

ACTE ACADÈMIC

presentació del llibre

LA QÜESTIÓ CATALANA EN L'ARXIU SECRET VATICÀ.
DE LA RESTAURACIÓ A PRIMO DE RIVERA (1875-1923)
del qual és autor el Dr. