hubiera de aplicarse

²³² Massot i Muntaner, Josep, *L'església catalana entre la...*, pág. 114. (traducción propia)

²³³ Massot i Muntaner, Josep, *L'església catalana entre la...*, pág. 13.

²³⁴ Giró, Jordi, “L’aportació de Carles Cardó”, en *Diàlegs. Revista d’estudis polítics i social*, núm. 52, Abril-Junio de 2011, págs. 28-29.

hasta las últimas consecuencias, haría casi inviable la mayoría de organizaciones sociales y políticas. Por ello, su definición de Estado y nación le permite a Cardó, en opinión de Giró, llegar a la conclusión de que la mejor organización social son los Estados plurinacionales. Eso era precisamente lo que él consideraba a España, como bien lo manifiesta el título de su *Historia espiritual de las Españas*, obra publicada en francés en 1946, traducida al catalán en 1977 y cuyo capítulo VIII no se editó hasta 1999 por expreso deseo de Cardó, pues en el mismo criticaba la actitud de los eclesiásticos españolistas y también la del gobierno de Companys en el “desastre de 1939”.

Y, finalmente, el tercer pilar es la diferenciación entre nación y patria. Si, como hemos dicho antes, nación representa el fenómeno cultural y lingüístico, la patria representa el elemento espiritual. Dos partes de la misma ecuación que sirven, según Giró, para expresar las dos dimensiones de las características de identidad que conforman una determinada cultura colectiva en el pensamiento de Cardó²³⁵. En definitiva, en los primeros decenios del siglo veinte, tanto Torras i Bages como Cardó, cada uno con sus especificidades, pueden ser considerados como los máximos exponentes de la construcción conceptual de la Iglesia católica catalana en relación a la identidad del Principado y a su posición dentro del Estado español.

En conclusión, durante la Dictadura de Primo de Rivera, la mayor parte de la clerecía catalana (con Vidal i Barraquer a la cabeza) se vio atrapada entre el apoyo a un régimen que se declaraba abiertamente católico pero anticatalanista y la moderada defensa de unas ideas catalanistas. Un régimen que respetaba sus intereses como grupo y como institución, pero que era contrario a su idea de cómo organizar política y administrativamente el territorio español. En cambio, durante la Segunda República, la dicotomía fue a la inversa. Tanto Vidal i Barraquer como los demás eclesiásticos desarrollaron sin cortapisas su ideario catalanista o nacionalista, pero se encontraron con un sistema político laico que disminuía paulatinamente su participación en las instituciones de poder y pretendía separar al Estado de todo posicionamiento de doctrina religiosa²³⁶. Durante los treinta primeros años del siglo XX, la Iglesia católica catalana no encontró un sistema político que uniera sus dos grandes preocupaciones: cristianizar y catalanizar. Tampoco lo iba a encontrar en 1936.

²³⁵ Giró, Jordi, “L’aportació de Carles Cardó”..., págs. 25-37.

²³⁶ Raguer i Suñer, Hilari, *La unió democràtica de Catalunya...*, pág. 294.

La bipolarización de la sociedad catalana comportó que en la campaña de 1936, las posibilidades de voto fuera encontradas: votar al Front d'Esquerres (el equivalente en Cataluña al Frente Popular) o al Front Català d'Ordre (de derechas). Para García i Jordan, el apoyo de la Iglesia a éste último tenía un doble objetivo: "la defensa de sus derechos y la santidad de la familia, con el fin de conquistar <<el poder político, para la tutela de los intereses de orden religioso>>"²³⁷. Ganó las elecciones el Frente Popular. El posterior levantamiento militar contra el orden democrático y su fracaso inicial derivó en una Guerra Civil. En Cataluña, la clerecía no secundó inicialmente las posiciones de los sublevados, muy probablemente porque todo el territorio catalán estaba en el bando republicano. Sin embargo, la falta de Gobierno producto de la guerra, el anticlericalismo reinante en una parte de la izquierda²³⁸, la quema de iglesias y conventos, la destitución de los parlamentarios de la *Lliga Catalana*, el asesinato de cuatrocientos de sus seguidores, las detenciones y los fusilamientos de sacerdotes y religiosos²³⁹, unido a un catolicismo exacerbado defendido por los militares a partir de agosto de 1936²⁴⁰, acabó por decantar la balanza. Según Albert Balcells, "murieron 6.832 curas y religiosos en las ocho diócesis catalanas. Entre las víctimas se encontraron los obispos de Lleida y de Barcelona y el obispo auxiliar de Tarragona"²⁴¹.

A partir de entonces, a través de una carta colectiva realizada el 1 de julio de 1937²⁴², la clerecía española y catalana se pondría, con la oposición de Vidal i Barraquer y otros cuatro prelados²⁴³, al servicio del Gobierno de Burgos, al tiempo que se adheriría a un "Movimiento Nacional" católico y tradicionalista cuyo máximo exponente era Francisco Franco²⁴⁴. Lo que Torras i Bages había soñado siempre, "Cataluña será cristiana o no será", se afianzaba ahora en todo el territorio hispano

²³⁷ García i Jordan, Pilar, *Els catòlics catalans...*, pág. 113.

²³⁸ Barrull, Jaume, *Les comarques de Lleida durant...*, págs. 255-262.

²³⁹ Massot i Muntaner, Josep, *L'església catalana entre la...*, págs. 32, y Balcells, Albert, "Cataluña contemporánea"..., págs. 756-758.

²⁴⁰ Payne, Stanley, *El catolicismo español*, Planeta, Barcelona, 1984, pág.218, y Raguer i Suñer, Hilari, *La unió democràtica de Catalunya...*, pág. 308-311. y Raguer, Hilari, *La pólvora y...*, págs. 78-88.

²⁴¹ Balcells, Albert, "Cataluña contemporánea"..., pág. 758.

²⁴² Raguer i Suñer, Hilari, *La unió democràtica de Catalunya...*, págs. 440-443, y Raguer, Hilari, *La pólvora y...*, pág. 161.

²⁴³ Raguer i Suñer, Hilari, *La unió democràtica de Catalunya...*, pág. 441, y Raguer, Hilari, *La pólvora y...*, págs. 156-161.

²⁴⁴ Raguer i Suñer, Hilari, *La unió democràtica de Catalunya...*, págs. 440-443, y Raguer, Hilari, *La pólvora y...*, pág. 161.

bajo un nacionalismo tradicionalista español²⁴⁵. Con independencia de las filiaciones ideológicas que se tengan, la Guerra Civil, como producto de los posicionamientos políticos enconados fue, objetivamente, una catastrófica lucha fratricida sin paliativos: mientras los republicanos asesinaban a sacerdotes en la retaguardia de sus posiciones por el simple hecho de serlo, en la zona "nacional" los sacerdotes de la Iglesia católica administraban la pastoral a los condenados a muerte y se iban como voluntarios castrenses con las columnas de militares al grito de "Viva Cristo Rey"²⁴⁶.

²⁴⁵ Massot i Muntaner, Josep., *L'església catalana al segle XX...*, pág. 130. Dice: "El nacionalcatolicismo se exacerbó, esta vez con un carácter totalmente opuesto al nacionalcatolicismo incipiente del <<Catalunya serà cristiana o no serà>>".

²⁴⁶ Raguer, Hilari, *La pólvora y...*, págs. 175-206.

CAPÍTULO 3

La Iglesia catalana durante la (re)nacionalización franquista

La guerra civil dejó una España destruida, una ciudadanía hambrienta y conmocionada, un régimen dictatorial personificado en Francisco Franco, a Falange Española como partido único y a un nacionalcatolicismo (a partir de ahora NC) como ideología vencedora que impuso sus normas durante treinta y ocho años. Ya el 24 de noviembre de 1936, el cardenal Isidro Gomà, escribió una instrucción a sus diocesanos (*El caso de España*), en la que afirmaba que “esta cruelísima guerra es en el fondo una guerra de principios, de doctrinas, de un concepto de la vida y del hecho social contra otro, de una civilización contra otra. Es la guerra que sostiene el espíritu cristiano y español contra ese otro espíritu”²⁴⁷. En definitiva, los sublevados fueron perfilando, a medida que avanzaba la guerra, aquella concepción ideológica, filosófica, metafísica y nacional que determinaría los fundamentos de la dictadura de Francisco Franco.

Las observaciones sobre los casi cuarenta años de dictadura no serán realizadas en base a un análisis sociológico de los ciudadanos en las diferentes etapas del franquismo o basándonos en la ideología pro-fascista de Falange, por nombrar algunos posibles enfoques científicos alternativos. Sino que, siguiendo nuestra pretensión inicial, que no es otra que la de analizar las acciones de la Iglesia católica catalana en el proceso de nacionalización de Cataluña, las siguientes páginas van a centrarse en analizar el franquismo desde dos perspectivas. La primera será el estudio del NC como ideología, intentando vislumbrar cuáles fueron sus características principales, que implicó su implantación para la estructura social, cultural y moral de España, así como cuáles fueron los beneficios, tanto para la dictadura como para la Iglesia católica, de la unión de ambas. Y, en segundo lugar, dividiremos el franquismo en tres periodos (1939-1945, 1946-1959, 1960-1975) y, en cada uno de ellos, analizaremos sus acciones para con la cultura catalana, la actitud que adoptó la jerarquía y la Iglesia de base en los diferentes períodos en relación a la identidad nacional catalana, y, finalmente, el entramado asociativo católico-nacional que se creó a la sombra de la dictadura para defender aquello que Torras i Bages llamaba “la tradición catalana”.

Empecemos por la primera de las cuestiones. Para una gran parte de los científicos sociales, el NC es una ideología que fija una determinada concepción de la fe cristiana y de la vida religiosa de la comunidad católica como elemento constitutivo de la nación, y cuyos objetivos son la unanimidad cultural y religiosa mediante el apoyo a un poder totalitario del Estado²⁴⁸. Ello significa que el NC fue

²⁴⁷ Payne, Standley, *El catolicismo español...* pág. 220.

²⁴⁸ Piñol, Josep M., *El nacionalisme a Catalunya i la resistència (1926-1966)*, Edicions 62, Barcelona, 1993, pág. 86; Febo, Giuliana di, “La cruzada y la politización de lo sagrado. Un Caudillo providencial”,

un conjunto de ideas o doctrinas que convirtió a la religión católica en un factor determinante de la unidad política y cultural española, justificando teológicamente un régimen concreto que se identificó con el "ser histórico de España"²⁴⁹. O como dijo el sacerdote Manuel García Morente: "la unidad católica en España no es un hecho en la Historia de España, sino la definición misma, la idea de la hispanidad, la esencia de la Historia española"²⁵⁰.

En suma, el NC fue el intento de volver al Antiguo Régimen en pleno siglo XX. Unir, otra vez, Trono y Altar mediante la configuración de la Iglesia católica como un instrumento de poder político y económico vinculado estrechamente al Estado, cuyo objetivo era imponer un modelo cultural y moral contrario al laicismo, la Ilustración y la Revolución Francesa. Un sistema de organización social en el cual el Estado era el encargado de la represión física mientras que la Iglesia asumía el papel de imponer una moral pública y privada en todas las facetas de la vida²⁵¹. O como decía el cardenal Gomà: "Si catolicismo y Patria están consustanciados en los siglos pasados "para formar su genio y tradición", sería un suicidio declarar el divorcio entre ambos"²⁵².

Durante la Segunda Republica, solamente el carlismo y una parte de la clerecía de tintes tradicionalistas, como Gomà, abogaban por la unión de Patria y Religión²⁵³. Pero, ¿por qué se convirtió entonces en un pensamiento hegemónico? Según Josep Maria Margenat, para que el pensamiento católico que rechazaba la modernización moral y cultural se uniera a una ideología nacionalista, centralista y de masas tuvieron que darse cuatro condiciones político-sociales entre 1936 y 1939. En primer lugar, se produjo un clima de miedo por la sensación de pérdida de la nación y la religión como consecuencia de la declaración del Estado Catalán dentro de la República Federal Española pronunciada por Lluís Companys, por la

en Sueiro, Susana (coord.), *Fascismo y franquismo. Cara a cara*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, pág. 84; Pladevall, Antoni, *Història de l'església...* pág. 181; Casañas, Joan, *El progressisme...*, pág. 66; Cuenca Toribio, José Manuel, *Nacionalismo, franquismo y Nacionalcatolicismo*, Actas, Madrid, 2008, pág. 136.

²⁴⁹ Piñol, Josep M., *El nacionalisme a Catalunya...* pág. 88; Pladevall, Antoni, *Història de l'església...*, pág. 181.

²⁵⁰ Piñol, Josep M., *El nacionalisme a Catalunya...*, pág. 92.

²⁵¹ Elorza, Antonio, "El Franquismo, un proyecto de religión política" en Sueiro, Susana (coord.), *Fascismo y franquismo...*, págs. 71-77.

²⁵² Piñol, Josep M., *El nacionalisme a Catalunya...*, pág. 92.

²⁵³ Piñol, Josep M., *El nacionalisme a Catalunya...*, pág. 93.

política de descentralización administrativa, por las normas laicizantes y por los asesinatos de católicos en el bando republicano. Causas todas ellas que llevaron a la convergencia de una gran cantidad de nacionalistas y católicos en un bloque único. En segundo lugar, tras la victoria militar, el recuerdo de los peligros pasados comportó que los nacionalistas y los católicos vieran que lo conseguido debía conservarse como un bien precioso, tanto ante la amenaza interior como ante la infiltración de posibles adversarios externos. En tercer lugar, la voluntad de conservar la alianza comportó la necesidad de confeccionar un aparato estatal acorde con la ideología y capaz de defender dicha unión. Y, en cuarto lugar, el auge del fascismo primero y la definición del régimen como anticomunista en plena guerra fría después, generaron unas condiciones internacionales favorables para su propio mantenimiento en el ámbito de la geopolítica durante los treinta y ocho años de su duración²⁵⁴.

Entre 1936 y 1939 se dieron las condiciones que, según Margenat, eran necesarias para que la unión entre nacionalistas y católicos generara una doctrina única. Los postulados ideológicos, filosóficos, metafísicos y nacionales de las "ideas" fácticas que participaron en el levantamiento (fascismo, nacionalismo, nazismo y catolicismo integrista), se ensamblaron en un cuerpo doctrinal donde la mayoría de ellas se sentían cómodas: un NC genuinamente español²⁵⁵. Para Casimir Martí, la justificación de que el catolicismo fuera el factor constitutivo de la unidad política y cultural de España se basó en cuatro ideas principales: catolicismo y patria eran consustanciales puesto que la fe resultaba el componente aglutinador de la nación; los valores civiles se encontraban subordinados, al menos en el orden cultural, a los valores de la fe; la antimodernidad como consecuencia de que los valores religiosos, en tanto que palabra de Dios, no podían ser mejorables ni modificables y, por tanto, se idealizaba el pasado; y, por último, como consecuencia de lo anterior, el espíritu de reconquista de aquel Siglo de Oro que vivió el Imperio español con la Monarquía católica para eliminar la maldad del mundo moderno que se consideraba congénita²⁵⁶.

²⁵⁴ Margenat, Josep M^a, "El nacionalcatolicismo: de la Guerra Civil española a 1963" en Sueiro, Susana (coord.), *Fascismo y franquismo Fascismo y franquismo...*, pág. 142.

²⁵⁵ Piñol, Josep M., *El nacionalisme a Catalunya...*, pág. 106.

²⁵⁶ Martí, Casimir., *Datos para un estudio sobre la Iglesia en la sociedad española a partir de 1939*, en "Pastoral Misionera", 2 (1972), pp. 147-194; Piñol, Josep M., *El nacionalismo a Catalunya...*, págs. 89-90; y Margenat, Josep M^a, "El nacionalcatolicismo: de la Guerra Civil española a 1963" en Sueiro, Susana (coord.), *Fascismo y franquismo...*, págs. 135-136.

Esta justificación del catolicismo como elemento inspirador de los valores patrios se plasmó en la mayoría de normas promulgadas por la jefatura franquista. Señalemos a modo de muestra tres ejemplos. El preámbulo del Fuero del Trabajo de 1938 dice "Renovando la Tradición Católica, de justicia social y alto sentido humano que informó la legislación del Imperio, el Estado Nacional, en cuanto es instrumento totalitario al servicio de la integridad patria, y Sindicalista en cuanto representa una reacción contra el capitalismo liberal y el materialismo marxista, emprende la tarea de realizar -con aire militar, constructivo y gravemente religioso- la Revolución que España tiene pendiente y que ha de devolver a los españoles, de una vez para siempre, la Patria, el Pan y la Justicia". Asimismo, el artículo primero de la Ley de Sucesiones de la Jefatura del Estado de 1947 afirma que "España como unidad política, es un Estado católico, social y representativo, que, de acuerdo con su tradición se declara constituido en reino". Y, como última muestra jurídica del NC, el principio segundo de la Ley de Principios Fundamentales del Movimiento Nacional de 1958 recuerda que "La Nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la Ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación".

Ramón Serrano Suñer, cuñado de Franco y uno de sus principales colaboradores en el periodo de configuración del régimen, explicó detalladamente en sus *Memorias* que los beneficios de la Iglesia católica en su simbiosis con el Estado franquista a través del NC fueron múltiples: "el monopolio práctico de la enseñanza privada o la supervisión de la que el Estado se reservaba; la transcripción del Código canónico en todo lo referente al Derecho de familia y a las leyes sobre costumbres; las prestaciones económicas para el sostenimiento del culto y el clero; la restauración y ampliación de los templos; la renovación de los seminarios y la promoción de toda suerte de obras de protección social; el fuero penal canónico; la alianza del brazo ejecutivo para la imposición de edictos... No se podía querer más. A cambio de ello no era necesario más que extender sobre el Régimen un manto moral protector y halagar un poco a Franco y a los altos dignatarios"²⁵⁷. Es decir, como contrapartida de la sumisión del Estado a la doctrina católica que Franco les ofreció, tanto la Santa Sede como la Iglesia católica en España sólo tuvieron que amparar la represión a través de la legitimación moral del régimen, cosa que hicieron desde el momento que el obispo Pla y Daniel calificó el Alzamiento como Cruzada.

²⁵⁷ Serrano Suñer, Ramón, *Memorias. Entre el silencio y la propaganda, la historia como fue*, Planeta, Barcelona, 1977, págs. 271-272.

Como dice Jaume Vicens Vives, el NC español fue base constituyente de “una dictadura militar de derecho divino”²⁵⁸. Primero: se matrimonió aquel catolicismo que quería imponer jurídicamente la doctrina moral de la Iglesia con la voluntad de instaurar un corporativismo dirigista de carácter totalitario (motivo ideológico). Segundo: se unió el concepto de espíritu temporal alemán (*Zeitgeist*) con la intemporalidad de la moral católica para configurar una nación cuyo vínculo primario entre sus ciudadanos fuera un catolicismo inherente a la propia idea de España, o lo que es lo mismo, “se consideró al catolicismo como factor constitutivo de la unidad política y cultural de España” (motivo filosófico). Tercero: se vinculó las acciones realizadas por Franco con la voluntad de la Providencia²⁵⁹, alegando que todo lo realizado por el régimen era por Dios y para Dios, y se nombró a Franco “Caudillo de España por la gracia de Dios” (motivo metafísico). Y cuarto, se postuló que todo lo dicho anteriormente sólo podía confluír en un territorio que había sido la cuna de la defensa del catolicismo, y ese lugar no era otro que la nación española (motivo nacional). En conclusión, un Estado dictatorial y totalitario cuya construcción jurídico-moral se basaba en la doctrina católica a la vez que se postulaba que la nación “sólo cuando es católica es verdaderamente España”²⁶⁰.

Una vez determinado lo que fue el NC, qué implicó para la construcción jurídico-moral del Estado y qué beneficios representó para la Iglesia Católica, ahora pretendemos analizar la segunda de las cuestiones: ¿qué actitud tomó el franquismo en relación con la cultura y la identidad catalana? ¿Qué posición mantuvo la Iglesia católica catalana en relación a la actitud adoptada por el Régimen? Y, finalmente, ¿qué sucedió durante esta época con la catalanidad expresada con anterioridad por la clerecía catalana?

1939-1945

Una vez todo el territorio estuvo bajo control del régimen, empezaron a legislar en base a aquellas ideas por las que habían luchado y vencido. Alguna de las más significativas modificaciones del régimen durante la postguerra fueron: la supresión del estatuto de autonomía catalán por considerar que atentaba contra la

²⁵⁸ Vicens Vives, Jaume, *España contemporánea...*, 2012, pág. 233.

²⁵⁹ Piñol, Josep M., *El nacionalismo a...*, pág. 93.

²⁶⁰ Margenat, Josep M^a, “El nacionalcatolicismo...”, pág. 141.

unidad de España; la prohibición de la lengua catalana como oficial y pública, relegándola estrictamente al ámbito familiar; la restauración de la obligatoriedad de la instrucción religiosa en las escuelas públicas; la recolocación de crucifijos en las aulas; la realización de un plan de estudios secundarios basado en la religión; la abolición del divorcio; el reestablecimiento del presupuesto eclesiástico; la fijación de una nueva guía universitaria donde se reconoció como norma suprema el dogma y la moral cristiana; la promulgación de una ley de educación primaria donde los aspectos elementales debían estar acorde con la doctrina de la Iglesia; y, por último, la prohibición a los sacerdotes catalanes y vascos de emplear la lengua vernácula en la transmisión de la doctrina²⁶¹. Ninguno de los poderes fácticos que estaban bajo el paraguas del franquismo, y por tanto del NC, estaba dispuesto a dejar un ápice de libertad en relación a la moralidad pública: para algo habían ganado la guerra.

La exaltación del NC fue total en el territorio español y Cataluña no fue una excepción. La jerarquía, menos Vidal i Barraquer, la mayoría del clero católico e importantes sectores católicos de la sociedad catalana, colaboraron gratamente con el régimen durante esa época y estuvieron en comunión con el ideario católico y nacional²⁶². A todos aquellos eclesiásticos católicos que en Cataluña habían sufrido la persecución y el asesinato poco parecía importarles ahora la supresión de la autonomía, la prohibición de la lengua vernácula o que dos terceras partes de los obispos fueran de origen no catalán²⁶³. Estaban agradecidos y consideraban al régimen como una bendición providencial y no como un mal menor²⁶⁴.

Durante la postguerra encontramos dos tipos de actitudes dentro de la Iglesia católica catalana. Por un lado, existió una mayoría de clérigos afectos al régimen, que compartieron las ideas del NC, que creyeron que el franquismo les había salvado la vida, que no tenían ningún reparo en colaborar activamente con la represión del ejército y que, en el caso de que las tuvieran, pronto se olvidaron de sus ideas catalanistas o nacionalistas y asumieron la nación española como única y

²⁶¹ Massot i Muntaner, Josep, *L'església catalana entre la...*, págs. 56; Payne, Standley, *El catolicismo español...* págs. 227-230; Bartrina, Enric, "Crònica del Bisbat de Solsona" en *L'església catalana durant el franquisme (1939-1975). Apunts per a una història*, Claret, Barcelona, 2005, pág. 94; y Balcells, Albert, "Cataluña contemporánea"..., págs.784-785.

²⁶² Piñol, Josep M., *El nacionalismo a Catalunya...*, pág. 121-124, y Dowling, Andrew, *La reconstrucción nacional de Catalunya (1939-2012)*, Pasado&Presente, Barcelona, 2013, pág. 84.

²⁶³ Balcells, Albert, "Cataluña contemporánea" en Balcells, Albert (dir.) *Historia de Cataluña...*, pág. 788

²⁶⁴ Piñol, Josep M., *El nacionalismo a Catalunya...*, pág. 114.

verdadera. Se sentían vencedores moral y militarmente y no tenían reparo en demostrarlo. Y, por el otro lado, existieron otros clérigos (minoría), que ya fuera por no compartir el ideario NC o por ser contrarios a la política de aculturación franquista, practicaron el silencio como una táctica que les permitió salvar la vida²⁶⁵. Eso sí, en la primera etapa del franquismo, tanto unos como otros basaron primordialmente su actividad en la reconstrucción material y la renovación espiritual de la Iglesia, desmarcándose de la primera línea de la reconstrucción identitaria que pretendía el régimen y evitando cualquier posicionamiento que pudiera parecer “no español” respecto a Cataluña. El objetivo de la Iglesia católica, tanto catalana como española, fue centrar su actuación en la recristianización para dar un puesto hegemónico a la Iglesia y evitar así que un falangismo de masas impusiera su modelo y desbancara al NC²⁶⁶. Pero, por supuesto, no descuidaron los gestos de afecto hacia el régimen. El abate de Montserrat, Aureli Maria Escarré, expresaba su gratitud hacia Franco diciendo, en 1942, que “recordamos, agradecidos, que hace tres años, al impulso de vuestro ejército victorioso, se abrían las puertas de nuestra basílica (Montserrat), treinta meses cerrada, y podíamos reanudar el esplendoroso y tradicional multiseccular culto a nuestra “Moreneta”²⁶⁷.

Como ya hemos subrayado anteriormente, la dictadura trajo consigo una represión lingüística para con el catalán prohibiendo su uso público y haciendo que la totalidad del culto no tuviera otra lengua de transmisión que el castellano. Como consecuencia de ello, nadie se atrevió a publicar hasta 1941, ni siquiera clandestinamente, pasquines o libros en catalán. A parte de eso, se borró la palabra “catalán” o “Catalunya” como calificativo de las diferentes organizaciones, asociaciones o premios existentes en el Principado; y, en 1939, se prohibió la asociación *Joves Cristians de Catalunya* por ser uno de los bastiones del catalanismo católico que durante la Segunda República intentó articular un mensaje alejado de las posiciones conservadoras de la Iglesia. El cerco a todo aquello que pareciera catalán fue aflojándose paulatinamente y, una vez asentado el régimen, la idea de que la cultura catalana era una parte de la “Gran cultura nacional” permitió un cierto dinamismo, no exento de censura previa. En 1941 volvió a aparecer la sardana, en 1943 fue posible la obtención de autorizaciones para

²⁶⁵ Piñol, Josep M., *El nacionalismo a Catalunya...*, pág. 123; Bada, Joan, *Historia del cristianisme...*, pág. 237.

²⁶⁶ Margenat, Josep M^a, “El nacionalcatolicismo...”, pág. 144.

²⁶⁷ Dowling, Andrew, *La reconstrucció nacional de Catalunya...*, pág. 100. (traducción propia)

publicar libros litúrgicos en catalán y en 1944 se obtuvo un permiso para iniciar una auténtica colección en catalán: la Biblioteca Selecta²⁶⁸.

Entre 1939 y 1945 la ideología NC no simplemente fue hegemónica en Cataluña, sino que estuvo exenta de cualquier tipo de disidencia. El catalanismo, tanto el de izquierdas como el de derechas, estaba silenciado, en la cárcel, en el exilio o muerto. La Iglesia católica catalana se pasó en masa al NC, recristianizando todos los ámbitos de la vida catalana y permitiendo la imposición de aquellos rasgos culturales que el franquismo quería. El maltrecho tejido empresarial catalán como consecuencia de la guerra civil, aceptó el régimen y se dedicó a su propia recuperación económica con la ayuda de una represión sindical y obrera que les beneficiaba en sus objetivos de clase. Los ayuntamientos fueron copados por los afectos al régimen hasta la llegada de la democracia²⁶⁹. Y la disidencia en el exilio, de momento, era incapaz de organizar una respuesta coordinada para enfrentarse al régimen. En definitiva, el Movimiento Nacional no solamente había ganado la guerra, sino que había conseguido imponer una cosmovisión ideológica, moral y social. Una cosmovisión auspiciada por la Iglesia, que beneficiaba la recristianización de la población española y que favorecía la recuperación económica del empresariado a través de los bajos salarios laborales. Una cosmovisión que, al mismo tiempo, también desmantelaba todo aquello que pudiera parecer "separatista".

1946-1959

En 1948, Franco nombró su primer gobierno "post-fascismo" acentuando su carácter católico: tres de los ministros tenían una identificación primordialmente religiosa, el Primado de España figuró entre los tres miembros del nuevo Consejo del Reino y participó en el Consejo de Estado *ex officio* al lado de un segundo prelado, se nombraron siete obispos entre los miembros de las nuevas cortes y dos

²⁶⁸ Riquer, Borja de, " El franquismo y la transición democrática (1939-1988) en Vilar, Pierre (dir.), *Història de Catalunya*, Edicions 62, Barcelona, 1989, pág. 101; Dowling, Andrew, *La reconstrucció nacional de Catalunya...*, pág. 98-100; Massot i Muntaner, Josep, *L'església catalana entre la...*, págs.69-72; y Massot i Muntaner, Josep, *Església i societat a la Catalunya contemporània*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2003, págs. 66-73.

²⁶⁹ Marin, Martí, *Els ajuntaments franquistes a Catalunya*, Pagés editors, Lleida, 2000, pp. 487-493.

sacerdotes figuraban entre los procuradores. La jerarquía católica volvía, como ya lo estuvo en el siglo XIX, a ocupar cargos consultivos del Estado²⁷⁰.

La derrota del fascismo y del nazismo europeo, junto al inicio de la guerra fría, facilitó que desde el punto de vista internacional el franquismo se viera como un régimen marcadamente anticomunista y católico, y no tanto como una dictadura. Su primer acto internacional fue el Congreso Eucarístico de Barcelona en 1952, realizado gracias al apoyo de la Santa Sede y con una clara voluntad de exaltación del NC²⁷¹. Un año después se firmó un Concordato entre el Estado Español y el Vaticano en el cual, según Payne, se “daba al régimen el pleno reconocimiento de la Iglesia, reafirmaba la confesionalidad del Estado español y reconocía al jefe del Estado el derecho de presentación de obispos. Afirmaba también la personalidad jurídica y la independencia de la Iglesia, la plena autoridad del matrimonio canónico, y restauraba los privilegios del clero, parcialmente abolidos a mediados del siglo pasado”²⁷², además de prever la presencia de eclesiásticos en todas las estructuras políticas del sistema²⁷³. Fue “un trueque de legitimidad por privilegios”²⁷⁴. No sería descabellado pensar que, visto el orden cronológico de los acontecimientos, la Santa Sede fue el respaldo inicial y principal que el franquismo tuvo para sobrevivir en la incipiente Europa democrática y que, en gran parte gracias a ella, en 1955 España fue admitida en la ONU, y tres años después en la OCDE. Por lo demás, todo continuó igual para el régimen. Ideológicamente no se movió un ápice. Mientras que la represión física disminuía, la moral y la cultural siguieron manteniéndose. Y la visión sobre la identidad de Cataluña no fue mejor que aquella que habían preconcebido antes de la guerra.

Nada había cambiado en los primeros años de la década de los cincuenta para la Iglesia católica catalana: seguían apoyando mayoritariamente el NC de la dictadura. Pero en su seno, una vez conseguida la reconstrucción espiritual, se empezó, aunque tímidamente, a pensar sobre la identidad catalana y sobre cuestiones sociales. La creciente preocupación de la Iglesia catalana por el idioma fue uno de los síntomas visibles. Creían que en una sociedad mayoritariamente

²⁷⁰ Payne, Standley, *El catolicismo español...* pág. 234.

²⁷¹ Riquer, Borja de, “El franquismo y la transición democrática (1939-1988) en Vilar, Pierre (dir.), *Història...*, pág. 201, y Bartrina, Enric, “Crònica del Bisbat de Solsona” en *L’església catalana...*, 122.

²⁷² Payne, Standley, *El catolicismo español...* pág. 236.

²⁷³ Pladevall, Antoni, *Història de l’Església...*, pág. 182.

²⁷⁴ Nicolás Martín, M^a. Encarna, *Historia de España. El régimen de Franco y la transición democrática (de 1939 a hoy)*, Planeta, Barcelona, 1991, pág. 149.

catalana hablante, la obligación de la prédica en castellano podía alejarlos de sus fieles, o peor aún, que los vieran como parte de la represión cultural y se volviera a dar una época como la de la guerra civil. Por eso, la idea de nacionalizar fue cada vez más ambivalente. Por un lado, compartían totalmente el espíritu recristianizador del franquismo pero, por el otro, querían aplicar la tradición religiosa catalana, cosa que pasaba por la prédica en idioma vernáculo²⁷⁵. Es decir, una parte de la jerarquía, la base y el laicado empezaban a reconstruir la idea de una especificidad católica catalana en base a sus propias tradiciones. Un catolicismo levemente catalanista con la voluntad de tener, dentro del NC estatal, unas peculiaridades.

Ya antes del Concordato, pero sobre todo a partir de él, la Iglesia católica gozaba de unas prerrogativas que le permitían ser la única institución con amplia autonomía en la sociedad totalitaria española: tenía sus propios mecanismos de censura, podía realizar sus publicaciones sin autorización gubernamental y crear asociaciones sin autorización previa²⁷⁶. Esa relativa laxitud permitió a aquella parte de la Iglesia católica catalana organizarse para fomentar la identidad catalana a la par que promovía un catolicismo más bien conservador. Para Dowling "estaba claro que el catalanismo solo podía conseguir emerger a través de la Iglesia, por el hecho que era la única vía con la cual se podía evitar la represión frontal del régimen. La participación cada vez más relevante de la Iglesia en el catalanismo era debido a la asociación directa entre catalanismo y catolicismo, tanto por parte de las autoridades del régimen, como por parte de los nacionalistas catalanes"²⁷⁷.

Pero, ¿qué acciones realizó la clerecía catalana en relación a la identidad del Principado? La entronización de la Virgen de Montserrat en 1947 gracias al abate Escarré permitió, por primera vez, el uso del catalán de forma oficial y pública tanto en la preparación como en la misma ceremonia. Al acto asistieron todas las autoridades religiosas y civiles: obispos de toda España, miembros de la Santa Sede y la jefatura del Estado encabezada por Franco²⁷⁸. Como muy bien dice Dowling, "la importancia de los hechos de Montserrat en Abril de 1947 reside más en la interpretación que posteriormente le dieron los católicos catalanistas que

²⁷⁵ Dowling, Andrew, *La reconstrucció nacional de Catalunya...*, pág. 112-113.

²⁷⁶ Dowling, Andrew, *La reconstrucció nacional de Catalunya ...*, pág. 111.

²⁷⁷ Dowling, Andrew, *La reconstrucció nacional de Catalunya ...*, pág. 117 (traducción propia).

²⁷⁸ *Les Festes de l'entronització de la Mare de Déu de Montserrat: 1946-1947* (Pròleg de l'Abat Sebastià M. Bardolet), Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1977.

participaron que no en la trascendencia del evento²⁷⁹. Todos intentaron hacerse suyo el acto, pero sólo el catolicismo catalanista lo consiguió. Lo consideraron como un punto de inflexión en la toma de conciencia, como una reivindicación de la identidad catalana y como un verdadero acto de resistencia al régimen²⁸⁰. En realidad, fue un acto principalmente religioso que, como consecuencia de tratarse de la patrona de Cataluña y realizarse en Montserrat, se permitió hablar en idioma vernáculo. Como prueba de ello puede servir el telegrama personal enviado por el Abate Escarré a Franco agradeciéndole la asistencia y mostrándole su lealtad²⁸¹. Eso sí, independientemente de las motivaciones iniciales, lo cierto es que el catalanismo católico consideró la entronización de la Virgen como un primer triunfo y, a partir de ahí, los católicos catalanistas se empezaron a asociar en relación a una idea básica: recuperar la cultura y la tradición católica catalana.

En 1950, el sacerdote Antoni Batlle reconstruyó el movimiento "escolta" con la voluntad de revigorizar el espíritu nacional catalán²⁸². En 1951, el religioso Ramón Muntanyola i Llorach, publicó la primera revista catalanista y en catalán llamada "Ressò", prohibida posteriormente en su número once por presiones de la jerarquía y del régimen. En 1954 se creó Crist i Catalunya (CC), una asociación prepolítica del catolicismo nacionalista catalán que unió jóvenes procedentes del "escoltisme", Acción Católica, la Lliga Espiritual de la Mare de Déu de Montserrat o de la Academia de la Lengua Catalana, entre otros, con el objetivo de aglutinar los movimientos dispersos de Iglesia que tenían un común denominador de catalanidad y catolicismo. En 1955, se nombró a la sardana como "la nostra dansa sagrada", cosa que la convirtió en baile nacional. En ese mismo año, el clérigo Josep Armengol realizó una obra publicada clandestinamente titulada *La justificació de Catalunya* en la que argumenta a favor de los *Països Catalans*²⁸³. Ya en 1956, la Unió Escolania de Montserrat fundó "Germinabit", una publicación que se encargaría, por un lado, de destacar el papel de los católicos, especialmente la de la Abadía, en la reconstrucción cultural catalana y, por el otro, de remarcar la orientación religiosa de la catalanización. En 1957, un grupo perteneciente a Juventut Obrera Cristiana constituyó la editorial Nova Terna con el objetivo de catalizar las publicaciones del catolicismo progresista, cosa que dio una nueva

²⁷⁹ Dowling, Andrew, *La reconstrucció nacional de Catalunya...*, pág. 116. (traducción propia)

²⁸⁰ Massot i Muntaner, Josep, *Església i societat a la Catalunya...*, págs. 587-632; Fradera, Josep M., *La pàtria dels catalans...*, pág. 238; y Casañas, Joan, *El progresisme catòlic...*, pág. 90.

²⁸¹ Dowling, Andrew, *La reconstrucció nacional de Catalunya...*, pág. 115.

²⁸² Samper, Genís, *Mossen Antoni Batlle, sitgetà i excursionista*, Grup d'Estudis Sitgetans, Sitges, 2006.

²⁸³ Armengol, Josep, *Justificació de Catalunya*, La Magrana, Barcelona, 1979.

inspiración a los escritores catalanistas católicos dado que se difundieron textos de Antoine de Saint Exupéry, Emmanuel Mounier o Jacques Maritain, entre otros. En 1959 aparecía, tras la fusión con Germinabit, una revista mensual de temática cultural y religiosa, íntegramente escrita en catalán y con el sello de Montserrat, que se convirtió en referente de la cultura catalana: "Serra d'Or"²⁸⁴. Y, finalmente, también en 1959, la participación en la adquisición de Banca Dorca d'Olot de tres figuras importantes del catalanismo católico (Jordi Pujol, Jaume Carner y Salvador Casanovas), dio paso a Banca Catalana. Una institución financiera que jugaría un papel fundamental en la financiación de la cultural catalana durante la siguiente década como consecuencia de aunar economía y conciencia nacional²⁸⁵.

En definitiva, la Iglesia católica catalana comenzó la década de los cincuenta siguiendo la pauta marcada por la postguerra, pero la finalizó con un progresivo cambio de tendencia dentro de las filas católicas. Había despertado un catalanismo diferente al que había triunfado antes de la guerra civil. Ahora, el catalanismo que imponía su visión de Cataluña era católico y tradicionalista. Este incipiente distanciamiento entre algunos sectores de la iglesia católica catalana como consecuencia de su catalanidad no tuvo grandes manifestaciones públicas porque la reivindicación nacional del catalanismo católico no iba, todavía, unida a una reivindicación social y, por tanto, el régimen todavía no era criticado en su esencia. Es decir, no se enfrentaba todavía con el modelo NC, lo único que deseaban cambiar era el trato hacia la cultura tradicional catalana, sobre todo la de

²⁸⁴ *Serra d'or : portantveu del "Chor Montserratí"*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1955

²⁸⁵ Sobre la mayoría de estas actuaciones eclesiásticas particulares he buscado material monográfico que no me ha sido posible hallar, lo cual lo interpreto como actividades que carecen de una investigación concreta y que merecía la pena realizar. Por ello, las referencias a todas estas cuestiones proceden de la consulta de Massot i Muntaner, Josep, *L'església catalana entre...*, págs 69-77; Piñol, Josep M., *El nacionalisme a Catalunya...*, págs. 138-145; Dowling, Andrew, *La reconstrucció nacional de Catalunya...*, págs. 130-138; Balcells, Albert, "Cataluña contemporánea"..., pág. 802; Casañas, Joan, *El progressisme catòlic ...*, págs. 90-132; Pladevall, Antoni, *Història de l'església...*, págs. 184-185; Fabre, Jaume y Huertas, Josep M., "CC, El moviment que va <<morir>> dos cops (1954-1962)", en *L'Avenç*, núm 42 (1981), págs. 54-61; y Massot i Muntaner, Josep, *Església i societat a la Catalunya ...*, págs. 66-73. Existieron más asociaciones y revistas católicas, como la HOAC (Hermandad Obrera de Acción Católica), la JOC (Juventut Obrera Católica) o la revista "el Ciervo", pero todas tendían más a la recristianización y que al catalanismo, por eso las hemos descartado como objeto de mención dentro del texto principal, aunque en un análisis mas exhaustivo merecerían ser examinadas con detalle .

inspiración católica. Y para ello, ahora tenían algunas organizaciones culturales y una institución económica como Banca Catalana.

1960-1975

Hacia 1957, el problema de divisas que sufrió el franquismo como consecuencia de la unión de un proceso inflacionista con la rigidez de un sistema económico intervencionista, produjo la entrada en el gobierno de un equipo de técnicos, sobre todo de financieros, pertenecientes al Opus Dei para intentar encontrar soluciones. Los profundos cambios que realizaron a través de la liberalización de gran parte de la estructura económica abrieron el país a la inversión extranjera a gran escala y al turismo en masa. El conocido *Plan de Estabilización de 1959* sustituyó la autarquía de las dos primeras décadas por una economía de mercado, proponiéndose conseguir un rápido desarrollo económico²⁸⁶. Para Payne, el inicio de la liberalización debía conducir, casi ineludiblemente, a una mayor libertad cultural y política, puesto que, en su opinión, un "Dictadura desarrollista", que estuviera "orientada hacia el objetivo materialista de un rápido desarrollo económico, no podría seguir siendo fácilmente un Estado nacional católico sacralizado, a la manera de los años cuarenta y cincuenta. Lenta pero firmemente, durante los años sesenta, la forma y la retórica del propio régimen comenzó a cambiar"²⁸⁷. El régimen modificó el sistema económico por necesidad y la economía acabó alterando el sistema socio-cultural construido por el régimen. La entrada de grandes empresas, pero especialmente la visión de otros valores culturales y morales gracias al turismo, el cine, la literatura o la universidad fueron transformando, paulatinamente, la visión de la sociedad, sobre todo de aquellos jóvenes que no habían vivido la guerra y pedían más cuota de autonomía (unos personal y otros colectiva). La oposición cultural en Cataluña y el País Vasco se hizo más fuerte, mientras que se intensificó la oposición social gracias al predominio de CCOO en España y del PSUC en Cataluña²⁸⁸.

²⁸⁶ Domínguez Ortiz, Antonio, *España...*, págs. 356-358; Tusell, Javier, "Época actual", en Javier Tusell (dir.), *Historia de España*, Editorial Taurus, Madrid, 1998, pp. 729-748; y Balcells, Albert, "Cataluña contemporánea" en Balcells, Albert (dir.) *Historia de Cataluña...*, pág.791.

²⁸⁷ Payne, Standley, *El catolicismo español...* pág. 241

²⁸⁸ Pala, Giaime, *EL PSUC: l'antifranquisme i la política d'aliances a Catalunya (1956-1977)*, Base, Barcelona, 2011.

La exclusión de las cuotas de poder de aquellos sectores católicos críticos con el régimen hizo que, tanto en Cataluña como en el resto de España, se iniciara un proceso de deslegitimación del régimen desde dentro de la propia Iglesia²⁸⁹. En el Principado, como consecuencia del trabajo realizado por la incipiente oposición catalanista en los años cincuenta, muchos jóvenes católicos se hicieron catalanistas y antifranquistas a la vez²⁹⁰. Eso provocó que, a partir de los años 60, las asociaciones cristianas de base unieran las ideas católicas catalanistas con las reivindicaciones sociales del antifranquismo y, por tanto, que las críticas por la falta de una libertad para la cultura catalana se convirtieran también en una crítica a la falta de libertad en general. Mientras tanto, la mayor parte de la Jerarquía, como consecuencia de la mayor imbricación político-institucional con el régimen que les continuaba facilitando la recristianización, mantuvo su adhesión al franquismo, aunque fue modulando su discurso a partir del Concilio Vaticano II, fenómeno eclesial de gran importancia al que luego nos referiremos. La separación cada vez más evidente de la base con su Jerarquía, la renovada entrada de antiguas cosmovisiones de cómo organizar la sociedad (comunismo, socialismo, marxismo) y la asunción del Concilio Vaticano II produjo, durante la década de los sesenta y principios de los setenta, un descenso considerable de las vocaciones y la secularización de un nutrido grupo de curas que abandonaron el estado sacerdotal²⁹¹. La "crisis de fe" se estabilizó a partir de 1971, aunque no remontaría hasta principios de los ochenta.

Pero, ¿cuáles fueron las acciones concretas que nos permiten apreciar la evolución de la Iglesia católica catalana en los años sesenta y setenta? En 1959 un grupo de activistas de *Crist i Catalunya* y de *l'Acadèmia de la Llengua Catalana* iniciaron un boicot al periódico "La Vanguardia" porque su director, Luís Martínez de Galinsoga, se había levantado de una misa realizada íntegramente en catalán diciendo: "Todos los catalanes son una mierda". El boicot tuvo tanto éxito que, cuando las ventas bajaron más de diez mil unidades, el director fue relevado. Un año después, en la celebración del centenario de Joan Maragall, estaba previsto que *l'Orfeo Català* interpretara el himno *El cant de la Senyera*, pero éste fue prohibido por el gobernador civil. Un grupo de unas doscientas personas pertenecientes a *Crist i Catalunya* y a *l'Acadèmia de la Llengua Catalana* entonaron el *cant* y tiraron

²⁸⁹ Margenat, Josep M^a, "El nacionalcatolicismo...", págs. 145-147.

²⁹⁰ Bartrina, Enric, "Crònica del Bisbat de Solsona" en *L'església catalana...*, pág. 132.

²⁹¹ Bada, Joan, *Història del cristianisme...*, pág. 249; Bartrina, Enric, "Crònica del Bisbat de Solsona" en *L'església catalana...*, págs. 137-140; Dowling, Andrew, *La reconstrucció nacional de Catalunya...*, pág. 149; y Payne, Standley, *El catolicismo español...* pág. 251-252.

octavillas ante la presencia de Franco en el momento en que se suponía que tenía que sonar dicho himno. Una de las consecuencias fue la detención y condena a siete años de prisión del cabecilla: Jordi Pujol²⁹². Asimismo, en 1963, el abate Escarré (íntimo amigo de Jordi Pujol) realizó unas declaraciones para el periódico francés "Le Monde", en las cuales criticaba el destierro del catalán y la contradicción, según él, entre el Evangelio y el régimen español. El resultado fue el exilio y su posterior mitificación por parte de un amplio sector catalanista como símbolo de libertad. Unos meses después, ya en 1964, un grupo de 430 sacerdotes de toda Cataluña, siguiendo las ideas de Escarré expuestas en "Le Monde", enviaron una carta conjunta a los obispos de las ocho diócesis del Principado criticando la sumisión de la jerarquía al régimen y considerando que el mantenimiento del concepto de Cruzada hacía difícil su misión pastoral entre aquellas personas que no se sentían vencedores. La carta no recibió ninguna respuesta oficial por parte del episcopado²⁹³.

En 1965 el posicionamiento de la Iglesia católica ecuménica cambió. El Concilio Vaticano II anunciado en 1959 y clausurado en 1965 no modificó la teología formal, pero sí representó un importante giro sobre la relación Iglesia-Estado, el papel de los laicos, la suavización de la disciplina eclesiástica, la aceptación de la crítica moderna de la Iglesia y la adopción de algunos valores de la sociedad secular. Es decir, abandonó la doctrina contrarreformista aplicada con tanto celo por la Iglesia católica española hasta entonces. La última encíclica escrita por el Papa Juan XXIII, *Pacem in terris*, inauguró el camino al solicitar la coexistencia pacífica contra la guerra fría y unos derechos humanos fundamentales (libertad de asociación, expresión, libertad de elección de los políticos). Otros documentos como *Dignitatis humanae* que propugnaba la libertad religiosa, *Gaudium et spes* que pretendía la disociación entre Iglesia y Estado o *Christus Dominus* que incitaba a las autoridades civiles a que renunciaran al derecho de presentación de obispos, acabaron de profundizar en los cambios doctrinales de la Iglesia católica. Eso sí, a partir de entonces se perfilarían dos Iglesias en España. Una que aceptaba sin reservas el Concilio Vaticano II y tenía la voluntad de aplicarlo, representada por el obispo Vicente Enrique y Tarancón. Y otra más reticente que deseaba seguir con el *statu quo*, teniendo al obispo José Guerra Campos como uno de sus

²⁹² Pujol, Jordi, *Memòries (1930-1980) història d'una convicció*, Proa, Barcelona, 2010.

²⁹³ Riquer, Borja de, "El franquismo y la transición democrática...", págs. 300-304; Dowling, Andrew, *La reconstrucció nacional de Catalunya...*, págs. 142-157; y Bartrina, Enric, "Crònica del Bisbat de Solsona" en *L'església catalana...*, pág. 132.

principales líderes²⁹⁴. En suma, el Concilio Vaticano II cambió a una parte de la Jerarquía y reafirmó a la base.

Para Cataluña, el Concilio tuvo dos efectos principales: uno práctico y otro emocional. El práctico fue la autorización de las misas en catalán, permitiendo así ahondar en la unión entre religión y protección de la cultura catalana. Y el emocional consistió en una consolidación de las posturas de la base católica por parte de la Santa Sede en la discrepancia que venían manteniendo con la Jerarquía catalana. En efecto, el influjo del Concilio Vaticano II no se hizo esperar en Cataluña. Un año después, 1966, tres acontecimientos denotarían un cambio profundo en la actitud de la Iglesia católica catalana.

El primero fue la campaña "Volem bisbes catalans" como consecuencia de la no aplicación del documento conciliar *Christus Dominus* por parte del régimen y el consiguiente nombramiento de Marcelo González como Arzobispo coadjutor de Barcelona con derecho a sucederle²⁹⁵. No solamente se pedía la eliminación del derecho de presentación, sino que se pedía implícitamente a la Santa Sede que nombrara obispos de la "terra". En realidad, a mi parecer, más que desear obispos catalanes querían obispos catalanistas.

El segundo fue la reunión en la sala de actos del convento de los capuchinos de Montserrat con motivo de la asamblea fundacional del sindicato clandestino y antifranquista SDEUB (Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona)²⁹⁶. La asamblea se convirtió en un encierro de dos días como consecuencia del cerco policial y la ayuda de los capuchinos a los encerrados. Finalmente, la policía asaltó el convento identificando a todos los participantes y deteniendo a algunos de ellos. Fue un hecho histórico que se conoce como "la Caputxinada" en el que, en primer lugar se personificó la unión entre movimiento

²⁹⁴ Bada, Joan, *Història del cristianisme...*, pág. 248; Domínguez Ortiz, Antonio, *España...*, pág. 361; Dowling, Andrew, *La reconstrucció nacional de Catalunya...*, págs. 153; Payne, Standley, *El catolicismo español...*, págs. 244-245; Piñol, Josep M., *El nacionalismo a Catalunya...*, pág. 184-213; Casañas, Joan, *El progressisme catòlic...*, págs. 242-277; y Pladevall, Antoni, *Història de l'Església...*, págs. 186-195,

²⁹⁵ Carreras de Nadal, Josep-Rafael, *Cinc cartes de bisbes en resposta al "Missatge a l'Episcopat Catòlic Mundial" durant la campanya "Volem bisbes catalans" (1966)*, Institut d'Estudis Tarraconenses Ramon Berenguer IV, Tarragona, 1992.

²⁹⁶ Sindicat Democràtic d'Estudiants de la Universitat de Barcelona, *Biografia del Dr. Jordi Rubió ; breu història de la Universitat de Barcelona*, Departament de Publicacions de la Facultat de Filosofia i Lletres, Barcelona, 1967.

social antifranquista e Iglesia católica catalana y, en segundo lugar, se vislumbró que el régimen había dejado de tener condescendencia para con los religiosos²⁹⁷.

La tercera acción remarcable fue la manifestación pacífica y silenciosa de unos 130 sacerdotes y religiosos por Vía Laietana (Barcelona), para protestar por las torturas sufridas en comisaría por el estudiante Joaquim Boix, miembro de SDEUB y del PSUC. La voluntad era entregarle una carta al jefe de la policía protestando contra los daños físicos que se le habían infligidos a Boix, pero la respuesta policial fue la disolución violenta de la manifestación. Una cosa había quedado clara, a partir de entonces el clero catalán se había convertido para el régimen en opositor y estaba surgiendo un nuevo anticlericalismo: el de la derecha tardofranquista²⁹⁸.

En 1968 se concretó el triunfo de la campaña "Volem bisbes catalans" cuando la Santa Sede anunció la designación de Ramón Malla como obispo de Lleida, y tres meses después nombró cuatro auxiliares del arzobispado de Barcelona de origen catalán²⁹⁹. En ese mismo año se publicó por parte de la Fundació Bíblica Catalana la primera Biblia en catalán de un solo tomo³⁰⁰. En 1971 se constituyó, en la Iglesia de Sant Agustí (Barcelona), l'Assemblea de Catalunya. Una agrupación que constaba de unos trescientos representantes de todas las fuerzas políticas y sociales, entre ellas un sector importante eran grupos católicos, y que su máximo logro fue asociar la emancipación nacional con la emancipación de clase. Incidió políticamente hasta 1977 en base a cuatro puntos: amnistía general de presos, libertades democráticas, coordinación entre todos los pueblos de la Península para luchar por la democracia y el reestablecimiento del Estatuto de

²⁹⁷ Creixell, Joan, *La Caputxinada*, Edicions 62, Barcelona, 1987.

²⁹⁸ Además de las citas específicas anteriores, he conseguido información de tales acontecimientos en Payne, Standley, *El catolicismo español...* págs 256; Dowling, Andrew, *La reconstrucció nacional de Catalunya...*, págs. 153-170; Bartrina, Enric, "Crònica del Bisbat de Solsona" en *L'església catalana ...*, pág. 132; Balcells, Albert, "Cataluña contemporánea", pág. 806; Bada, Joan, *Història del cristianisme...*, pág., 247; Piñol, Josep M., *El nacionalismo a Catalunya...*, pág. 184-213; Casañas, Joan, *El progressisme catòlic ...*, págs. 285-290; Pladevall, Antoni, *Història de l'Església...*, págs. 186-189; y Massot i Muntaner, Josep, *Església i societat ...*, págs. 66-73; Manent i Segimon, Albert, "Revistas católicas en Cataluña entre 1945 y 1980", en *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 10 (2001), págs. 143-149.

²⁹⁹ Lladonosa, Manel, "l'Església de Lleida. Del Concili Vaticà II a la transició democràtica (1962-1977)", en Lladonosa, Manel (coord.), *Temps de llums i ombres. Temps d'esperança. L'època contemporània del segle XIX fins als nostres dies*, Pagès Editors, Lleida, 2009, págs. 177-202.

³⁰⁰ *Biblia*, Fundació Bíblica Catalana. Institut Cambó, Alpha DL, Barcelona, 1968.

1932³⁰¹. Es decir "Llibertat, amnistia, estatut d'autonomia". El último coletazo del régimen fue la detención en 1973 de 113 miembros de dicha Asamblea en la parroquia de María Mitjancera (Barcelona). En diciembre de ese mismo año moriría, como consecuencia de un atentado perpetrado por la banda terrorista ETA, Luís Carrero Blanco³⁰².

En definitiva, la sociedad catalana cambiaba y la Iglesia católica en Cataluña intentaba cambiar con ella para poder seguir manteniendo su influencia social. A partir de ahora, el NC ya no era una ideología a defender y la dictadura se convirtió en un sistema de organización social al que combatir. La base eclesial, gracias a su mayor distanciamiento orgánico con el régimen, se sumó rápidamente a los nuevos aires de cambio, mientras que a la Jerarquía, como consecuencia de su mayor ensamblaje dentro del organigrama franquista y del NC, le costó un poco más y no participó hasta que nuevas generaciones, como Tarancón, no empezaron a ocupar los puestos de responsabilidad.

Al catalanismo surgido dentro de la Iglesia católica catalana en los años cincuenta, se le unieron en los años sesenta y setenta, tanto las nuevas ideologías (marxismo y socialismo) como la doctrina del Concilio Vaticano II. Esto comportó el surgimiento de un catolicismo catalanista y social que unía emancipación nacional y emancipación de clase bajo un recubrimiento de moral católica y una fuerte vinculación con el pensamiento social de la Iglesia. Es decir, después de abrazar el NC de nación española, se volvía a la concepción tradicional de Torres i Bages de que el futuro de Cataluña pasaba necesariamente por ser cristiana, pero con una diferencia: a partir de ahora la Iglesia como institución tendrían que buscar mecanismos para conseguir sus objetivos dentro de un sistema democrático que respetara la voluntad del individuo.

Conclusión

Durante treinta y ocho años, la Iglesia católica recuperó todas aquellas prerrogativas que había ido perdiendo a lo largo del siglo XIX y principios del XX. No es que consiguiera tener influencia sobre las instituciones del Estado, horizonte

³⁰¹ Bernad i Ricart, Robert, *L'Assemblea de Catalunya (1971-1982): catalanisme popular i antifranquisme*, Barcelona, 2001, Tesis doctoral.

³⁰² Balcells, Albert, "Cataluña contemporánea", págs. 809-810, y Dowling, Andrew, *La reconstrucció nacional de Catalunya...*, págs. 188-191.

al que siempre había aspirado, sino que consiguió tener poder sobre ellas al ser parte integrante de las más altas esferas de las mismas. Como contrapartida al poder adquirido, la Iglesia católica tuvo que legitimar un régimen dictatorial. Por ello, y siguiendo la opinión de Antonio Domínguez Ortiz, lo que moralmente se le puede discutir a la Iglesia católica en España no es su primera adhesión al Alzamiento, sino su complicidad durante casi cuatro décadas de Dictadura Franquista³⁰³. Realizado este apunte subjetivo, vayamos a las conclusiones empíricamente comprobables.

La clerecía catalana que a principios del siglo XX había seguido en gran medida el pensamiento identitario y católico de Torras i Bages, en la postguerra se había adherido al nacionalismo español abandonando cualquier referencia a Cataluña como sujeto identitario propio con voluntad de obtener un cierto autogobierno. Pero, ¿puede explicarse este cambio de tendencia como consecuencia de las políticas laicistas de la Segunda República, la hegemonía del catalanismo de izquierdas y la persecución religiosa de principios de la guerra civil? A mi parecer, sí. Durante la Segunda República existió un sector intransigente, medianamente potente, que vio en la ideología republicana de separar Iglesia y Estado una estrategia para dinamitar el peso social de la institución religiosa y, por tanto, entorpecer su objetivo primario: trasladar la doctrina católica a los ciudadanos para que éstos pudieran obtener la salvación eterna³⁰⁴. A su vez, el catalanismo mayoritario durante la República era de izquierdas, marginando la unión entre nación catalana e Iglesia católica que la clerecía propugnaba. Y sí al laicismo estatal y al catalanismo de izquierdas le sumamos la persecución y el asesinato de sacerdotes, religiosos y laicos en el bando republicano durante los primeros lances de la guerra, es muy probable que sectores no tan intransigentes de la misma clerecía acabaran por comulgar con preceptos como patria, orden, religión, familia, propiedad y jerarquía. Es decir, contra el republicanismo catalanista de izquierdas y anticlerical, la Iglesia católica catalana, para intentar recobrar la influencia en el Principado, articuló un discurso junto a los nacionalistas españoles de derechas y contrarreformistas.

Pero, ¿puede explicarse la posterior unión con el régimen por los mismos motivos que su adhesión al Alzamiento? Es probable que no. Una vez finalizada la guerra, victorioso el Alzamiento y protegida la propia vida, los eclesiásticos catalanes no volvieron a su posicionamiento proclive a la identidad catalana ¿Por

³⁰³ Domínguez Ortiz, Antonio, *España...*, pág. 341.

³⁰⁴ Massot i Muntaner, Josep, *Església i societat...*, págs. 590-591.

qué? La clerecía catalana se encontró con aquello a lo que siempre aspiró y nunca pudo conseguir: un Estado a su servicio que le permitiera moldear la sociedad en base a su cosmovisión. Dos condiciones implícitas llevaban ese nuevo Estado católico que la inmensa mayoría de la clerecía aceptó de buen grado. La primera era general a toda la Iglesia española: se debía legitimar el régimen político desde el primer momento. En cambio, la segunda ya era específica para los clérigos catalanes: de ahora en adelante la patria española era la única patria posible. En Cataluña sólo Vidal i Barraquer se negó a firmar la carta colectiva del episcopado español en 1937, los demás consideraron que los intereses de la Iglesia católica en tanto que institución con la finalidad de trasladar el mensaje de Jesucristo era más importante que una identidad terrenal, incluyendo a la catalana.

Pero entonces, si era todo lo que habían querido siempre los eclesiásticos catalanes ¿por qué cambiaron su posición con el tiempo y no siguieron apoyando al régimen? Realmente la clerecía catalana no se desvinculó del régimen hasta los años sesenta, o mejor dicho, no realizó una crítica frontal a los principios básicos que representa la dictadura hasta esos años, porque desvincularse de forma efectiva no lo hizo hasta la Transición. Las reivindicaciones de la tradición católica catalana realizadas en los cincuenta eran más culturales que políticas. Podría decirse que, hasta bien entrados los años sesenta, los clérigos católicos catalanistas defendían, dentro del propio sistema vigente, una ampliación de los márgenes de libertad para desarrollar la cultura catalana, principalmente la que tenía que ver con las costumbres religiosas del Principado.

En cambio, a partir de los sesenta, la modificación del rumbo doctrinal de la Santa Sede con el Concilio Vaticano II como consecuencia de la victoria en Europa del Estado del Bienestar y de los derechos fundamentales, junto a la apertura económica de España que comportó un gradual cambio sociológico en su población, provocaron que primordialmente desde la base, pero también desde los sectores más aperturistas de la Jerarquía, el régimen dejara de ser mejorable, aunque bueno en su esencia, para pasar a ser una forma de organizar la sociedad que vulneraba la voluntad de Dios. A consecuencia del cambio sociológico que se estaba produciendo, amplios sectores de la Iglesia católica catalana modificaron su actitud, pero sobre todo su discurso, para así fortalecer los vínculos de catalanidad con la población a la vez que intentaban incidir en cuestiones sociales. Abogar entonces por la catalanidad era participar como institución en la construcción de la futura organización social y formar parte importante de un sentimiento en reconstrucción. Y para asegurarse la influencia sin tener que entrar en política fueron construyendo

una Cataluña cuyos referentes fueran totalmente católicos, así la población asociaría que el sentimiento identitario y el religioso no se podían dissociar como había pasado en 1936. Si la dictadura se iba percibiendo como el pasado, la lucha para determinar qué papel social desempeñaría la Iglesia católica catalana en el futuro, hacía tiempo que había comenzado.

En definitiva, el *leitmotiv* que guió la actuación de la Iglesia católica catalana fue la voluntad de permanecer como institución social influyente en la sociedad catalana para poder transmitir su mensaje religioso y moral. El franquismo les había proporcionado un sueño, pero en los años sesenta se empezaron a mover para despertarse sin sobresaltos. Para ello, reivindicaron primero la existencia de una tradición específica catalana que tenía derecho a ser expresada libremente y luego, al tender la sociología de la ciudadanía catalana (a la par que la española) a buscar espacios públicos de libertad, aunó a la reivindicación de especificidad catalana unas reivindicaciones de derechos sociales y libertades³⁰⁵. Así la Iglesia católica pasó de ser una fiel aliada del régimen franquista a ser vista, por el propio PSUC, como un elemento esencial en la lucha por la emancipación social y nacional. Alfonso Carlos Comín y el movimiento de Cristianos para el Socialismo fueron un buen ejemplo de ello³⁰⁶. Es decir, la Iglesia católica catalana consiguió desadormecerse de tal forma que se despertó en la democracia como institución de lucha antifranquista, bastión de la cultura catalana e institución “natural” catalanista gracias, especialmente, a que casi todos los referentes identitarios tenían un contenido religioso.

³⁰⁵ Véase la nota de la Conferencia episcopal Tarraconense *Sobre la cultura catalana* firmada el 16 de Abril de 1975, cuya transcripción se encuentra en el libro de Massot i Muntaner, Josep, *Església i societat...*, págs 77-78. En ella se plasma la adhesión de los obispos de la Tarraconense a la renovada preocupación de la ciudadanía sobre temas relacionados con la identidad catalana porque “la Iglesia quiere ser cada día más solidaria con el destino de cada pueblo”.

³⁰⁶ Casañas, Joan, *El progressisme catòlic...*, pág. 354-375.

CAPÍTULO 4

La Iglesia catalana en la Democracia

Tiempos de Democracia

El estado de la cuestión que he venido realizando sobre las acciones de la Iglesia católica en el proceso de nacionalización de Cataluña, adquiere su pleno sentido cuando llegamos a la época actual: la democracia. A partir de la Transición los estudios sobre Iglesia católica e identidad catalana son muy escasos. Los últimos veinticinco años del siglo veinte y los primeros diez del veintiuno se caracterizan por focalizar el análisis del "hecho catalán" desde un punto de vista político, económico o social, pero carecemos de trabajos de investigación de verdadera entidad sobre las acciones de la Iglesia católica en Cataluña, tanto de la Jerarquía como de la base eclesial, en relación al tema identitario catalán. A la luz de la insuficiente cantidad de monografías realizadas, mi intención en este apartado será esbozar de forma somera las líneas de investigación que creo se podrían realizar, así como elaborar preguntas que, a mi juicio, son de necesaria respuesta para entender la relación Iglesia-Estado en la Cataluña actual.

Los trabajos científicos más contemporáneos provienen de Josep Massot i Muntaner³⁰⁷ y de Joan Costa i Riera³⁰⁸, pero ambos finalizan su análisis en 1975 y 1997, respectivamente. El vacío ya no es sólo de monografías específicas, sino también de aproximaciones generales a la materia, que nos permitan obtener un orden cronológico de los acontecimientos principales sin obligarnos por tanto a utilizar abundante material empírico primario para construirlo, cosa que en todo caso dejaremos para una posterior investigación. La ausencia de esta bibliografía nos confirma una sospecha inicial que dio origen a este trabajo de final de master: democracia, identidad catalana e Iglesia católica es un espacio científico prácticamente virgen esperando ser analizado y, por tanto, sujeto a la búsqueda de material empírico para su correcta interpretación.

Lo que si podemos afirmar es que, a partir de 1977, la Iglesia católica continuó sufriendo un descenso de vocaciones en números absolutos; hubo un ligero aumento de las secularizaciones; la transición política provocó que toda una generación de católicos, influidos por los nuevos aires del Concilio Vaticano II, se integraran en organizaciones políticas, sobre todo catalanistas y de izquierdas; y que, finalmente, surgiera una conciencia laica renovada que posibilitó la pervivencia

³⁰⁷ Massot i Muntaner, Josep, *l'Església catalana al segle XX*, Curial, Barcelona, 1975

³⁰⁸ Costa i Riera, Joan, *Dels moviments d'església a la militància política*, Mediterráneo, Barcelona, 1997.

de una parte del movimiento juvenil católico³⁰⁹. ¿Cómo fue el tránsito del movimiento católico de base a los partidos políticos? ¿Hacia que partidos políticos se decantaron mayoritariamente? ¿Cómo influyó la doctrina católica en los programas políticos de los partidos y en sus propuestas sobre la “cuestión nacional”? ¿Qué sucedió con las reivindicaciones sociales y nacionales tan ligadas a los movimientos de base católicos? Preguntas todas ellas que actualmente parecen ser contestadas por ideas preconcebidas en base a un imaginario colectivo creado especialmente por aquellos agentes que, en un momento u otro, han querido hegemonizar el espacio público del catalanismo y del nacionalismo.

Otra de las cuestiones que podemos certificar es que los partidos políticos asumieron el protagonismo en las reivindicaciones catalanistas, mientras que las asociaciones antifranquistas y catalanistas se integraron mayoritariamente en dichos partidos al creer finalizado el objetivo por el cuál se habían configurado³¹⁰. ¿Qué actitud tomaron entonces los eclesiásticos al no poder participar de forma directa en la contienda electoral y al ver disminuido ampliamente su asociacionismo? ¿Qué mecanismos utilizaron para mantener la influencia eclesial en una sociedad primeriza en democracia? Asimismo, en 1979, *Convergència Democràtica de Catalunya* se federó con *Unió Democràtica de Catalunya* para concurrir juntos a las elecciones. Los nacionalistas de raíz católica se federaron con los democristianos. Y si ambos partidos políticos nacieron en Montserrat, ¿acaso se unieron para crear un bloque católico y catalanista?; ¿qué cuota de participación en la elaboración de su ideario tuvieron los clérigos, si es que tuvieron alguna?; ¿se convirtieron dichos partidos de forma efectiva en la “voz” de la Iglesia catalana?; ¿la Jerarquía vio en las dos formaciones la oportunidad de que su doctrina participara en las elecciones sin hacerlo ellos directamente?

Una de las referencias más recientes sobre la *liasson* entre movimientos católicos y partidos políticos nos la proporciona Costa³¹¹. El número de políticos que proviniendo de movimientos católicos de base, seminarios u órdenes religiosas (algunos de los cuales habían realizado el ejercicio sacerdotal durante unos años), participaron en la representación democrática autonómica entre 1980 y 1992 fue el siguiente:

³⁰⁹ Lladonosa, Manel, “l’Església de Lleida de finals dels setenta als dies d’avui”..., págs. 199-207.

³¹⁰ Riquer, Borja de, y Culla, Joan, “Epíleg: de la transició democràtica a l’autonomia política (1976-1988)”, en Vilar, Pierre (dir.) *Història de Catalunya. El franquisme i la transició democràtica (1939-1988)*, Edicions 62, Barcelona, 1989, pág. 425-444.

³¹¹ Costa i Riera, Joan, *Dels moviments d’església...*, págs. 104-107.

ELECCIONES AL PARLAMENTO DE LA GENERALITAT DE CATALUNYA³¹²

	Abril de 1980	Abril de 1984	Mayo de 1988	Marzo de 1992
CiU	13	29	30	18
PSC-PSOE	10	21	24	20
ERC	1	0	2	5
PSUC	6	4	2	2
CC-UDC	1	0	0	0
IC	0	0	1	1
Total	31	54	59	46

Elaboración propia a partir de los datos generales de Joan Costa

Como especifica Costa, de los 135 diputados, el peso de aquellos que provenían de movimientos de base o se habían secularizado era de:

- Un 23% en las primeras elecciones
- Un 39% en las segundas.
- Un 43% en las terceras.
- Un 33% en las últimas.

Por tanto, una primera afirmación que podemos realizar es que la presencia en los diferentes partidos políticos, en unos más que en otros, de personas que provenían del ámbito católico militante, fue un hecho remarcable en la Cataluña de la Transición. Que como mínimo un tercio de los representantes elegidos democráticamente pertenecieran a movimientos de base católicos, fueran ex-seminaristas o sacerdotes secularizados, nos confirma la posible influencia de la doctrina católica en la construcción de Cataluña en democracia. Además, Costa afirma que "no hay duda de que una mayoría adoptaron la opción de los partidos que, en aquellos momentos, representaban la <<izquierda>>, o bien una opción plenamente nacionalista"³¹³. En todo caso, esta interpretación cabría tal vez matizarla. No debemos descartar que, entre quienes apostaron por *Convergència i Unió*, hubiera quienes lo hicieran por que su catolicismo y su ideario social eran de un tono más conservador, y no sólo nacionalista. Ni tampoco que entre los

³¹² Costa i Riera, Joan, *Dels moviments d'església...*, págs. 253 y ss.

³¹³ Costa i Riera, Joan, *Dels moviments d'església...*, pág. 251-252.

diputados de las fuerzas de "izquierdas" también se encontraran personajes provenientes del mundo católico que se sentían catalanistas o nacionalistas. Por tanto, habría que matizar la dicotomía que Costa plantea entre nacionalistas e izquierdas, introduciendo entre los primeros el conservadurismo y entre los segundos el catalanismo o el nacionalismo.

Al margen de estas primeras constataciones, lo cierto es que la falta de monografías sobre dichos representantes, sobre su papel dentro de cada uno de los partidos, su posicionamiento identitario en relación a Cataluña o su participación en la redacción de las diferentes leyes, me impiden realizar ahora hipótesis de trabajo que nos lleven más allá en la interpretación del papel del laicado católico en relación con la institucionalización del catalanismo en Democracia. Por tanto, considero que se debe continuar profundizando el camino iniciado por Costa, relacionando los representantes autonómicos con su militancia católica y vislumbrar como ha influido en la construcción jurídico-política de Cataluña y en su proceso de nacionalización. O sea, ver si la doctrina social de la Iglesia católica en referencia a los derechos de los pueblos, en este caso Cataluña, ha influido en la construcción de las normas jurídicas catalanas y, si fuera el caso, donde y por qué. Una apasionante tarea que me gustaría poder realizar más adelante.

Es bien sabido que el gobierno de la Generalitat estuvo durante veintitrés años en manos de los nacionalistas democratacristianos y liberales de Convergència y Unió. Siempre bajo la batuta de Jordi Pujol i Soley, su máximo representante ideológico y líder carismático. Durante ese tiempo la política cultural de las instituciones autonómicas catalanas se centró, prioritariamente, en la introducción y protección de actividades consideradas "de la terra", comportando que gran parte de la vida cívica, cultural y de las actividades lúdicas, fueran organizadas y financiadas por instituciones públicas dependientes del gobierno autonómico³¹⁴. Sería interesante analizar que proporción del presupuesto en actividades culturales se destinaba a asociaciones de carácter católico, y cuantas de ellas, además de ser católicas, realizaban actividades, directas o indirectas, de catalanización. ¿Existía un nuevo nexo de unión entre Iglesia y Estado a través de las subvenciones? ¿Condicionaron estas últimas las posiciones de la Iglesia respecto a la cuestión nacional catalana? ¿Es posible que la Iglesia católica catalana acentuara su papel catalanista para favorecer su presencia en la sociedad civil catalana? ¿Contribuyó la clerecía catalana al proceso de construcción nacional iniciado, entre otros, por

³¹⁴ Riquer, Borja de, y Culla, Joan, "Epíleg: de la transició democràtica a l'autonomia política (1976-1988)"..., pág. 437.

Convergència i Unió o más bien se centró en trasladar su mensaje evangélico al considerar que su influencia sobre las instituciones democráticas estaba asegurada con el gobierno convergente? Estas y otras preguntas deberán ser contestadas a la luz de hechos realmente comprobables.

En cualquier caso, parece evidente que uno de los acontecimientos más importantes para la relación Iglesia católica-identidad catalana lo encontramos en el documento *Arrels Cristianes de Catalunya*, publicado en diciembre de 1985 por la Conferencia Episcopal Tarraconense³¹⁵. A través de él, los obispos catalanes sentaron tres de las principales ideas “políticas” a seguir por parte del conjunto de la clerecía dentro de la sociedad catalana en cuestiones de identidad. La primera fue la diferenciación entre Estado y nación, asumiendo una visión herderiana al aceptar las definiciones de Estado y Patria realizadas por Prat de la Riba: “El Estado es una entidad política, artificial, voluntaria; la Patria es una comunidad histórica, natural, necesaria. La primera es obra de los hombres; la segunda es fruto de las leyes a las que Dios ha sujetado la vida de las generaciones humanas”³¹⁶. A mi entender, la concepción del documento en relación a Cataluña y su identidad es un retorno al pensamiento iniciado tras la crisis de 1889, en la cual se decía que “España sólo era un Estado y que la nación de los catalanes era Cataluña”³¹⁷, que a su vez, era una reinterpretación, en sentido más bien negativo, de las palabras de Antoni de Capmany cuando a finales del XVIII afirmaba que “Cataluña es mi patria y España es mi nación”³¹⁸.

La segunda idea es consecuencia lógica de la primera: los eclesiásticos catalanes, a través de sus obispos, reconocen la existencia de unas características

³¹⁵ Els Bisbes de Catalunya, *Arrels Cristianes de Catalunya*, Terra Nova, Barcelona, 1986. Al respecto de este importante documento hemos localizados una obra que se ocupa de su contenido: Dalmau, Bernabé, *25 anys de les Arrels cristianes de Catalunya*, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, 2010. Bernabé es un monje de la comunidad benedictina de Montserrat que, veinticinco años después, analiza el documento con un lenguaje coloquial y aparentemente inocuo, pero que encierra toda una construcción hagiográfica que hace del libro una mezcla de entre ensayo y constataciones empíricas de no fácil aceptación. Asimismo, resulta de cierta utilidad cf. Aymar, Jaume, “El *document* Arrels cristianes de Catalunya i el bisbe Carrera”, *Diàlegs*, 52 (2011), págs. 79-86.

³¹⁶ Varios Autores, *Doctrina catalanista. México*: Edicions Catalanes de Mèxic, 1953, pág. 29; *Arrels Cristianes de Catalunya*, pág. 3. (A partir de ahora, las referencias serán de traducción propia).

³¹⁷ Marfany, Joan-Lluís, *La cultura del catalanisme...*, pág. 42. (traducción propia).

³¹⁸ Capmany, Antoni, *Centinela contra franceses*, Madrid, 1808. (He utilizado la edición realizada por el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2008, págs. 52-57).

específicas que conforman una realidad nacional en Cataluña y, por tanto, la reconocen como nación histórica. Eso sí, sin negar la existencia de una historia común con los demás pueblos de España y, por tanto, reconociendo a esta última como una realidad estatal a la que no son ajenos los catalanes. Para los prelados, la fundamentación de la nacionalidad catalana se basó en dos cuestiones básicas. La primera es que “esta conciencia de ser una realidad nacional previa, que confluye con otras para la formación de un Estado, es lo que da sentido nacional a nuestro país y hace que la autonomía y las instituciones propias que con ella han vuelto sean vividas no como una moda política, sino como una respuesta a unas aspiraciones históricas, profundas e irrenunciables”³¹⁹. Y la segunda, es que “la cultura catalana tiene, sobre todo, su expresión y la principal seña de identidad - bien que no la única- en la lengua que le es propia y que comparte con otras comunidades hermanas”³²⁰. Por todo ello, considero lógico que, en el documento, los obispos reclamaran “para ella (Cataluña) la aplicación de la doctrina del magisterio eclesial: los derechos y los valores culturales de las minorías étnicas dentro de un Estado, de los pueblos y de las naciones o nacionalidades han de ser respetadas”³²¹. Significando ello que el *volkgeist* es conceptualizado por los prelados como “la creación indirecta de Dios en tanto que era el resultado de factores naturales que operaban en un periodo largo de tiempo en un territorio concreto. De aquí se desprende que la nación tiene un origen divino, y que todas las manifestaciones son sagradas porque son de Dios”³²². En suma, las ideas y la fijación de cómo van a ser utilizados los conceptos por parte de la clerecía vistas en el párrafo anterior, llevaba implícita, a mi entender, la idea de otorgar a la Providencia un papel fundamental (e incontestable) en la formación de la patria catalana, patria a la que los obispos debían servir como una obra de Dios porque, de hecho, para ellos lo era.

Y la tercera idea es que debe recurrirse a la historia para argumentar que, tanto el nacimiento como el desarrollo de Cataluña como nación, están ligados a la actividad de protección y perfeccionamiento que la clerecía catalana ha realizado secularmente en el Principado. Por ello, argumentan que “en forjarse la nacionalidad catalana, muchos nombres importantes de la Iglesia lo son también del país naciente. La figura del Abate Oliba, obispo de Vic, Abate de Ripoll y de Cuixà y fundador de Montserrat, encarna el espíritu de toda una época. Mientras la

³¹⁹ *Arrels Cristianes de Catalunya*, pág. 4.

³²⁰ *Arrels Cristianes de Catalunya*, pág. 5.

³²¹ *Arrels Cristianes de Catalunya*, pág. 4.

³²² Llobera, Josep, “La idea de *Volkgeist* com a element definidor. La formació de la ideologia nacionalista catalana”, en *l’Avenç*, núm 63 (1983), págs. 24-35.

sociedad catalana comienza a estructurarse, recibe de los monasterios y de las catedrales el impulso del espíritu cristiano que se manifiesta en instituciones tan nuevas y decisivas como la de "Pau i Treva". Es un momento singular en el cual la fundación del país y el establecimiento de la Iglesia van unidos"³²³. Así pues, Iglesia católica y catalanidad se configuran como palabras cuasi sinónimas dado que la contribución hecha por los representantes de la Iglesia católica en la configuración de la realidad social y cultural de Cataluña ha sido, es y seguirá siendo, en opinión de los obispos, decisiva para el mantenimiento de su identidad cultural. En suma, si la historia demuestra la unión entre el catolicismo y la identidad catalana, para la Iglesia debe existir una protección mutua para que Cataluña perviva como comunidad cultural. Era, en cierta medida, la aceptación tácita del lema "Cataluña será cristiana o no será" de Torras i Bages".

En definitiva, *Arrels Cristianes de Catalunya* ensalzó, por un lado, la idea de Cataluña como nación y, por el otro, la existencia de una secular unión entre la defensa de la identidad catalana con la defensa de las acciones evangelizadoras de la Iglesia católica en el Principado. Para ello, los obispos catalanes hilvanan un discurso lógico: la Iglesia católica en Cataluña ha protegido, protege y protegerá la identidad nacional de Cataluña porque es una de las naciones fruto de las leyes de Dios y, como tal, tiene unos factores naturales que operan en un periodo largo de tiempo en un territorio concreto que deben ser secularmente preservados por la clerecía. Es decir: la Iglesia católica en Cataluña debe tratar la identidad cultural catalana como cualquier otra creación divina.

A mi juicio, al margen del valor intrínseco que indudablemente tiene el documento, ha sido muy importante la valoración que le han dado la Jerarquía eclesiástica y los partidos políticos catalanistas/nacionalistas de carácter católico. Pese a la importancia histórica del documento y las aportaciones de quienes han analizado su contenido, me parece que continúa siendo necesario un estudio que aporte un conocimiento exhaustivo y holístico sobre el mismo. Así, por ejemplo, no me consta ningún análisis del documento al que se respondan a cuestiones tales como ¿por qué se hizo en 1985 y no antes?; ¿qué importancia tuvo para su redacción la alocución delante de la UNESCO del Papa Juan Pablo II?; ¿qué fortaleza institucional tenía la Iglesia católica en ese momento en Cataluña?; ¿cuál era el contexto socio-político en el cual se realizó?; o bien, ¿hubo disidencias en el seno del estamento católico por la redacción del documento? En todo caso, sería

³²³ *Arrels Cristianes de Catalunya*, pág. 7.

necesario tener la precaución de que los análisis sobre documentos como éste, se realizasen fuera de opiniones más bien apologéticas y que miran con previa simpatía los acontecimientos. Es fundamental para el conocimiento de nuestra historia que dichas opiniones no se conviertan en afirmaciones ideológicas que distorsionen la objetividad. Para evitar la apropiación partidista o la manipulación informativa generadoras de estados de conciencia colectiva distorsionados sería interesante, a mi entender, que se hiciera un trabajo científico que contestara a las preguntas arriba formuladas.

En definitiva, la ausencia de investigaciones en este campo para el periodo de los últimos treinta años de democracia, nos deja una infinidad de preguntas que me gustaría poder responder. Incluso, habiendo realizado algunas en este capítulo, todavía quedan otras que pueden ya formularse al margen de las que a buen seguro surgirán a lo largo de la propia investigación. Por ejemplo, ¿la influencia de la Iglesia católica en Cataluña fue a través de asociarse, aunque tangencialmente, a determinados partidos políticos o por el contrario lo hizo a través del asociacionismo civil?; ¿existió una dicotomía jerarquía-base o la polarización se encaminó más hacia la diferencia entre centralistas y nacionalistas?; ¿la creación en el imaginario colectivo de una Iglesia católica democrática y catalanista obedece a la realidad?; o, para finalizar, ¿existieron o existen grupos disidentes a la postura catalanista que trata de aparecer como hegemónica? Además, habrá que ver si en tiempos de democracia ha disminuido la capacidad de la Iglesia católica catalana para trascender en la sociedad o sí, más bien, lo que ha sucedido es que la forma de influencia de dicha institución se ha trasladado hacia canales menos visibles pero igualmente presentes y efectivos.

El “Derecho a decidir”

Es bien sabido que de un tiempo a esta parte, sobre todo a partir de 2010, las relaciones entre el resto de España y una parte de los catalanes se han visto afectadas por una creciente voluntad soberanista de estos últimos. En medio de esta situación, la celebración del veinticinco aniversario del importante documento *Arrels Cristianes de Catalunya*, ha comportado la redacción de un nuevo escrito por parte de los nuevos obispos catalanes. El documento titulado *Al servei del nostre poble*³²⁴ emula la forma en que *Arrels* organiza las ideas y los argumentos: un primer apartado sobre la relación Iglesia católica-identidad catalana y un segundo sobre los retos actuales de la fe cristiana y la evangelización, aunque a diferencia

³²⁴ Bisbes de Catalunya, *Al servei del nostre poble*, 21 de Enero de 2011.

del de hace veinticinco años, en la actual declaración el segundo bloque tiene más enjundia que el primero.

En relación al contenido del texto sobre la identidad, los obispos catalanes centran su atención en dos de las tres ideas principales del documento escrito por sus antecesores. En primer lugar, ratifican la conceptualización del Principado como nación al reconocer la "personalidad y las características nacionales propias de Cataluña, en el sentido genuino de la expresión, y defendemos el derecho a reivindicar y promover todo aquello que eso comporta, de acuerdo con la doctrina social de la Iglesia"³²⁵, y por ello defienden que "los derechos propios de Cataluña, así como los de todos los pueblos de la tierra, están fundamentados primeramente en su identidad como pueblo"³²⁶. Eso sí, se desvinculan de la toma de decisiones diciendo que "como pastores de la Iglesia, no nos corresponde a nosotros optar por una determinada propuesta a estos nuevos retos, pero defendemos la legitimidad moral de todas las opciones políticas que se basen en el respeto de la dignidad inalienable de las personas y de los pueblos y que busquen con paciencia la paz y la justicia"³²⁷.

En suma, en el discurso interno del nuevo documento sigue operando la idea formulada en *Arrels*, que identifica a las naciones como construcciones divinas y, por tanto, los prelados reconocen la existencia de unos derechos naturales perennes e inalienables para la nación catalana. La clerecía sirve a Dios, y todo lo realizado por él debe ser protegido, eso incluye a las naciones y, por tanto, incluye a Cataluña. Y, como corresponde a una tradición mayoritaria en el comportamiento de la Jerarquía, se mantiene en una situación de relativa neutralidad en cuanto a las decisiones políticas (de gobierno y personales), que remite a la esfera de la libertad de cada cristiano siempre que se respete los derechos humanos y los de los pueblos. Salvo, quizá, en el caso de los catalanes que no consideren a Cataluña como una nación, que entonces parecen quedar excluidos del ideario político de la Iglesia catalana sobre la identidad.

Aunque el discurso central siga teniendo el mismo trasfondo y trasladando las mismas ideas sobre la relación entre identidad catalana e Iglesia católica, ya en un primer análisis se puede apreciar que en el nuevo documento disminuye tanto la cantidad de doctrina social de la Iglesia en relación a los pueblos y sus derechos,

³²⁵ *Al servei del nostre poble*, pág. 3, (A partir de ahora, las referencias serán de traducción propia).

³²⁶ *Al servei del nostre poble*, pág. 4.

³²⁷ *Al servei del nostre poble*, pág. 4.

como la rotundidad en los argumentos esgrimidos. Carecemos de un estudio detallado que tenga en cuenta el contexto social y la ideología de los obispos firmantes para obtener una mejor visión comparativa de los dos documentos. Una futura realización del mismo nos daría la oportunidad de intentar desvelar las dudas que nos asaltan sobre la brevedad y la disminución de la intensidad argumentativa del texto en relación a la identidad catalana. ¿Es consecuencia de la ratificación del documento de 1985? ¿Es por desear que ahora prepondere el mensaje evangelizador? ¿O bien se han querido distanciar un poco los obispos de las posiciones tan explícitamente catalanistas del antiguo documento?

Y, en segundo lugar, el documento menciona la existencia de estudios históricos y sociológicos que certifican una secular contribución de la Iglesia católica en Cataluña diciendo que "esta contribución consiste, en primer lugar, en la cantidad considerable de personalidades y obras sociales, culturales, asistenciales o educativas, nacidas de la fe cristiana o iluminadas por ella. Pero también nos referimos al ámbito más profundo del sentido de la vida, de la concepción de la persona humana y de la sociedad, de los derechos humanos, de la idea de trabajo, de progreso, de libertad, de compromiso, de economía, de creación artística, entre otras"³²⁸. La tesis de los anteriores obispos es refrendada por los actuales: la historia del Principado esta llena de aportaciones realizadas por representantes de la clerecía y, por tanto, hablar de Cataluña como sujeto histórico es hablar de su creación por parte de los eclesiásticos. Es decir, Cataluña es lo que es gracias a la contribución histórica que ha realizado la clerecía en relación a la construcción, mantenimiento y desarrollo de la sociedad catalana y su cultura. O mejor dicho, Cataluña sin el catolicismo no sería Cataluña. Nuevamente la visión torreasiana parece planear en las propuestas.

Eso sí, a mi me parece que el presente documento ahonda menos que *Arrels* en la identificación de los representantes religiosos con la catalanidad, mientras que hace más hincapié en la aportación de los eclesiásticos en la configuración social y moral de Cataluña. Un análisis más pormenorizado y contextualizado nos podría explicar si dichos matices apreciados en un primer momento son realmente importantes o bien si existe una voluntad de incidir más en la evangelización y menos en la catalanización como elemento identificativo de la Iglesia católica en Cataluña o si, finalmente, la confrontación política (y en cierto sentido social) actual, que no se daba en 1985, ha provocado una estratégica disminución de la vehemencia argumentativa.

³²⁸ *Al servei del nostre poble*, pág. 5.

En 2012 el panorama político catalán dio un giro copernicano. Tras un 11 de septiembre marcado por una manifestación de grandes dimensiones, se presentó una moción en el Parlament de Catalunya en la que se pedía la convocatoria de una consulta para decidir sobre la continuidad del Principado dentro del Estado español. Dicha moción contó con el apoyo de CiU, ICV-EUiA, SI, ERC, DC y el diputado del PSC Ernest Maragall, la abstención del PSC y el voto en contra del PP y C's³²⁹. El derecho a la autodeterminación de Catalunya, que hasta ahora sólo habían reivindicado unos pocos, pasó a ser una demanda institucional con una firme voluntad: modificar la soberanía popular marcada por la Constitución española para realizar un referéndum vinculante sobre la permanencia catalana dentro de la estructura del Estado español. Si para Marfany la crisis de 1898 "eliminó las últimas barreras psicológicas que habían impedido a mucha gente formular aquello que hasta entonces sólo unos pocos se habían atrevido a pensar y decir: que España sólo era un Estado y que la nación de los catalanes era Catalunya"³³⁰, considero que septiembre de 2012 se convirtió en el momento donde los nacionalistas catalanes eliminaron las últimas barreras psicológicas que les impedían plantear un Estado propio y presentaron la fase final de su proyecto nacional: la independencia. O lo que es lo mismo, impugnaron la totalidad del Estado Autonómico. En mi opinión, todo nacionalismo carente de Estado tiene como objetivo primordial la consecución del mayor grado de autogobierno posible, y como el máximo nivel de autogobierno posible es la independencia, todos los nacionalistas de pueblos sin Estado son tendentes a construir cosmovisiones basadas en la independencia. O dicho de una forma más directa: cualquier nacionalismo que carezca de un Estado propio tiende a querer constituir el suyo.

No es objetivo de este apartado analizar la construcción doctrinal del nacionalismo, ni tampoco si se ha construido una catalanidad "buena" de aquellos que son nacionalistas y otra "mala" de aquellos que no lo son, ni siquiera es nuestra tarea profundizar en los argumentos políticos esbozados a raíz de la declaración del Parlament de Catalunya sobre el derecho a la autodeterminación de marcada tendencia independentista. No. Nuestro propósito es realizar una breve aproximación a las posiciones adoptadas por la Iglesia católica en Catalunya en relación a estos nuevos posicionamientos políticos sobre la incardinación política

³²⁹ Las siglas responden a los nombres de CiU (Convergencia i Unió), ICV-EUiA (Iniciativa verds-Esquerra unida i alternativa), SI (Solidaritat Catalana), ERC (Esquerra Republicana de Catalunya), DC (Democràcia Catalana), PSC (Partit Socialista de Catalunya), PP (Partido Popular), C's (Ciutadans).

³³⁰ Marfany, Joan-Lluís, *La cultura del catalanisme...*, pág. 42. (traducción propia)

catalana en el conjunto del Estado. Eso sí, quisiera hacer una advertencia previa: el escaso tiempo dispuesto para la búsqueda de material empírico primario (que deberá merecer mucha más dedicación en un posterior desarrollo de este estudio), comporta que mis afirmaciones estén basadas en la parcialidad de las fuentes consultadas y, por ello, susceptibles de sufrir un análisis de falsabilidad popperiana que modifique las conclusiones vertidas. Una vez realizadas las consideraciones pertinentes, hagamos el análisis.

En cuanto a la Jerarquía en su conjunto reunida en torno a la Tarraconense, no ha variado el mensaje consensuado en 1985 a través de *Arrels Cristianes de Catalunya* y refrendado en 2011 mediante *Al servei del nostre poble*. La doctrina social de la Iglesia esgrimida en los dos documentos, en la cual se establece el derecho de los pueblos a desarrollarse como tales, ha comportado que la política pública de la Jerarquía catalana tenga tres ideas principales. La primera es el reconocimiento del llamado "derecho a decidir" para Cataluña como consecuencia de su capacidad para determinar colectivamente su futuro. La segunda, es que todas las opciones políticas que respeten los derechos humanos son compatibles con el catolicismo y, por tanto, legítimas. Y la tercera es que no les corresponde a ellos pronunciarse sobre cual es el modelo de Estado debe existir. Resumiendo: se acepta el derecho a decidir mientras sea conforme a los derechos humanos, pero sin una identificación explícita de la institución eclesiástica con opción política alguna.

En cuanto a los obispos analizados de forma individual, no hay discrepancias esenciales con el mensaje enviado colectivamente desde la Tarraconense. Existen, eso sí, dos tipos de obispos: aquellos que no se pronuncian en ningún sentido sobre la situación política actual y aquellos que sí lo hacen. Los obispos de Tarragona, Lleida, Terrasa y San Feliu de Llobregat no han realizado, que tengamos conocimiento, declaraciones públicas en relación a los últimos acontecimientos políticos. En cambio, otros sí que han tomado la palabra con diferentes matices. El obispo de Tortosa, Enrique Benavent, declaró que la independencia afectaría a la Iglesia, pero que se tendría que aceptar porque "la Iglesia debe compartir las inquietudes del pueblo en el que vive y acompañarlos en sus procesos históricos"³³¹. Para añadir a continuación que "también creo que la misión de la Iglesia no es posicionarse cada vez que hay una propuesta política porque muchas

³³¹ eISINGULARDIGITAL.cat (09/06/2013). *El nou bisbe de Tortosa accepta la independència* [en línea]. Barcelona: elsingulardigital.cat [Consultado: Agosto 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/orrupd6>

veces estas se van matizando. Creo que se debe dejar pasar el tiempo, y en todo caso, cuando haya una cuestión que afecte gravemente a los derechos de las personas, los valores fundamentales de la vida social o el bien común, entonces la Iglesia podría decir alguna cosa”³³². De forma parecida, el obispo de Solsona, Xavier Novell, manifestó en una misa que “los católicos podían ser independentistas” dado que “sobre la organización política de un país la Iglesia no tiene opción previa”³³³. Asimismo, el obispo auxiliar de Barcelona, Sebastià Taltavull, afirmó que “la Iglesia respaldaría la independencia si el pueblo catalán optara por ella [...] siempre que el proceso fuera democrático y pacífico”³³⁴. Por su parte, el obispo de Barcelona, Lluís Martínez Sistach, y el obispo de Vic, Romà Casanova, prohibieron, respectivamente, la cesión de espacios para las consultas populares por el derecho a decidir y desautorizaron que se pusieran esteladas en la fachada de la Iglesia, porque consideraron que no representaba a todos los catalanes y que se podría dividir a la comunidad católica³³⁵.

En suma, en una breve incursión a algunos de los documentos de la Jerarquía eclesiástica catalana, la primera impresión es que no parece que exista una disonancia de criterios entre los diferentes obispos en relación a la postura que hay que adoptar para con la nueva realidad socio-política que vive el Principado. La Jerarquía en su conjunto parece estar a favor del derecho a realizar un referéndum para la autodeterminación del pueblo catalán, así como dispuestos a aceptar cualquier resultado que no sea contrario a los derechos humanos, aunque prefieren no posicionarse política y públicamente a favor o en contra de la independencia. La

³³² REUSDIRECTE.CAT (09/06/2013). *El nou bisbe de Tortosa: "A primera impressió la independència no seria bona per un bisbat que traspassa fronteres administratives"* [en línea]. Reus: Reusdirect.cat. [Consultado: julio 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/olja4wq> (traducción propia).

³³³ NACIÓDIGITAL.cat.Diari català independent/naciósolsona (16/10/2012). *Xavier Novell reconeix que la independència de Catalunya afectaria a l'Església catalana*. [en línea]. Barcelona: [Consultado: julio 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/nuj7szb>

³³⁴ eIPERÍODICO.cat (14/10/2012). *El bisbe auxiliar de Barcelona diu que l'Església catalana recolzaria la independència*. [en línea]. Barcelona: [Consultado: julio 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/omogkl9>

³³⁵ ARA.Cat (28/12/2012). *El bisbat de Vic desautoritza que es pengi l'estelada al Monestir de Ripoll* [en línea]. Barcelona: Ara.Cat. [Consultado: julio 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/q9ovv78>; y ESGLÉSIAPLURAL.cat (19/02/2011). *l'Arquebisbat de Barcelona prohibeix cedir espais parroquials pel referèndum popular sobre el dret a decidir*. [En línea]. Barcelona: [Consultado: julio 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/qbjupxp>

uniformidad del mensaje del obispado catalán me ha hecho reconsiderar la importancia de un párrafo del documento conjunto redactado por ellos en 2011: “como pastores de la Iglesia, no nos corresponde a nosotros optar por una determinada propuesta a estos nuevos retos, pero defendemos la legitimidad moral de todas las opciones políticas que se basen en el respeto de la dignidad inalienable de las personas y de los pueblos y que busquen con paciencia la paz y la justicia”³³⁶. Creo que estas palabras no son una mera declaración programática, son también la plasmación documental del descubrimiento de una constante en la historia de la Iglesia catalana: siempre que la Iglesia católica catalana se significa políticamente en cuestiones que dividen profundamente a la sociedad erosiona su capacidad evangelizadora al convertirse en actor político sujeto a crítica y, consecuentemente, a “amores y odios”. Es decir, posicionarse para la Jerarquía es perder influencia social en aquella parte de la población que no está de acuerdo con la otra. Por eso, a mi entender, las peticiones del President de la Generalitat, Artur Mas, para que hubiera un pronunciamiento explícito del obispado católico catalán a favor de la independencia no han surgido efecto³³⁷.

En cuanto a la base eclesial, lo primero que debemos decir es que, como es de esperar, resulta un conjunto heterogéneo de eclesiásticos difícil de analizar. Dos son las razones principales. En primer lugar, porque sólo una minoría de ellos se han pronunciado públicamente sobre el derecho a decidir o la independencia, mientras que la gran mayoría resta en silencio. Y, en segundo lugar, porque la base no tiene un órgano conjunto que realice comunicados donde los científicos sociales podamos vislumbrar un mínimo común denominador y, por tanto, debemos realizar una acumulación liliputiense de información parcial para luego poder encajarla en unas conclusiones generales que nos arriesgamos a que no se correspondan estrictamente con la realidad. Una primera búsqueda de información en obras escritas o en medios de comunicación sobre declaraciones o acciones de la clerecía catalana de base, ha dejado un resultado bastante exiguo y parcial. Aun con todo, intentaré sacar alguna conclusión aproximada sobre el tema a partir de la opinión declarada de algunos destacados eclesiásticos.

³³⁶ *Al servei del nostre poble*, pág. 4.

³³⁷ Quintà, Alfons (18/11/2012). *l'Església catalana no ajudarà Mas* [en línea]. Barcelona: eldebat.cat. Diari digital de Catalunya. [Consultado: julio 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/of69jo7>

El religioso e historiador Hilari Raguer publicó, a finales de 2012, un ensayo titulado *Ser independentista no es cap pecat*³³⁸, breve obra en la que mezcla la construcción doctrinal de las naciones, el análisis histórico-político de Cataluña y su opinión personal, con el principal propósito de que el lector vaya uniendo Iglesia católica catalana con independencia como un cuerpo homogéneo, normal y necesario. Asimismo, el capellán y escritor Josep Maria Ballarín editó el libro *Pluja neta, bassals bruts*³³⁹ en el cual adjuntaba una carta defendiendo al actual President de la Generalitat y el proceso independentista, así como afirmaba, a propósito de la independencia de Cataluña, que ésta comportaría “una tierra libre que no será el cielo de las ocas, arrastrará nuestro defectos de siglos, pero como mínimo estaremos en casa”³⁴⁰. Por su parte, el monje benedictino, historiador y director de las Publicaciones de la Abadía de Montserrat i de la revista “Serra d’Or”, Josep Massot i Muntaner, refiriéndose a la independencia declaró en la sede de Òmnium Cultural que “ojala lo consiguiéramos en condiciones razonables”³⁴¹.

Siguiendo con la misma línea argumentativa, la monja dominica Sor Lucia Caram publicó un artículo en el cual defendía al President Mas, al tiempo que afirmaba que “hay que avanzar, con la frente en alto, con la verdad como divisa y con el deseo sincero de dejar que cada pueblo sea lo que es y lo que quiere ser”³⁴². Posteriormente, la misma monja, en una entrevista a *RAC1* declararía estar “absolutamente a favor del derecho a decidir y de la independencia [...] Si Cataluña quiere ser independiente, si la gente lo quiere, nada ni nadie puede parar este proceso”³⁴³. Y finalmente, Teresa Forcades, monja de la Orden de San Benito, junto a Arcadi Oliveres, presidente del movimiento católico *Justicia i Pau*, están impulsando una candidatura independentista en la que aseguran que “nada de

³³⁸ Raguer, Hilari, *Ser independentista no es cap pecat. L'església i el nacionalisme català*, Claret, Barcelona, 2012.

³³⁹ Ballarín, Josep Maria, *Pluja neta, bassals bruts*, Efadós, Barcelona, 2013.

³⁴⁰ Bou, Lluís (01/07/2013). *Ballarín defensa en una carta Mas i el procés independentista* [en línea]. Barcelona: El Singular digital: Diari d'actualitat nacional. [Consultado: julio 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/pejm3rq>

³⁴¹ EUROPAPRESS.es/Cataluña (26/03/2012). *El monje Josep Massot clama a favor de la independencia en “condiciones razonables”*. [en línea]. Barcelona: [Consultado: julio 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/q54lte5>

³⁴² Caram, Lucia (Sor) (30/09/2013). *La coherencia de un gran líder* [en línea]. Madrid: Periodista Digital-Sintonía cordial [Consultado: julio 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/o68mb6r>

³⁴³ e-NOTÍCIES (31/10/2012). *Pressions de l'Església contra la independència* [en línea]. Barcelona: e-Notícies. [Consultado: julio 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/c2amfvh>

nuestro programa social se puede hacer sin un Estado propio³⁴⁴. Asimismo, el movimiento para-político encabezado por ambos ha realizado un llamamiento a través de un manifiesto para que se realice “la convocatoria de un proceso constituyente en Cataluña que permita que su pueblo decida de forma democrática y pacífica que modelo de Estado y de país es el que desea”³⁴⁵.

Incluso, muy recientemente, en este mismo año 2013, en una exhaustiva entrevista, Forcades desveló con cierto detalle sus opiniones políticas y sociales respecto al futuro catalán: “Cataluña tiene una relación con el resto del Estado que, ni mucho menos, es la ideal. En términos económicos podemos decir que damos más de lo que recibimos y que el gobierno central nos maltrata. Además, Cataluña tiene una historia y la reivindicación de querer hacer otro camino aunque el Estado nos tratara de la mejor manera posible. Creo que la reivindicación nacionalista, en su sentido más soberano, tiene su justificación última en la voluntad del pueblo. Si esta voluntad se manifiesta, no hay nada que la pueda detener. Así es como entiendo la articulación de la libertad comunitaria. Tenemos unas raíces históricas, una lengua, pero sobre todo la voluntad de construir otro futuro. Y esta voluntad de futuro se tiene que respetar. Es la esencia de la democracia”. Y por eso Forcades concluye: “un proyecto de Cataluña independiente es porque creo que se puede construir una sociedad con unas directrices políticas hacia una justicia social muy diferente a la que tenemos ahora”³⁴⁶. Como vemos, la independencia es para la religiosa la posibilidad de cambiar todo el orden social.

Como ya he mencionado anteriormente, las conclusiones son parciales porque es necesario realizar una búsqueda más profunda de documentación. Aún así, creo que es posible señalar algunas constataciones que surgen de un somero rastreo informativo. La primera es que no he encontrado ningún documento, ni escrito ni oral, en el cual un eclesiástico realice declaraciones que sean contrarias a

³⁴⁴ Rodríguez, Nerea (10/04/2013). *Teresa Forcades i Arcadi Oliveres, impulsors d'una candidatura independentista* [en línea]. Barcelona: El Singular digital: Diari d'actualitat nacional. [Consultado: julio 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/oc2vzmr>

³⁴⁵ Oliveres, Arcadi y Forcades, Teresa (10/04/2013). *Manifest per la convocatòria d'un procés constituent a Catalunya* [en línea]. Barcelona: Procés Constituent a Catalunya. [Consultado: julio 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/oz2q12b>

³⁴⁶ Subirna, Jordi (09/01/2013). *Teresa Forcades: La independència de Catalunya té sentit si va ligada a una major justícia social* [en línea]. Madrid: eldiario.es. [Consultado: julio 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/orho8oc>

la independencia. Dos posibles interpretaciones considero que pueden darse a este hecho. La primera es que todos los eclesiásticos catalanes no únicamente son favorables al derecho a la autodeterminación, sino también a la independencia. Y la segunda es que hay una clerecía no independentista que rehúsa a significarse públicamente. Como sociológicamente hablando creo que es muy difícil que una comunidad compuesta por miles de individuos carezca de diversidad de opiniones, considero más plausible la segunda interpretación. Pero, en el caso de que así fuere, ¿por qué rehúsan a significarse políticamente? ¿Acaso es porque los eclesiásticos no independentistas están más concienciados del mensaje que quiere transmitir la Jerarquía de una cierta equidistancia pública para no ofender a ninguna parte de la feligresía? ¿Existen otras razones que frenan a los no independentistas a pronunciarse como, por ejemplo, un cierto miedo a aparecer como poco patrióticos en una etapa como la actual de clara efervescencia nacionalista catalana?

Una hipótesis de trabajo puede ser la siguiente. Se ha ido creando en Cataluña un movimiento nacional hegemónico que controla los medios de comunicación gracias, en gran medida, a las subvenciones públicas (prensa, radio, televisión e Internet), que realiza campañas de desprestigio hacia las opciones no independentistas y que etiqueta como españolista a todo aquél que no responde al concepto de "catalán" creado desde el nacionalismo, una formulación que considera que para un catalán sólo existe una patria (Cataluña) y que ésta debe tener un Estado propio. Dicho de otra manera, el movimiento nacional-independentista se ha ido adueñando de una importante parcela de la opinión pública en base a cuatro tipos de actuaciones: subvencionar con dinero público una opción ideológica concreta; una fe inquebrantable en la veracidad de su discurso, que tiende a descalificar al oponente simplemente por el hecho de pensar diferente y no reconocer la intrínseca bondad de la propuesta independentista; un cierto acaparamiento de los medios de comunicación de masas; y, finalmente, una cierta "coacción" sobre los mensajes discrepantes mediante la exposición pública como "mal catalán" (incluso a veces como "traidor") en los "mass media". Y todo ello con un objetivo que también afecta a los eclesiásticos no conformes con las opciones independentistas: anular todo mensaje público opuesto al que se pretende imponer como hegemónico. Con todo, recuerdo que lo afirmado se trata simplemente de una hipótesis que requiere una verificación empírica mucho más exhaustiva.

Existen también tres constataciones más que me ha proporcionado la búsqueda de información. La primera es que en todos los casos en que hay declaraciones explícitas a favor de la independencia, se trata de eclesiásticos

regulares. Tal vez una explicación a este hecho puede encontrarse en que los religiosos están menos sujetos a las órdenes de la Jerarquía secular, que ya hemos visto bastante contenida en sus exposiciones públicas. La segunda es que los historiadores eclesiásticos catalanes que son prestigiados por el nacionalismo por tener una determinada interpretación de la historia, son aquellos que han sido galardonados o recompensados por las instituciones catalanas³⁴⁷, aquellos que se han convertido en referentes historiográficos para una parte de la ciudadanía y, además, aquellos que se han posicionado explícitamente a favor de la independencia reivindicándola históricamente. Y una tercera y última constatación: una parte de la base eclesial, igual que hacía antaño, se inmiscuye de forma más activa y "radical" en las reivindicaciones políticas del poder temporal, contemporiza menos sus expresiones públicas y participa de forma enérgica en la política del Principado. La proximidad con la población y la distancia con las altas esferas políticas, así como una menor visión de la pretendida intemporalidad de la Iglesia católica como institución, puede ser ideas para una hipótesis razonable que explique una mayor o menor significación política en cada momento histórico.

La Abadía de Montserrat merece una consideración específica. Y ello por una razón principal: no siendo Jerarquía *stricto sensu*, la importancia dada históricamente a la institución por los nacionalistas hace que sus acciones y declaraciones tengan una mayor influencia social y una fuerte repercusión en los medios eclesiásticos. Recientemente, su abate, Josep Maria Soler, declaró en una entrevista a los *Matins* de TV3 que Cataluña "tiene derecho a todo lo que le toca como nación y, por tanto, tiene derecho a decidir sobre su futuro"³⁴⁸ y, en el programa de radio *RAC1* explicitó que, en el caso que el voto mayoritario sea el independentista, "lo más normal sería que el Vaticano establezca relaciones diplomáticas con el nuevo Estado, como lo ha hecho con todos los nuevos estados que se han creado"³⁴⁹. La Abadía como institución y su abate como máximo

³⁴⁷ Josep Massot fue galardonado, en 2012, con el *Premi d'Honor de les Lletres Catalanes*; Hilari Raguer fue nombrado, en julio de 2008, a propuesta de CiU, miembro de la junta de gobierno del Memorial Democrático de Cataluña; y Antoni Pladevall, en 2003, recibió la Medalla de Oro de la Generalitat de Cataluña.

³⁴⁸ Televisió de Catalunya-Canal 324 (26/04/2013). [L'abat de Montserrat, amb el dret a decidir: Catalunya té dret a fer la consulta i, per tant, és bo de fer-la](#) [en línea]. Barcelona: **Televisió de Catalunya, S.A.** [Consultado: julio, 2013]. Disponible en Internet: <http://tinyurl.com/phknfdn> (traducción propia).

³⁴⁹ RAC1 (15/01/2013) *l'Església reconeix a Catalunya com a nació* [en línea]. Barcelona: Rac1. [Consultado: julio 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/o8rvame>

representante de la misma, no se salen plenamente del guión marcado por la Jerarquía en cuanto al derecho a decidir de los pueblos y en cuanto a la neutralidad política de la Iglesia, pero parecen inclinarse más hacia la independencia que hacia otras alternativas.

En cualquier caso, resulta evidente que todo apunta a que Montserrat continúa siendo uno de los bastiones del catalanismo/nacionalismo catalán. Por eso, creo que sería necesario realizar una futura investigación en la que el investigador se detuviera también en las Publicaciones de la Abadía de Montserrat y en su importante archivo y no sólo en las declaraciones institucionales, que suelen ser de una gran "diplomacia vaticana". En el caso del análisis de las publicaciones debe hacerse, a mi criterio, en una triple vertiente. En primer lugar, analizar las características de los libros histórico-identitario-religiosos que publica la Abadía para extraer el posible trasfondo ideológico que todos ellos puedan tener y, por tanto, descubrir que mensaje quiere trasladar la institución benedictina con sus publicaciones. En segundo lugar, sumergirse en las colecciones montserratinas para investigar, principalmente, aquellas que sean de tendencia político-social, aunque sin abandonar las puramente religiosas porque en ellas también hay referencias a la identidad catalana. Y en tercer lugar, hay que hacer lo propio con las revistas patrocinadas por la Abadía, como, por ejemplo, "Serra d'Or", "Qüestions de vida cristiana" o "Documents d'Església", entre otras. Todo ello con un objetivo principal: ver que discurso, si lo hay, es el que quiere realmente trasladar la Abadía de Montserrat detrás de una neutralidad institucional formal que, sin embargo, recordemos que no le ha impedido constituirse históricamente como estandarte del nacionalismo católico catalán.

Para finalizar, una sucinta referencia a las asociaciones del laicado católico catalán. La cantidad de páginas web, asociaciones, revistas, blogs, televisiones digitales y radios de contenido católico en las que se tratan temas socio-políticos es suficientemente grande como para que sea una investigación en sí misma. La visión de la situación política actual en Cataluña por parte del laicado católico, tiene suficiente enjundia como para ser el elemento central de una investigación completa. Considero que para ello sería importante analizar tanto aquellas comunidades católicas favorables al derecho a la autodeterminación o a la independencia ("Cristians per la Independencia", "Justicia i Pau", "Església Plural", "Radio Estel" o "el Pregó", entre otras), como las contrarias a la independencia ("Germans Germinabits"), y también ver si existen otras. Además, sería muy interesante asimismo comparar el tratamiento de una misma noticia en los diferentes diarios digitales católicos como "Catalunya religiós", "Infocatòlica" o

“Flama.info”, entre otros, para determinar que posicionamiento ideológico tiene cada uno de ellos y relacionarlos, si es que se puede, con las opiniones de la base eclesial y las comunidades laicas. Como puede apreciarse, todo un mundo apasionante por investigar.

En definitiva, como consecuencia de haber aprendido de acontecimientos pasados, sobre todo del franquismo, la Jerarquía católica catalana mantiene en la actualidad una estrategia tendente a la neutralidad pública para no granjearse adversarios inútilmente. En cambio, aquella base eclesial que se prodiga tomando la palabra es claramente independentista y aprovecha los mecanismos de propaganda establecidos por el movimiento nacional hegemónico que se ha ido conformando en Cataluña gracias, entre otras causas, al dinero público que la Generalitat adjudica a través de subvenciones. En lo que se refiere al laicado católico, si bien tienen preeminencia los medios de comunicación digitales de contenido nacionalista e independentista, no faltan tampoco visiones católicas contrarias a la doctrina secesionista.

En cualquier caso, una hipótesis va cogiendo fuerza a medida que me sumerjo en lo que Javier Tussell llama “la historia actual”. Es muy probable que la dicotomía Jerarquía-base en relación a los posicionamientos políticos haya variado hacia una dicotomía nacionalismo-no nacionalismo catalán dentro del mundo eclesial del Principado. Es evidente que siguen existiendo diferencias internas dentro de la Iglesia como consecuencia de su jerarquización, pero el peso de la Jerarquía, la base o el laicado ha disminuido mientras que ha aumentado el peso de los eclesiásticos en cuanto son políticamente definibles en una u otra opción política. De confirmarse esta intuición significaría que, a partir de la Democracia, el análisis de la Jerarquía, la base o el laicado como grupos específicos dentro de la institución religiosa, es menos importante que el descubrimiento y posterior análisis de los grupos católicos definibles políticamente dentro de la propia institución. Es decir, ya no es tan importante lo que dice la Jerarquía, la base o el laicado en su conjunto, sino el discurso de aquella parte de la Jerarquía, la base o el laicado que se enmarca dentro de una opción político-social determinada que tiene múltiples conexiones con la sociedad civil y que se organiza de forma intergrupal (aunque sea informalmente) dentro de la propia institución religiosa. No olvidando en un futuro análisis, por supuesto, el carácter jerarquizado de la institución eclesial a partir del Papado y el Obispado y la obediencia formal debida por todos los eclesiásticos.

Ejemplificando podríamos decir que las posiciones de Teresa Forcades sobre la independencia no deben enmarcarse sólo como una opinión del grupo de la clerecía de base, sino que deben contextualizarse también dentro del pensamiento político de la *Assemblea Nacional Catalana*, *Justicia i Pau* o *Cristians per la independència*, e interpretarse conjuntamente y en consecuencia. O dicho de otra manera: la división importante a los efectos de este trabajo sobre la participación de la Iglesia catalana en la nacionalización de Cataluña, sería la que se establece de *forma transversal* dentro de la Iglesia entre partidarios del derecho a decidir y/o la independencia y partidarios de no desvincularse del Estado español. Con lo cual lo adecuado sería proceder a analizar cuáles son las actuaciones nacionalizadoras o no de cada grupo. De momento, desde hace ya algunos años, los primeros parecen más mayoritarios y combativos en el proceso nacionalizador catalán. Los segundos están sin duda más silenciosos. Eso sí, vuelvo a reiterar sin desfallecimiento: todo lo dicho en apartado de la Democracia y el derecho a decidir son hipótesis de trabajo que deberán ser confirmadas o desmentidas a la luz de las diversas pruebas empíricas que se analicen en futuras investigaciones.

CAPÍTULO V

A MODO DE CONCLUSIONES

Algunas hipótesis de carácter general

En un estado de la cuestión como el presente, preámbulo de una monografía científica, llega un punto del trabajo en que el investigador debe detener su casi interminable búsqueda de información para poseer una mejor visión sobre los capítulos realizados y dedicarse por entero a redactar unas conclusiones provisionales que sirvan como guía posterior a la investigación empírica. Generalmente, el colofón de un estado de la cuestión se presenta una empresa sumamente difícil. Pretender encontrar generalidades que puedan ser aplicables para periodos históricos distintos, que además sean ciertas por ser verificables y que no hayan sido expuestas en los capítulos parciales, no resulta tarea sencilla. Si me permiten la metáfora, diré que, cuando se llega a esta parte del trabajo, uno siente que sufre el mismo "mal" que los toreros, es decir, con independencia de la pericia con la que haya realizado la tarea previa, si al entrar a matar la estocada falla, la faena será vista como desdibujada, comportando la imposibilidad de recibir las orejas y el rabo y de salir por la puerta grande. Por tanto, en las siguientes líneas intentaré señalar algunas de las hipótesis generales que, a mi juicio, pueden servir para obtener, en el marco posterior de una monografía, la formulación de algunas regularidades sociales que nos expliquen mejor el porqué de la participación de la Iglesia católica en el devenir del proceso identitario catalán.

I

Las naciones como creaciones humanas

Como ya dije en el apartado correspondiente, me parece difícil la existencia social de un producto mental (la nación) sin un sujeto real que la cree y la defienda. Los nacionalismos identifican a las personas que residen en un territorio como sujetos que tienen, objetivamente, unas características culturales homogéneas como consecuencia de una historia conjunta que se expresa en unas tradiciones particulares y, con mucha frecuencia, un idioma propio. Esas características que se elevan al concepto de "nacional", son transmitidas mediante todos los sistemas de transferencia de información posibles, especialmente la educación y los medios de comunicación, con el objetivo de crear un sentimiento común interclasista y uniforme entre los individuos de dicha colectividad, es decir, formar una identidad nacional específica. Finalmente, una vez el mensaje es interiorizado por los propios individuos, aquello que inicialmente era subjetivo se va

convirtiéndose en objetivo para la colectividad, o mejor dicho, aquel producto mental y abstracto se convierte en una realidad social que clasifica a los seres humanos según el lugar de nacimiento y les otorga unas características inherentes a su propia existencia al pertenecer a una determinada comunidad. En definitiva, un "ellos" y un "nosotros".

Existen, desde luego, tradiciones culturales y formas de proceder que se pueden identificar con determinadas colectividades y que son fabricadas por ellas a lo largo de la historia sin pretensiones nacionalistas, pero éstas son mucho más difusas y cambiantes de lo que los nacionalismos pretenden. Es más, lo que hacen los nacionalismos es desprestigiar o eliminar las características culturales de las comunidades primarias más pequeñas en beneficio de unas comunidades más grandes, las nacionales, pretendiendo aunar territorio político y territorio cultural. Por eso la mayor parte de los nacionalismos eliminan los rasgos culturales no "nacionales" o les dan el calificativo de "folklore" regional, que es lo mismo que si llamamos *patois* a un idioma. En suma, el nacionalismo necesita abrir un proceso de nacionalización tendente a la homogeneización cultural de los individuos que están bajo un mismo poder político para que se identifiquen entre sí ("nosotros") como miembros de una misma comunidad y actúen en consecuencia, es decir, que en determinadas circunstancias se protejan y defiendan frente a los "otros", que habitualmente suelen ser los vecinos más próximos.

En dicho proceso de nacionalización, la religión ha ocupado también su propio lugar. En el caso del catolicismo, eso ha sido comprobado por muchos investigadores para diversos países y épocas. Cataluña no ha sido una excepción. El catolicismo catalán ha tenido, desde sus principios, una importante participación en la construcción de la catalanidad y del "hecho catalán" como un medio para su doble objetivo último de evangelizar y proteger a la propia institución eclesiástica. A lo largo de la historia ha adoptado formas y maneras diferentes. Grosso modo, pueden distinguirse dos grandes etapas diferenciadas. La primera hasta el Setecientos, con una "nacionalización inconsciente" en la que ayuda a la creación de elementos identitarios comunes entre los catalanes. Se constituye progresivamente una Iglesia catalana pero no una Iglesia nacional catalana. Y a partir de ese siglo, y sobre todo de la Renaixença, actúa con unas estrategias de "nacionalización" más conscientes y vinculadas a una doctrina romántica del "volgeist" de nación catalana, es decir, de una Iglesia precatalanista en el caso de una parte de la clerecía como la capitaneada por Torras i Bagès. Por las mismas razones evangelizadoras y de defensa de la institución eclesial, no podemos olvidar

tampoco que la Iglesia catalana también ha contribuido a la nacionalización española. Ello ha sido una realidad palpable tanto en la guerra de la Independencia, durante buena parte del XIX y en las dictaduras del siglo XX. En definitiva, el catolicismo catalán no ha estado ausente en los dos grandes procesos de nacionalización: el español y el catalán. Incluso ha sido muy frecuente que contribuyera de hecho a ambos a la vez. La Iglesia catalana ha evangelizado y nacionalizado sin problemas de contradicción. Incluso podría pensarse que su aprendizaje en tarea de evangelización le ha servido también para el “buen” nacionalizar.

II

La historiografía eclesial catalana

En el siglo pasado, una parte nada desdeñable de los trabajos realizados en el Principado sobre la historia de Cataluña, la historia de la Iglesia catalana o la identidad catalana, adolecen de un posicionamiento ideológico previo (nacionalista y/o de clase) que envuelve el análisis de los acontecimientos históricos. Por un lado, existen historiadores catalanes que están más comprometidos con los objetivos de configurar una “historia nacional” al estilo de los liberales del siglo XIX, que en aplicar el método científico como forma de llegar al mayor grado de verdad posible. Por otra, existen otros historiadores, la mayoría eclesiásticos, que hacen lo propio, intentando “justificar” el pasado institucional y social de la Iglesia catalana.

En relación a la historia del Principado, y con origen en autores del Ochocientos como Víctor Balaguer o Antoni Bofarull³⁵⁰, han sido asumidas por los historiadores nacionalistas del siglo XX unas ideas apriorísticas a las que deben tender la interpretación de unos acontecimientos que a menudo son considerados históricos a partir de sus propios apriorismos. Las principales ideas que subyacen en una gran parte de los análisis históricos realizados por historiadores nacionalistas son:

- a) El origen de Cataluña como nación se enmarca en la Edad Media. El “ser histórico” catalán se remonta hasta Guifré el Pilós y, por tanto, todos los

³⁵⁰ Ramon Grau, “La historiografía del romanticismo...”, en Balcells, Albert (ed.), *Història de la historiografia catalana*, págs. 141 y 160; en la misma obra colectiva cf. Jordi Casassas, “La historiografía del positivismo”, págs. 161-186.

posteriores acontecimientos históricos fueron realizados con el objetivo de engrandecer y proteger la nación. Es decir, otorgan a los personajes históricos pensamientos político-sociales anacrónicos y teleológicos que distorsionan el análisis y les permite afirmar, a los nacionalistas, que existe desde tiempos inmemoriales una identidad propia diferenciada de la del resto de España y una secular voluntad del pueblo catalán de constituirse como una nación autónoma. Eso significa que la Historia de Cataluña realizada por una parte de los historiadores ha respondido al afán de corroborar la construcción cultural, histórica e identitaria realizada primero por los catalanistas de la Renaixença y luego por los nacionalistas desde Enric Prat de la Riba a Francesc Cambó.

- b) Todo acontecimiento bélico que enfrente a la población catalana y a la castellana tiene, como objetivo último, la salvaguarda de la autonomía política, institucional y cultural de los primeros ante los segundos. Por tanto, toda documentación será interpretada en base a la voluntad intrínseca y secular de libertad del pueblo catalán con aquellos que les oprimen sus libertades, primordialmente los castellanos. Una voluntad que se expresa pidiendo autonomía o independencia política según la ocasión histórica. Lo incorrecto no es que sea dicha visión una hipótesis de trabajo con posibilidad de ser cierta (o errónea), sino que en realidad lo que se pretende es que todo acontecimiento histórico debe tender a corroborar aquella verdad sabida por todos: el axioma de que los catalanes nunca han querido pertenecer a una idead de España fabricada por una Castilla a la que siempre ven como unitarista y centralista desde los Reyes Católicos. La interpretación nacionalistas sitúa, pues, a Castilla como la inevitable enemiga de Cataluña a la hora de construir el Estado-nación España que ella considera el más pertinente.

- c) Derivado de lo anterior, siempre que el territorio catalán ha pasado algún tipo de dificultad existe una explicación extrínseca que limita la responsabilidad de la ciudadanía catalana en relación a su propio devenir. Y más aún, casi siempre que ha habido recuperación ha sido gracias al exclusivo brío de los catalanes a pesar de las trabas y cortapisas impuestas, normalmente, desde un concepto genérico llamado "Madrid". Por tanto, existe un doble *deus ex machina*: todo lo que le ocurre de malo al territorio es culpa de los foráneos, normalmente castellanos (pero también franceses e incluso ingleses), mientras que

todo lo bueno es gracias al inherente ingenio y empuje del pueblo catalán, que posee una especial "volksgeist" diferente y vertebradora de la nación catalana.

Como se habrá podido comprobar durante el trabajo, los tres apriorismos han sido refutados por científicos sociales internacionalmente reconocidos por sus estudios del devenir histórico de Cataluña al estilo de Pierre Vilar o John Elliot, entre otros. En suma, lo que parece hacer el investigador cuando examina la historia con ojos de nacionalista es juzgar ideológicamente el pasado más que investigarlo. Poner el carro antes que los bueyes, la ideología antes que la ciencia. Es muy posible que ni Paul Feyerabend aprobara tal método de análisis del pasado³⁵¹.

La historiografía de la Iglesia católica tiene su propia dinámica. La mayor parte de su historia está realizada por eclesiásticos. Este hecho objetivo que no tiene porque conllevar ningún juicio de valor añadido, nos indica una falta de interés por parte de aquellos historiadores catalanes no pertenecientes al mundo eclesial que muy probablemente la comunidad científica debería corregir. Como he dicho antes, que los eclesiásticos sean los máximos intérpretes de su propia historia no tiene porque ser perjudicial a priori, pero una vez nos adentramos en los trabajos realizados por ellos encontramos que muchos padecen de los mismos inconvenientes. El "buenismo" sobre la institución eclesial, el proselitismo, la hagiografía y el positivismo histórico mal entendido, son una constante en una gran parte de los trabajos de la clerecía en relación a su propia historia. Desbordan al lector con un detallismo factual, pero adolecen de interpretaciones que den sentido a la acumulación liliputiense de acontecimientos históricos. Hilvanan un discurso *naif* cuasi diría que premeditado, y magnifican aquellos acontecimientos que les interesan mientras a veces ignoran, suavizan o infravaloran aquellos otros un poco más ásperos y/o conflictivos. Salvo honrosas excepciones, la mayoría hace historia "para la Iglesia", o dicho de otra manera, hace una historia edulcorada con la cual la institución pueda presentarse como una entidad históricamente impoluta e implicada con el bienestar de los catalanes.

Sí a los problemas epistemológicos que parecen tener una parte no desdeñable de los historiadores eclesiásticos para con la verdad histórica de su institución, le añadimos que algunos de éstos son además declarados nacionalistas, el mensaje se distorsiona sobremanera. Al igual que pasa con los historiadores

³⁵¹ Feyerabend, Paul, *Tratado contra el método*, Tecnos, Madrid, 2007.

nacionalistas, los clérigos historiadores nacionalistas que analizan el pasado de la institución católica en el Principado, tienen una verdad a priori que envuelve la interpretación de los hechos por ellos seleccionados: toda acción de la Iglesia católica en Cataluña, menos los primeros años de adhesión al franquismo, ha sido realizada en beneficio de la pervivencia de la cultura y la tradición catalana como consecuencia de su intrínseco amor a la patria, por tanto, la Iglesia católica catalana debe ser observada como la principal institución aglutinadora, conservadora y promotora de la identidad catalana y de las instituciones políticas del pueblo catalán. Y, a partir de este posicionamiento previo, interpretan toda la realidad histórica.

En definitiva, un sector de los historiadores, también de los eclesiásticos, se han convertido en parte fundamental del proceso de nacionalización dado que sus investigaciones contienen juicios de valor que denotan una tendencia ideológica y predisponen al lector a una determinada cosmovisión sobre la historia de Cataluña, la historia de la Iglesia o sobre la relación entre ambas. El objetivo de los historiadores nacionalistas aparece claro: ayudar a crear una identidad nacional catalana. Y el de los historiadores nacionalistas eclesiásticos también: que además dicha identidad nacional ha sido y debe seguir siendo católica.

III

La nacionalización por parte de la Iglesia

Aunque su intención principal es obtener el respaldo del pueblo para lograr sus objetivos evangélicos, una parte de los clérigos catalanes ha ayudado históricamente a la creación de elementos de afinidad identitaria en el territorio catalán mediante sus actuaciones. La mayor parte de las ocasiones generando sentimiento de identidad catalán, pero también en determinadas situaciones sentimiento de identidad español. Unas veces haciéndolos compatibles y en otras no tanto. En efecto, hasta la llegada de los Borbones, en el marco de la monarquía compuesta de los Austria, y como consecuencia de ser una institución social imbricada en el poder político del Principado (Cortes, Generalitat, etc), toda modificación del *statu quo* que comportara una alteración de su estatus social (es decir, privilegios y prerrogativas), o que fuera en contra de sus intereses evangelizadores, provocaba que aquella parte de la clerecía que temía perder sus prebendas o que veía peligrar su doctrina, intentara protegerlas. Para ello, el sector

clerical que se sentía afectado, tenía tendencia a autoproclamarse protector de la patria y, junto a otros actores sociales (nobleza o burguesía), intentaba convencer al resto de la población, principalmente a campesinos y artesanos, de que respaldarlos era proteger la "terra", mientras que amparar lo contrario era convertirse en un "traidor".

Por tanto, me parece que proteger las instituciones catalanas era, en su opinión, proteger su función eclesial, su estatus social y su participación política en las instituciones. Eso sí, al unir sus intereses como estamento con una determinada protección de las instituciones del Principado, ayudaron en gran medida a que la población fuera conformando una idea de colectividad "nacional" catalana, aunque todavía bastante primitiva, y que un "ellos" castellano se contrapusiera a un "nosotros" catalán. 1640 y 1714 pueden ser una buena prueba de ello en cuanto a la tarea de catalanización de los eclesiásticos. Y 1808 también, pero esta vez en el sentido de vincular frente al "ellos" francés, declarado enemigo de la religión como había mostrado la Revolución francesa, el sentimiento de una Cataluña española, una patria pequeña en una patria grande, todos unidos y nacionalizados españoles en frente del odioso galo.

En suma, como mínimo hasta la Renaixença, la clerecía utilizó estrategias y tácticas que objetivamente ayudaban a construir un discurso particularista y diferenciador en relación a los demás "pueblos históricos", pero no lo hicieron tanto para proteger la "nación catalana" o la "nación española", como para proteger su propio *modus vivendi* y para mantener una influencia social que les permitiera trasladar su mensaje católico. Su ayuda a la nacionalización de Cataluña (o España) fue más bien indirecta, aunque efectiva, antes que perfectamente consciente desde una perspectiva "nacionalista".

En cambio, a partir de la Renaixença, la Iglesia católica catalana empezó a cultivar la identidad catalana de forma mucho más consciente. La llegada de las propuestas románticas alemanas con su idea de *volksgeist*, pero sobre todo el concepto de nación perenne, les proporcionó las ideas filosóficas, políticas, sociales y culturales para crear la unión entre Dios y nación. Si para los románticos alemanes la nación era una institución natural persistente a lo largo de la historia que contenía las esencias de la patria, y si la doctrina católica definía a Dios como el creador, la unión entre ambas comportaba que la nación se convirtiera en una institución natural de derecho divino. A partir de entonces, para la clerecía catalana la identidad del pueblo ya no fue sólo un medio para conseguir los objetivos

prosélitos inherentes a su función evangelizadora, sino que se convirtió también en el medio por excelencia para vincularse a la sociedad en el ejercicio de la misma. Torras i Bages lo comprendió a la perfección. Como afirma Fradera, para este obispo la colaboración de la Iglesia católica catalana en el movimiento renacentista estaba clara: "la utilización del regionalismo, añadiéndose a la vía abierta por (Jaume) Collell i *els vigatans*, era la clave más inmediatamente rentable para restablecer la influencia de la Iglesia sobre estratos significativos de la sociedad catalana"³⁵².

En mi opinión, la modificación de la postura de la clerecía catalana en relación a la identidad nacional del Principado obedece a que la Iglesia es antes católica que catalana, o mejor dicho, que defiende la construcción nacional mientras le permita cumplir con su función principal: dar la posibilidad a los eclesiásticos de mantener su influencia social y transmitir su mensaje evangélico. Por tanto, los vaivenes identitarios de la Iglesia católica en Cataluña (1808, 1898, Primo de Rivera, Segunda República, Franquismo y Democracia) no debe entenderse porque ésta haya sido siempre catalanista/nacionalista pero las circunstancias le hayan obligado a nacionalizar españoles, como interpretan algunos autores. No deben entenderse como una "traición" a la patria y a su deber de nacionalizarla. Sino que hay que interpretarlos en el sentido de que la Iglesia católica, a través de sus representantes, se adapta a la sociedad y absorbe aquellas ideas políticas, sociales o identitarias que le permiten conectar de forma más rápida y eficaz con la población. Siempre que respeten su ideario doctrinal y pastoral. Por eso cuando el catalanismo ha pasado a ser monopolizado por la "izquierda", la Iglesia catalana ha construido un catalanismo conservador que no ha dudado incluso en asumir también la tarea de nacionalizar España: Jaume Balmes o Torras i Bages, por ejemplo. Repito, la Iglesia católica tiene un objetivo principal muy interiorizado que le hace interpretar la realidad en función del mismo: evangelizar. Y desde esta principal perspectiva, le ha importado más la defensa de sus intereses institucionales y de sus funciones eclesiales que el régimen político concreto en el que pudieran desarrollarse.

En definitiva, para la Iglesia católica, la catalana también, la nación es una forma de identificación social y sentimental que le puede facilitar el objetivo de evangelizar a la población. La defensa de la estructura estamental como creación divina (feudalismo), la defensa del derecho divino de los reyes (absolutismo), la defensa del caudillo por la gracia de Dios (totalitarismo) o la defensa de la nación

³⁵² Fradera, Josep M., "Entre l'abisme i la realitat...", pág. 72 (traducción propia).

como una institución natural de derecho divino (nacionalismo católico, es decir, la “nación católica” de Balmes)³⁵³, responde a una especie de regularidad: la Iglesia católica legitima mediante su doctrina las cosmovisiones que le permiten influir y/o tener poder en la sociedad y combate aquellas que intentan modificar su posición y sus funciones en la comunidad. Y eso incluye también a sus relaciones con los procesos identitarios nacionales.

IV

La posición de la Jerarquía, la base y el laicado

Como es natural, la parte de la institución católica que se ha relacionado de forma más constante con el poder político y el económico es la Jerarquía. Cataluña no ha sido ni es una excepción, pero ha tenido unas peculiaridades que en otros lugares no se han dado. La gran cantidad de obispos no catalanes en el Principado y la pertenencia de una parte de la base eclesial a familias nobles, ennoblecidas o de la burguesía bienestante produjo, hasta la llegada de la Democracia, que la imbricación más fuerte con los poderes políticos y económicos autóctonos la tuvieran principalmente los clérigos de base secundarios en el escalafón eclesial, mientras que la Jerarquía ha tejido una mayor conexión con el poder político y económico no catalán del Principado y con el del Estado. Eso no quiere decir que la Jerarquía dejara de tener influencia sobre el conjunto del territorio, ni que se la ninguneara en favor de la clerecía de base, pero sí significa que los intereses particulares (estamentales o de clase social) de la nobleza y la burguesía catalana, normalmente coincidieran más con los intereses de la clerecía secundaria al mantener entre ellos un gran capital relacional familiar y social.

Hasta la Democracia, los obispos fueron nombrados, salvo alguna que otra excepción, a través del derecho de presentación y, por tanto, su posicionamiento político era en general favorable a la monarquía en la mayoría de conflictos. Gran parte de la Jerarquía no tenía demasiado interés en mantener unas instituciones propias catalanas que no le reportaban beneficio particular. Quizá por ello, casi siempre les parecieron correctos los intentos de unificar el territorio en un espacio jurídico-político único (español), o como mínimo controlado por un poder centralizado. Sólo algunos de aquellos obispos que habían conseguido subir de la

³⁵³ Villalonga, Borja “La nación católica: Balmes y la representación de España en el Ochocientos”, en *Historia social*, núm 71 (2011), págs. 49-65.

base clerical catalana parecieron tener un grado mayor de empatía con la “causa catalana”. En cambio, la clerecía secundaria, que normalmente no podía ascender a obispo, por ser la mayoría de nombramientos reales de procedencia aragonesa o castellana, era muy sensible en contra de los posicionamientos centralistas. Si les quitaban las instituciones propias no solamente desaparecía su capacidad de influir políticamente en el Principado, sino que además su posibilidad de ascender socialmente dentro de la institución eclesial sería mucho más difícil. Por tanto, nos encontramos que los posicionamientos divergentes de la Jerarquía y de la clerecía de base, como mínimo hasta el siglo XX, responden a la escasa necesidad de los primeros de conservar unas instituciones propias en el Principado que no le otorgaban poder añadido, y la necesidad en cambio de los segundos de mantenerlas porque era la única cuota de poder a la que podían aspirar, dado que los obispados parecían estar muy restringidos para la mayoría de clérigos catalanes.

En el caso catalán, aunque creo que podría extrapolarse a otros territorios de la geografía española, tanto la Jerarquía como la base participaron en primera línea de todos los acontecimientos políticos y sociales, al menos hasta la Democracia. Es decir, la idea preconcebida por muchos por la cual la Jerarquía siempre ha contemporizado mientras que la base ha sido la que se ha posicionado ideológicamente no me parece que represente toda la realidad histórica. Es verdad que el obispo no se hizo “trabucaire” o no defendió las murallas de la ciudad, pero exhortaba en sus documentos y en sus prédicas a una determinada toma de partido que respondía a una ideología que él consideraba la moralmente defendible, o sea, que se implicaba, aunque sus cauces para hacerlo no fueran tan visibles y directos como los del resto de la clerecía. Esta afirmación puede comprobarse con bastante fiabilidad en el caso de los grandes conflictos bélicos que ha habido en Cataluña, y no menos en muchos de los enfrentamientos sociales internos, incluidas las guerras civiles, donde la obligación de posicionamiento aparece de una forma más nítida. En estos casos, tanto la Jerarquía como la clerecía de base no han dudado en participar activamente, eso sí, con distintas estrategias y tácticas; ni tampoco debemos olvidar que los segundos han actuado a menudo al dictado de sus superiores.

La celebración del Concilio Vaticano II, la publicación de *Gaudim et spes* y la posterior llegada de la democracia a España con su reconocida Transición política, cambiaron en parte esta forma de actuación. Creo que, en buena medida, el cardenal Enrique Tarancón vino a representar esos nuevos tiempos, que tuvieron a

su vez la oposición de sectores más conservadores de la Iglesia que se negaban a abandonar el nacionalcatolicismo, como fue el caso del obispo José Guerra Campos. Fue entonces cuando se empezó a forjar la idea popular de que la Jerarquía es un grupo más diplomático mientras que la base, sobre todo los regulares, es aquella parte de la institución católica que participa más en la política cotidiana. Creo que la realidad es que con la llegada de la democracia, la Iglesia como institución se retiró de la primera línea de la responsabilidad política (incluso ya no hubo más sacerdotes en las Cortes como pasaba con el franquismo) y se bifurcaron las formas de actuar de Jerarquía y base. Mientras la primera intentó buscar nuevas vías de proximidad con la población catalana a través de un discurso moderado pero favorable tanto a la nación catalana y a su nacionalización como a los derechos humanos (Arrels Cristianes), la segunda buscó también su camino a través de posicionamientos más reivindicativos, tanto sociales como nacionales. Eso sí, es muy probable que unos y otros aceptaran su nueva posición frente a la política, no sólo por las doctrinas del Concilio Vaticano II, sino también por la existencia de partidos que defendían en las urnas lo que ellos teológica e ideológicamente defendían en los púlpitos. Partidos que además parecían tener entonces una buena aceptación social.

En efecto, a las alturas del siglo XX ya no era el momento de seguir participando como institución/estamento directamente en las instituciones políticas emanadas de la soberanía popular. Sin embargo, dada su misión evangelizadora no le resulta posible a la Iglesia abstraerse de fabricar una doctrina social y que ella pueda llegar también a cuajar en el poder legislativo. Eso significa que la teoría política moderna le dice a la Iglesia (también la catalana) que no debe participar en el poder político, pero en la práctica la no participación equivale a desvincularse de su objetivo primordial: que las normas sociales y jurídicas estén inspiradas en las normas doctrinales católicas emanadas del Evangelio. Y, para poder seguir aceptando la separación Iglesia-Estado en democracia, pero a su vez no perder la posibilidad de incidir sobre las normas surgidas de la sede parlamentaria, que son las que conforman el conjunto de valores éticos de la sociedad, lo que hace la Iglesia católica catalana es respaldar, de forma indirecta, a determinados partidos político o asociaciones que le aseguran la protección jurídica de aquellos asuntos (morales, sociales) más sensibles desde el punto de vista eclesial. Son, por así decirlo, partidos "embajadores" de las ideas católicas. Desde luego que no sólo beben de la doctrina católica, pero sí aceptan sus principales ideas en muchas cuestiones que afectan a la moral y a las costumbres sociales. A mi juicio, ello es detectable sobre todo en las opciones del nacionalismo conservador. Especialmente

en *Convergència Democràtica de Catalunya* y muy sensiblemente en *Unió Democràtica de Catalunya*. Pero también en sectores políticos de carácter progresista y de izquierdas que han tenido en sus propias agrupaciones a grupos cristianos influyendo en su ideario, como ha sido el caso de *Cristians per Socialisme* liderado por Alfonso Carles Comín dentro del comunista *Partit Socialista Unificat de Catalunya*³⁵⁴. En definitiva: la democracia no ha modificado sustancialmente la influencia de la Iglesia católica catalana sobre la política, lo que ha sucedido ha sido una alteración de sus formas y de la notoriedad pública de las mismas. Eso sin olvidar que miembros de los movimientos de base católica, ex-seminaristas y eclesiásticos secularizados, han acabado con frecuencia en las filas de los partidos políticos y en ocasiones en la vida parlamentaria.

En cuanto al laicado, poca cosa puedo decir. Es muy posible que para entender los procesos de auge y caída de los movimientos católicos laicos sea imprescindible un análisis sociológico del siglo XIX hasta nuestros días. Podemos decir que con el romanticismo se empezaron a crear asociaciones de católicos catalanistas/nacionalistas y que desde entonces han ido aumentando y disminuyendo al albur de los acontecimientos políticos y sociales tanto del resto de España como de Cataluña. En suma, es un apartado en el que prefiero no hacer conclusiones porque la información recopilada es muy precaria y creo que todo serían meras conjeturas sin suficiente base empírica, con lo cual me convertiría en aquello que he criticado en el segundo apartado de las conclusiones.

V

La defensa del idioma catalán

En la nacionalización de Cataluña, es bien sabido que la lengua ha tenido un papel fundamental. Y el catolicismo no ha estado ausente de esa tarea. En efecto, una parte de la Iglesia católica catalana ha venido defendiendo, ya desde el medioevo, la realización de la prédica y el catecismo en idioma vernáculo, mientras que otra prefería una mayor laxitud para poder elegir según las características y gustos de los fieles y no han faltado tampoco quienes siempre han defendido que la lengua debía ser el castellano. El conflicto lingüístico ha sido entendido, por no pocos historiadores eclesiásticos nacionalistas, como una traslación de la dicotomía

³⁵⁴ Comín, Alfonso Carlos, *Cristianos en el partido, comunistas en la iglesia*, Laia, Barcelona, 1977. Sobre este personaje Cf. García Chicón, Agustín, *La antropología cristiano-marxista en Alfonso Carlos Comín*, Ayuntamiento de Málaga, 2002.

entre centralismo y autonomía o entre catalanistas y españoles, alegando que aquellos que defendían el catalán como lengua vehicular de transmisión del mensaje evangélico lo hacían como consecuencia de un posicionamiento ideológico previo a favor de una "autonomía" política y cultural catalana.

En cierta medida, es posible que la interpretación dicotómica en base a la ideología realizada por los historiadores de tendencia nacionalista pueda explicar la elección del idioma en la actualidad, es decir, de la Transición en adelante. Aunque no se pueden descartar otras variables como el sitio donde se imparte la doctrina, la preferencia de los fieles o el lugar de procedencia del clérigo. En cambio, no creo que pueda servirnos de guía para épocas anteriores. A mi entender, para comprender el conflicto de la lengua antes de los años ochenta del siglo XX hay que sustentar otras interpretaciones, de lo contrario no podremos entender el porqué de las diferentes actitudes en el seno de la Iglesia católica catalana. Hubo dos tipos de conflictos básicos: cuando una parte de la clerecía quiso imponer el catalán como lengua obligatoria y cuando otra parte quiso imponer el castellano. Eso sin olvidar, por supuesto, que hubo también el grupo eclesial de los que pensaron que la concordia de las lenguas era posible y necesaria.

Creo que no debemos echar en saco roto las tesis de Marfany de que la voluntad de imposición del idioma catalán en la prédica y el catecismo fue también activada como un factor político para aumentar las posibilidades de ascenso dentro de la propia institución eclesiástica y garantizar el *modus vivendi* de los hijos de las familias bienestantes, los militares y los ciudadanos honrados, que enviaban a sus segundos hijos a hacer la "carrera eclesial". En efecto, la Jerarquía era preeminentemente castellana o aragonesa mientras que una parte de la base pertenecía a familias bienestantes del Principado. Mayoritariamente, salvo alguna excepción, la petición de que la prédica y el catecismo se realizaran íntegramente en idioma vernáculo era defendida por aquella parte de la base clerical que tenía parentesco con familias catalanas "de bien". Parece una cuestión de lógica. Si conseguían que no se pudiera predicar en otro idioma que no fuera el catalán impedían que vinieran clérigos que desconocieran el idioma, y como la mayoría de miembros de la clerecía que no habían nacido en Cataluña ignoraban el idioma vernáculo, conseguían con la obligación lingüística que en las más altas esferas de la Iglesia católica catalana ascendieran miembros de la clerecía de base del Principado. Es decir, con la obligatoriedad del catalán en la prédica y el catecismo aumentaban las posibilidades de la clerecía autóctona de progresar dentro de la institución al tener menos competencia. Así pues, la entrada de eclesiásticos

“foráneos” en las mitras catalanas minaba las posibilidades de los hijos secundarios de las familias adineradas que pretendían hacer “carrera eclesial”.

Ahora bien, a mi parecer, creo que los partidarios del catalán lo hacían también por la sencilla razón de que el catalán era el idioma que habitualmente dominaban la mayor parte de los parroquianos, incluso en algunos casos porque creían y han creído que era un instrumento para catalanizar el país. Pero no podemos olvidar, ciertamente, que, además de que pudiera haber un objetivo nacionalizador catalán, en el cual se generara un discurso de especificidad territorial donde la lengua catalana era una necesidad identitaria, las cuestiones señaladas por Marfany debieron tener su peso específico. Aunque la realidad lingüística ha ido variando, diglósica primero y bilingüe después, el discurso del “ellos” y el “nosotros” se trasladó al idioma “camuflando” algún que otro interés de carácter corporativo. Eso sí, con independencia de cuales fueran sus objetivos últimos, la verdad es que la defensa del catalán como idioma de transmisión de la doctrina católica y su enseñanza en las escuelas por parte de sacerdotes comportó la conservación de la característica diferencial más reconocible respecto a los demás “pueblos de España”, la lengua vernácula.

En cambio, la insistencia de otra parte de la clerecía, preferentemente situada en la Jerarquía, junto con la actuación del poder político central, configuró otro grupo de presión que tradicionalmente demandaba la imposición del castellano como idioma de la prédica y del catecismo en Cataluña. Aquellos que defendían el monolingüismo castellano buscaban, por un lado, conservar la posibilidad de aspirar a mitras en todo el territorio español y también proceder, por otro, a la nacionalización española, sobre todo a partir del absolutismo borbónico. Y para ello esgrimían una constante que se ha repetido desde esa época en buena parte del liberalismo y el conservadurismo del siglo XIX: un monarca, una ley, una lengua. Y en el caso del primorriverismo y del franquismo: una nación, una ley, una lengua. La idea es antigua y diáfana: en todo el territorio español se habla en castellano. La diferencia es bien clara, los primeros esgrimían una identidad diferenciada porque querían tener más posibilidades de progresar y de tener influencia, mientras que los segundos, como ya tenían dicha posibilidad de influencia y de medrar ascender dentro de la institución, querían conservarla. Para ambos, la imposición de uno u otro idioma representaba la victoria o la derrota, tanto de sus expectativas “profesionales” como de su concepción de país.

En cualquier caso, es muy posible que un tercer grupo fuese el más numeroso. Aquel que cuando se impuso la lengua catalana en 1633 como única alzó la voz contra el monolingüismo, y aquel que en 1714, la Dictadura de Primo de Rivera y la última fase del franquismo alzó igualmente la voz contra el monolingüismo castellano. O dicho de otro modo, entre los dos extremos hubo un sector de la clerecía, cuya cantidad ciertamente se desconoce, que aceptaba totalmente el carácter diglósico de la sociedad catalana y que pretendía la convivencia pacífica entre las dos lenguas, no la imposición de una sobre la otra. Y creo que fue la que triunfó de *facto*, porque con independencia de las normas que pudieran imponer unos y otros, secularmente han existido misas en castellano y en catalán dependiendo en buena medida de las clases sociales y de la geografía.

Cuando entramos en la democracia, el recuerdo de la represión lingüística del franquismo, la activa participación de las asociaciones católicas de base en la lucha contra la dictadura, la asociación entre antifranquismo y catalanismo y la idea muy extendida de la necesidad de una cierta autonomía para el pueblo catalán, ha comportado que la Iglesia católica catalana no haya querido quedarse fuera de la construcción de la nueva catalanidad renovada. Para trasladar aquella imagen de proximidad con la ciudadanía que le permitiera influir mejor en ella, la Iglesia se ha convertido en catalanizadora consciente a través del idioma. Para una parte de la sociedad catalana, y también para otra parte de la Iglesia católica catalana, y en medio de los procesos de catalanización llevados a cabo por los gobiernos de la Generalitat, el castellano tal pareciera convertirse en un idioma no "tan" propio, casi de los "enemigos" del país, mientras que el catalán sería el idioma "más propio" y de los luchadores por la libertad del mismo. La prédica y el catecismo se catalanizaron rápidamente y realizar alocuciones públicas en castellano en determinadas iglesias, casi pareciera también tener una connotación peyorativa de ser "forastero" o connivente con el franquismo. En suma, en cierta medida existe la posibilidad de defender que la democracia ha comportado la vuelta a una relativa diglosia parecida a la existente en el siglo XVII: el catalán es el idioma interno de Cataluña (también en el seno de la Iglesia) y el castellano el que se utiliza para comunicarse con el resto del territorio español.

VI

Historia compleja vs. Historia mecánica

Quisiera antes de finalizar realizar una aclaración que creo necesaria. Puede parecer, aunque desde luego no ha sido mi intención, que todas las hipótesis realizadas hasta ahora en estas conclusiones, y que deben guiar la investigación posterior, responden más a una idea simple y mecánica de la historia que a una idea compleja y matizada de la misma. Cuando me refiero a las naciones como entidades etéreas creadas por los nacionalistas a través de todo un complejo proceso; a la participación en dicho proceso de historiadores y científicos sociales que se posicionan ideológicamente y que no siempre respetan el método científico; a la identificación de las acciones de la Iglesia católica en el proceso de nacionalización de Cataluña como un objetivo que no sólo es nacional, sino que también es evangélico y a veces de mantenimiento de los intereses de la Iglesia como institución; a las dicotomías Jerarquía-base como conflictos de poder internos; o, finalmente, a la defensa del idioma como medio para proteger sus intereses como estamento social, no creo que obedezcan a interpretaciones mecánicas de la historia.

Toda acción de un colectivo que tiene un impacto social acaba modificando al propio colectivo, o a algunos integrantes del mismo. Resultaría impropio si no constatáramos una realidad: existen eclesiásticos catalanes, sobre todo los regulares, que protegen el idioma y la cultura catalana porque realmente creen que sus actuaciones benefician al pueblo catalán. Aún así, no es menos cierto que existe una finalidad primaria, o mejor dicho, existe un primer desencadenante de todo el pensamiento posterior. Como la investigación trata de responder al por qué de las acciones de la Iglesia católica catalana como grupo social, especialmente en el complejo asunto de la catalanización y/o nacionalización, no buscamos responder a los motivos e intenciones de cada uno de los eclesiásticos, sino a las causas por las cuales un grupo, el eclesiástico, y una entidad, la Iglesia, conceptualizaron y sostuvieron una determinada posición y no otra en las relaciones entre el catolicismo, las instituciones del Principado y la identidad catalana. Es decir, por qué un conjunto de integrantes del colectivo deciden presionar para que la prédica sea en catalán, para demandar obispos catalanes o para crear escuelas en las que se enseñe en idioma vernáculo, por ejemplo. Cuando las acciones de un estamento social se hacen colectivamente, es lógico esperar que existan motivaciones iniciales (en plural) que les unen para realizar actuaciones de forma conjunta. El problema

de un científico social es encontrar las pruebas empíricas que demuestren dichas motivaciones.

En definitiva, rechazando todo mecanicismo, no creo desde luego que las presentes conclusiones expliquen todas y cada una de las actuaciones de los eclesiásticos catalanes, pero sí tengo la aspiración en cambio de que las hipótesis generalizadoras que en estas últimas páginas he realizado (quizá con algo de atrevimiento), sean explicaciones provisionales que puedan ayudar a una investigación monográfica para comprender y explicar el por qué de las actuaciones colectivas de la Iglesia catalana en relación el "fet català", especialmente en el periodo posterior a la guerra civil española.

DANIEL FERNÁNDEZ

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

ALBAREDA, Joaquim, - "L'actitud dels eclesiàstics catalans a la guerra de Successió (1705-1714)" en *Anuari de la Societat d'Estudis d'Història Eclesiàstica moderna i contemporània de Catalunya*, 1990.

- *Els catalans i Felip V. De la conspiració a la revolta (1700-1705)*, Vicens Vives, Barcelona, 1993.

- *La guerra de Sucesión de España (1700-1714)*, Editorial Crítica, Barcelona, 2010.

- "La guerra de Sucesión marcó la entra de España en la decadencia", *El País*, Babelia, 22 de mayo de 2010.

- *La guerra de sucesión de España (1700-1714)*, Crítica, Barcelona, 2010.

ÁLVAREZ JUNCO, José, *Mater dolorosa*, Taurus, Madrid, 2001.

ARAMON Y SERRA, Ramon, "Els orígens de la llengua catalana", en *L'època medieval a Catalunya, Cicle de conferències fet a la Institució cultural del CIC de Terrassa, curs 1980/1981*, Publicacions de l'Abadia de Monserrat, Barcelona, 1989.

ARBIOL, Antonio, *La familia regulada*, CSIC, Zaragoza, 2000.

AYMAR, Jaume, *El document Arrels cristianes de Catalunya i el bisbe Carrera, Diàlegs: Revista d'estudis polítics i socials*, núm. 52 (2011).

AYMES, Jean-René, *La guerra de la independència: héroes, villanos y víctimas (1808-1814)*, Milenio, Lleida, 2008.

BADA, Joan, - "L'Església catalana davant la dinastia borbònica i el decret de nova planta (1701-1726)", en Albareda, Joaquim (dir.), *Del patriotisme al catalanisme*, Eumo, Valls, 2001.

- *Història del cristianisme a Catalunya*, Pagès Editors, Lleida, 2005.

- "La postura de la Compañía de Jesús, 1700-1718), en *L'aposta catalana a la guerra de Successió, 1705-1707*, Publicacions Generalitat de Catalunya Barcelona, 2007.

BALCELLS, Albert, "Cataluña contemporánea" en BALCELLS, Albert (dir.) *Historia de Cataluña*, La esfera de los libros, Madrid, 2005.

BALLARÍN, Josep Maria, *Pluja neta, bassals bruts*, Efadós, Barcelona, 2013.

BARTRINA, Enric, "Crònica del Bisbat de Solsona" en *L'església catalana durant el franquisme (1939-1975). Apunts per a una història*, Claret, Barcelona, 2005.

BARRULL, Jaume, *Les comarques de Lleida durant la Segona República (1939-1936)*, L'Avenc, Barcelona, 1986.

BERNAD I RICART, Robert, *L'Assemblea de Catalunya (1971-1982): catalanisme popular i antifranquisme*, 2001, Tesis doctoral inédita.

BIBLIA, Fundació Bíblica Catalana. Institut Cambó, Alpha DL, Barcelona, 1968.

BISBES DE CATALUNYA, *Al servei del nostre poble*, 21 de Enero de 2011.

BISSON, Thomas, *Història de la corona d'Aragó a l'edat mitjana*, Crítica, Barcelona, 1988.

BONET I BALTÀ, Joan, *L'església catalana, de la Il·lustració a la Renaixença*, Publicación de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1984.

- "Morgades i Torras i Bages, els creadors del nacionalismo català", en *Del Penedés*, núm 1 (2002).

BONET I BALTÀ, Joan y MARTÍ, Casimir, *L'integrisme a Catalunya. Les grans polèmiques: 1881-1888*, Vicens-Vives, Barcelona, 1990

BUNGE, Mario, *La investigación científica*, Ariel, Barcelona, 1979.

BUSQUETS, Joan, "Bisbes espanyols i francesos a Catalunya durant la guerra dels Segadors" en *El barroc català. Actes de les jornades celebrades a Girona els dies 17,18 i 19 de desembre de 1987*, Quaderns Crema, Barcelona, 1989.

CASTELLANOS, Jordi, "Refundar Catalunya: Església i escriptors" en *Església, societat i poder a les terres de parla catalana. Actes del IV Congrés de la CCEPC*, Publicacions de la Coordinadora de Centres d'Estudi de Parla Catalana, Vic, 2005, pág. 618.

CALLAHAN, William J., *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Nerea, Madrid, 1989.

- "Dos Españas, dos Iglesias", en *Historia* 16, núm 37 (1979), pág. 48.

CAPMANY, Antonio, *Centinela contra franceses*, Madrid, 1808. (He utilizado la edición realizada por el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2008).

CARRERAS DE NADAL, Josep-Rafael, *Cinc cartes de bisbes en resposta al "Missatge a l'Episcopat Catòlic Mundial" durant la campanya "Volem bisbes catalans" (1966)*, Institut d'Estudis Tarraconenses Ramon Berenguer IV, Tarragona, 1992.

CASANOVAS, José, "España: de la Iglesia estatal a la separación de Iglesia y Estado", en *Historia social*, núm. 35 (1999).

CASAÑAS, Joan, *El progressisme catòlic a Catalunya (1940-1980)*, La Llar del Llibre, Barcelona, 1988.

CASASSAS, Jordi, "La historiografía del positivismo", BALCELLS, Albert (ed.), *Història de la historiografia catalana*, Institut d'estudis catalans, Barcelona, 2004.

CASTELLS, Manuel, *L'era de la informació*, vol. II, Generalitat de Catalunya, Barcelona, 2003.

COLOMINES I COMPANYYS, Agustí, "Tradicón y modernidad en la cultura del catalanismo" en *Historia Social*, núm. 40 (2001).

COMÍN, Alfonso Carlos, *Cristianos en el partido, comunistas en la iglesia*, Laia, Barcelona, 1977.

CONCORDATO de 1953 entre el Estado y la Santa sede, artículo 26.

CORTS I BLAY, Ramon, - "Jansenisme i regalisme a l'època de Carles III. Algunes observacions sobre l'episcopat català: Climent, Armanyà, Amat", en *Pedralbes*, Barcelona, 1988.

- *L'arquebisbe Fèlix Amat (1750-1824) i l'última Il·lustració espanyola*. Editorial Herder, Barcelona, 1992.

COSTA I RIERA, Joan, *Dels moviments d'església a la militància política*, Mediterráneo, Barcelona, 1997.

CREIXELL, Joan, *La Caputxinada*, Edicions 62, Barcelona, 1987.

CUENCA TORIBIO, José Manuel, *Nacionalismo, franquismo y Nacionalcatolicismo*, Actas, Madrid, 2008.

DALMAU, Bernabé, *25 anys de les Arrels cristianes de Catalunya*, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, 2010.

DEFEZ MARTÍN, Antoni, *Realismo i nació (Un assaig de filosofia impura)*, Edicions 3i4, València, 2009.

DEULONDER, Xavier, *Els catalans a l'Espanya de la Constitució de Cadis*, Duxelm, Barcelona, 2012.

DICCIONARI D'HISTORIA ECLESIASTICA DE CATALUNYA, vol. II, Claret, Barcelona, 2000.

DICCIONARIO DE HISTORIA DE ESPAÑA, vol. II, Alianza, Madrid, 1979.

DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio, *España. Tres milenios de Historia*, Marcial Pons, Madrid, 2000.

DOWLING, Andrew, *La reconstrucció nacional de Catalunya (1939-2012)*, Pasado&Presente, Barcelona, 2013.

ELLIOT, John, *La rebelión de los catalanes*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1977.

ELS BISBES CATALANS, *Arrels Cristianes de Catalunya*, Terra Nova, Barcelona, 1986.

ELORZA, Antonio, "El Franquismo, un proyecto de religión política" en SUEIRO, Susana (coord.), *Fascismo y franquismo Cara a cara*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.

ESTEBAN DE LA VEGA, Mariano y de la CALLE VELASCO, Maria Dolores (edit.), *Procesos de nacionalización en la España contemporánea*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010

FABRE, Jaume y HUERTAS, Josep M., "CC, El moviment que va <<morir>> dos cops (1954-1962)", en *L'Avenc*, núm. 42 (1981).

FEBO, Giuliana di, "La cruzada y la politización de lo sagrado. Un Caudillo providencial", en Sueiro, Susana (coord.), *Fascismo y franquismo. Cara a cara*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.

FERNÁNDEZ DÍAZ, Roberto, - "La clerecía catalana en el Setecientos", en *Església i societat a la Catalunya del s. XVIII*, vol. I, UNED, Cervera, 1990.

- *Manual de Historia de España. Siglo XVIII*, Historia 16, Madrid, 1993.

- "Cataluña y el absolutismo borbónico", en Franch, Ricardo (ed.), *La sociedad valenciana tras la abolición de los fueros*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2008.

FERRER I ALÒS, Llorenç, "Fills a l'Església. Una estratègia de reproducció de la petita noblesa a la Catalunya central (segles XVII-XVIII)" en *Església, societat i poder a les terres de parla catalana. Actes del IV Congrés de la CCEPC*, Publicacions d'ela Coordinadora de Centres d'Estudi de Parla Catalana, Vic, 2005.

FEYERABEND, Paul, *Tratado contra el método*, Tecnos, Madrid, 2007.

FICHTE, Gottlieb, *Discursos a la nación alemana*, Nacional, Madrid, 1977.

FIGUEROLA, Jordi, "Movimiento religioso, agitación social y movilización política" en *Historia social*, núm. 35 (1999).

FIGUEROLA, Laureano, *Manual completo de enseñanza simultánea mútua y mista o Instrucciones para la fundación y dirección de las escuelas primarias elementales y superiores*, Yenes, Madrid, 1841.

FONTANA, Josep, *La construcció de la identitat. Reflexions sobre el passat i sobre el present*, Base, Barcelona, 2005.

FORASTER I BASAGAÑA, Xavier, "El sector catalanista de l'església catalana i la identitat nacional (1878-1916)", en CASASSAS, Jordi, *Les identitats a la Catalunya*, Galerada, Valls, 2009.

FORNER, Climent, "L'aportació del bisbe Antoni Deig", *Diàlegs: Revista d'estudis polítics i socials*, núm. 52 (2011).

FOURQUIN, Guy, *Señoríos y feudalismo en la edad media*, Edad, Madrid, 1977.

FRADERA, Josep M., "Entre l'abisme i la realitat: estratègies del catolicismo català", en *l'Avenç*, núm. 85, 1985.

- *Cultura nacional en una sociedad dividida (1838-1868)*, Marcial Pons, Madrid, 2003.

- *La pàtria del catalans. Història, política, cultura*, La Magrana, Barcelona, 2009.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, - *La revolta catalana. Pau Claris*, Ariel, Barcelona, 1985.

- *El sueño de la nación indomable. Los mitos de la guerra de la independencia*, Temas de hoy, Madrid, 2007.

GARCÍA CHICÓN, Agustín, *La antropología cristiano-marxista en Alfonso Carlos Comín*, Ayuntamiento de Málaga, 2002

GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando, "La Iglesia en España: organización, funciones y acción", en ARTOLA, Miguel (dir.), *Enciclopedia de Historia de España*, Alianza, Madrid 1988.

GARCÍA I JORDAN, Pilar, *Els catòlics catalans i la segona República*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1986.

GASOL i Almendros, Josep M., "La participació d'eclesiàstics en l'assemblea de Manresa", en *Dovella*, núm. 41 (1992).

GELLNER, Ernest, *Naciones y nacionalismos*, Alianza, Madrid, 1988.

GHANIME, Albert "Reflexions al voltant de la guerra del Francès i la identitat catalana" en CASASSAS, Jordi (coord.) *Les identitats a la Catalunya contemporània*, Galerada, Valls, 2009.

GIRÓ, Jordi, "L'aportació de Carles Cardó", en *Diàlegs. Revista d'estudis polítics i social*, núm. 52, 2011.

GONZÁLEZ CASANOVA, José Antonio, *Federalisme i autonomia a Catalunya (1868-1938)*, Curial, Barcelona, 1974.

GONZÁLEZ SEARA, Luís, *La metamorfosis de la ideología. Ensayos sobre el poder, la justicia y el orden cosmopolita*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 2011.

GRAU I FERNANDEZ, Ramón, "La historiogràfica del romanticismo (de Prósper de Bofarull a Víctor Balaguer)", BALCELLS, Albert, (editor), *Història de la historiogràfica catalana*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 2004.

GÜELL, Manel, "Capellas trabucaires o militars eclesiàstics? La dinàmica bèl·lica d'alguns eclesiàstics al segle XVII" en *Església, societat i poder a les terres de parla catalana. Actes del IV Congrés de la CCEPC*, Publicacions de la Coordinadora de Centres d'Estudis de Parla Catalana.3, Valls, 2005.

- *Camí a la revolta (1625-1640)*, Universitat de Lleida, 2008.

GUIBERNAU, Monserrat, - *Los nacionalismos*, Ariel, Barcelona, 1996.

- "Què és la identitat nacional?", en CASASSAS, Jordi (coord.), *Les identitats a la Catalunya contemporània*, Galerada, Anoia, 2009.

HIGUERUELA DEL PINO, Leandro, - "Problemas sociopolíticos de la Iglesia durante la guerra de la Independencia española", en *La Guerra de la Independencia (1808-1814) y su momento histórico, III ciclo de estudios históricos de la provincia de Santander*, Centro de Estudios Montañeses Diputación Regional de Cantabria, Santander, 1982.

- "La Iglesia y las Cortes de Cádiz" en *Cuadernos de Historia Contemporánea*, vol. 24 (2002).

HOBBSBAWN, Eric, - *Industria e Imperio*, Ariel, Barcelona, 1977.

- *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona, 1991.

JORDÀ I FERNANDEZ, Antoni, *Església i poder a la Catalunya del segle XVII. La seu de Tarragona*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1993.

KUHN, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de cultura económica, Madrid, 1975.

KAMEN, Henry, *El siglo de hierro*, Alianza Universidad, Madrid, 1977.

LAMARCA, Teresa, *Les Arrels cristianes de Catalunya*, Editorial Balmes, Barcelona, 1995.

LEÓN, Virginia, "Felipe V y los eclesiásticos catalanes "infidentes a la Corona" en Roma", *Pedralbes: Revista d'història moderna*, núm 28 (2008).

Les Festes de l'entronització de la Mare de Déu de Montserrat: 1946-1947 (Pròleg de l'Abat Sebastià M. Bardalet), Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1977.

LLADONOSA, Manuel, "L'Església de Lleida. Del Concili Vaticà II a la transició democràtica" (1962-1977), en LLADONOSA, Manuel (coord.), *Temps de llums i ombres. Temps d'esperança. L'època contemporània del segle XIX fins als nostres dies*, Pagès Editors, Lleida, 2009.

LLOBERA, Josep, "La idea de *Volkgeist* com a element definidor. La formació de la ideologia nacionalista catalana", en *l'Avenç*, núm 63 (1983).

MANENT i Segimon, Albert, "Revistas catòlicas en Catalunya entre 1945 y 1980", en *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 10 (2001).

MARFANY, Joan Lluís, *La cultura del catalanisme*, Empúries, Barcelona, 1995.

- *La llengua maltractada*, Empuries, Barcelona, 2001.

MARGENAT, Josep M^a, "El nacionalcatolicismo: de la Guerra Civil española a 1963" en SUEIRO, Susana (coord.), *Fascismo y franquismo. Cara a cara*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.

MARÍN, Martí, *Els ajuntaments franquistes a Catalunya*, Pagés editors, Lleida, 2000.

MARTÍ, Casimir., *Datos para un estudio sobre la Iglesia en la sociedad española a partir de 1939*, en "Pastoral Misionera", núm. 2 (1972).

- "Torras i Bages: El Regionalismo, un antitipus ètico-històric del sistema de la restauración" en Balcells, Albert (edit.), *El pensament polític català del segle XVIII a mitjans del segle XIX*, Edicions 62, Barcelona, 1988.

MASSOT I MUNTANER, Josep, - *L'església catalana al segle XX*, Curial, Barcelona, 1975.

- *L'església catalana entre la guerra i la postguerra*, Rafael Dalmau, Barcelona, 1978.

- *Església i societat a la Catalunya contemporània*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2003.

MONSERRAT Satorre, Benjamí, "Premsa catalanista catòlica, mossèn Collet i *La veu de Montserrat*", en *Cercles. Revista d'Historia cultural*, núm. 6 (2003).

MOOSE, George, *La nacionalización de las masas*, Marcial Pons, Madrid, 2005.

- MOSTERÍN, Jesús, *Filosofía de la cultura*, Alianza, Madrid, 1993.
- NADAL I FARRERAS, Joaquim, *Dos segles d'obscuritat*, Coneixer Catalunya, Barcelona, 1979.
- NICOLÁS MARTÍN, M^a. Encarna, *Historia de España. El régimen de Franco y la transición democrática (de 1939 a hoy)*, Planeta, Barcelona, 1991.
- NOGUÉ, Joan, *Nacionalismo y territorio*, Milenio, Lleida, 1998.
- PALA, Giaime, *EL PSUC: l'antifranquisme i la política d'aliances a Catalunya (1956-1977)*, Base, Barcelona, 2011.
- PALOS PEÑARROYA, Joan Luís, "Església i poder en la Catalunya moderna: la lluita entre canonges i bisbes (1500-1700) en *I Congrés d'Història de l'església catalana, dels orígens fins ara*, Actes, vol. 2, Solsona, 1993.
- PAYNE, Stanley, *El catolicismo español*, Planeta, Barcelona, 1984.
- PÉREZ, Joseph, *Historia de España*, Editorial Crítica, Barcelona, 1999.
- PÉREZ GARZÓN, Juan Sisinio, *Las cortes de Cádiz. El nacimiento de la nación liberal (1808-1814)*, Síntesis, Madrid, 2007.
- PÉREZ VEJO, Tomás, *Nación, identidad nacional y otros mitos nacionales*, Nobel, Asturias, 1999.
- PICAS, Francesc, *Les llàgrimes del cardenal Vidal i Barraquer: una biografia inèdita*, La Formiga d'Or, Barcelona, 1994.
- PIÑOL, Josep M., *El nacionalisme a Catalunya i la resistència (1926-1966)*, Edicions 62, Barcelona, 1993.
- PLADEVALL, Antoni, *Història de l'Església a Catalunya*, Claret, Barcelona, 1989.
- PORTERO SANCHEZ, Luis, *Derecho Canónico*, Librería Cervantes, Salamanca, 1985.

PRATS, Joaquim, *La Universitat de Cervera i el Reformisme borbònic*, Pagès Editors, Lleida, 1993.

PUIG, Lluís M de., *La constitució de Batlle i Jover: un projecte català a les Corts de Cadis*, Eumo, Vic, 2007.

PUJOL, Jordi, *Memòries (1930-1980), història d'una convicció*, Proa, Barcelona, 2010.

QUIROGA FERNANDEZ DE SOTO, Alejandro, *Haciendo españoles. La nacionalización de las masas en la Dictadura de Primo de Rivera*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2008.

- "Matrimonio de conveniencia. El nacionalismo español y las relaciones Iglesia-Estado durante la Dictadura de Primo de Rivera", en *Anales de Derecho*, Universidad de Murcia, núm. 20 (2002).

RAGUER I SUÑER, Hilari, - *La Unió Democràtica de Catalunya i el seu temps (1931-1939)*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1976.

- *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil española (1936-1939)*, Península, Barcelona, 2001

- *Ser independentista no es cap pecat. L'església i el nacionalisme català*, Claret, Barcelona, 2012.

RENAN, Ernest, *¿Que es una nación?*, Sequitur, Madrid, 2001.

RIERA I FORTIANA, Enric, "El estamento eclesiástico catalán en la guerra de la independencia", en *Pedralbes: Revista d'història moderna*, núm 2 (1982).

RIQUER I PERMANYER, Borja de, "El franquismo y la transición democrática (1939-1988) en VILAR, Pierre (dir.), *Història de Catalunya*, Edicions 62, Barcelona, 1989.

- *Escolta, Espanya. La cuestión catalana en la época liberal*, Marcial Pons, Madrid, 2001.

RIQUER, Borja de, y CULLA, Joan, "Epíleg: de la transició democràtica a l'autonomia política (1976-1988)", en VILAR, Pierre (dir.) *Història de Catalunya. El franquisme i la transició democràtica (1939-1988)*, Edicions 62, Barcelona, vol 5, 1989.

RÍOS, Martín, "La reconquista en la construcción de la identidad nacional: El ejemplo de la historiografía catalana (siglos XVI-XIX) en SABATÉ, Flocel (edit.), *Identitats*, Pagès editors, Lleida, 2012.

ROURE, Lluís, *Guerra Gran a la ratlla de França*, Editorial Curial, Barcelona, 1993.

RUDÉ, George, *La revolución francesa*, Verdara, Argentina, 1989.

SABATÉ, Flocel, "Cataluña medieval", en Balcells, Albert (dir.), *Història de Catalunya*, La esfera de los libros, Madrid, 2005.

- "Església, religió i poder a l'edat mitjana", en *Església, societat i poder a les terres de parla catalana. Actes del IV Congrés de la CCEPC*, Publicacions de la Coordinadora de Centres d'Estudi de Parla Catalana, Vic, 2005.

SALA VALLDAURA, Josep M., *Història del teatre a Catalunya*, Eumo/Pagès editors, Lleida, 2006.

SAMPER, Genís, *Mossen Antoni Batlle, sitgetà i excursionista*, Grup d'Estudis Sitgetans, Sitges, 2006.

SÁNCHEZ I CARCELÉN, Antoni, "Eclesiásticos catalanes y las Cortes de Cádiz" en *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 19 (2010).

SÁNCHEZ PRIETO, Ana Belén, "La intitulación diplomática de los Reyes Católicos: un programa político y una lección de historia", en *III Jornadas Científicas sobre Documentación de la Época de los Reyes Católicos*, Universidad Complutense, Madrid, 2004.

Serra d'or: portantveu del "Chor Montserratí", Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1955.

SERRANO SUÑER, Ramón, *Memorias. Entre el silencio y la propaganda, la historia como fue*, Planeta, Barcelona, 1977.

SIMON, Antoni, "Cataluña moderna", en BALCELLS, Albert (dir.), *Historia de Cataluña*, La esfera de los libros, Madrid, 2005.

Sindicat Democràtic d'Estudiants de la Universitat de Barcelona, *Biografia del Dr. Jordi Rubio; breu història de la Universitat de Barcelona*, Departament de Publicacions de la Facultat de Filosofia i Lletres, Barcelona, 1967.

SMITH, Anthony D., *Nacionalismo y modernidad*, Istmo, Madrid, 2000.

TARRAGONA, Josep Maria, *Vidal i Barraquer: de la República al Franquismo*, Columna, Barcelona, 1998.

TELLO LÁZARO, José Ángel, "La Iglesia en el proceso constitucional español del siglo XIX. Las constituciones progresistas" en *Revista de estudios políticos (Nueva Época)*, núm. 37, 1984.

TERMES, Josep, *De la revolució de setembre a la fi de la guerra civil, 1868-1939*, en VILAR, Pierre (dir.), *Història de Catalunya*, Edicions 62, Barcelona, vol IV, 1987.

- *Història del catalanisme fins al 1923*, Pòrtic, Valls, 2000.

TERUEL, Manuel, *Obispos liberales*, Editorial Milenio, Lleida, 1996.

TOMÁS Y VALIENTE, Francisco, *Manual de Historia del Derecho español*, Tecnos, Madrid, 1979.

TORRAS I BAGES, Josep, *La tradició catalana*, Selecta, Barcelona, 1966.

TORRAS I RIBÉ, Josep M, *La guerra de Successió i els setges de Barcelona (1697-1714)*, Rafael Dalmau editor, Barcelona, 1999.

TORRENTS, Ricardo, "L'aportació de Jacint Verdaguer", en *Diàlegs. Revista d'estudis polítics i socials*, núm. 52, 2011.

TORRES, Xavier, *La Guerra dels Segadors*, Pagès Editors, Lleida, 2006.

TORT MITJANS, Francesc, *El obispo de Barcelona Josep Climent i Avinent (1700-1781). Contribución a la historia de la teología pastoral tarraconense en el siglo XVIII*, Balmes, Barcelona, 1978.

TUSSELL, Javier, - *Historia de España*, Taurus, Madrid, 1998.

- "Época actual", en Javier Tusell (dir.), *Historia de España*, Editorial Taurus, Madrid, 1998.

VARIOS AUTORES, *Doctrina catalanista. México: Edicions Catalanes de Mèxic*, 1953.

VICENS VIVES, Jaume, *Els trastàmars (segle XV)*, Editorial Vicens-Vives, Barcelona, 1956.

- *España contemporánea (1814-1953)*, Acantilado, Barcelona, 2012.

VILAR, Pierre, *Cataluña en la España moderna*, Tomo I, Crítica, Barcelona, 1978.

- "Introducció: "el fet català", en Nadal, Joaquim y Wolf, Philipp (direc.), *Història de Catalunya*, Oikos-tau, Barcelona, 1983.

VILLALONGA, Borja, "La nación católica: Balmes y la representación de España en el Ochocientos", *Historia social*, núm. 71 (2011).

VILLAS TINOCO, Siro, *Historia, Ciencia y Tecnología*, Universidad de Málaga, Málaga, 2000.

**BIBLIOGRAFÍA
ELECTRÓNICA
CONSULTADA**

Televisió de Catalunya-Canal 324 (26/04/2013). *L'abat de Montserrat, amb el dret a decidir: Catalunya té dret a fer la consulta i, per tant, és bo de fer-la* [en línea]. Barcelona: **Televisió de Catalunya, S.A.** [Consultado: julio, 2013]. Disponible en Internet: <http://tinyurl.com/phknfdn>

CARAM, Lucia (Sor) (30/09/2013). *La coherencia de un gran líder* [en línea]. Madrid: Periodista Digital-Sintonía cordial [Consultado: julio 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/o68mb6r>

ARA.Cat (28/12/2012). El bisbat de Vic desautoritza que es pengi l'estelada al Monestir de Ripoll [en línea]. Barcelona: Ara.Cat. [Consultado: julio 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/q9ovv78>

REUSDIRECTE.CAT (09/06/2013). *El nou bisbe de Tortosa: "A primera impressió la independència no seria bona per un bisbat que traspasa fronteres administratives"* [en línea]. Reus: Reusdirect.cat. [Consultado: julio 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/olja4wq>

QUINTÀ, Alfons (18/11/2012). *l'Església catalana no ajudarà Mas* [en línea]. Barcelona: eldebat.cat. Diari digital de Catalunya. [Consultado: julio 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/of69jo7>

SUBIRANA, Jordi (09/01/2013). *Teresa Forcades: La independència de Catalunya té sentit si va ligada a una major justícia social* [en línea]. Madrid: eldiario.es. [Consultado: julio 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/orho8oc>

BOU, Lluís (01/07/2013). *Ballarín defensa en una carta Mas i el procés independentista* [en línea]. Barcelona: El Singular digital: Diari d'actualitat nacional. [Consultado: julio 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/pejm3rq>

RODRÍGUEZ, Nerea (10/04/2013). *Teresa Forcades i Arcadi Oliveres, impulsors d'una candidatura independentista* [en línea]. Barcelona: El Singular digital: Diari d'actualitat nacional. [Consultado: julio 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/oc2vzmr>

e-NOTÍCIES (31/10/2012). *Pressions de l'Església contra la independència* [en línea]. Barcelona: e-Notícies. [Consultado: julio 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/c2amfvh>

eIPERÍODICO.cat (14/10/2012). *El bisbe auxiliar de Barcelona diu que l'Església catalana recolzaria la independència*. [en línea]. Barcelona: [Consultado: julio 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/omogkl9>

eSINGULARDIGITAL.cat (09/06/2013). *El nou bisbe de Tortosa accepta la independència* [en línea]. Barcelona: elsingulardigital.cat [Consultado: Agosto 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/orrupd6>

ESGLÉSIAPLURAL.cat (19/02/2011). *l'Arquebisbat de Barcelona prohibeix cedir espais parroquials pel referèndum popular sobre el dret a decidir*. [en línea]. Barcelona: [Consultado: julio 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/qbjupxp>

EUROPAPRESS.es/Cataluña (26/03/2012). *El monje Josep Massot clama a favor de la independència en "condiciones razonables"*. [en línea]. Barcelona: [Consultado: julio 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/q54lte5>

NACIÓDIGITAL.cat. Diari català independent/naciósolsona (16/10/2012). *Xavier Novell reconeix que la independència de Catalunya afectaria a l'Església catalana*. [en línea]. Barcelona: [Consultado: julio 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/nuj7szb>

OLIVERES, Arcadi y FORCADES, Teresa (10/04/2013). *Manifest per la convocatòria d'un procés constituent a Catalunya* [en línea]. Barcelona: Procés Constituent a Catalunya. [Consultado: julio 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/oz2ql2b>

RAC1 (15/01/2013) *l'Església reconeix a Catalunya com a nació* [en línea]. Barcelona: Rac1. [Consultado: julio 2013]. Disponible en internet: <http://tinyurl.com/o8rvame>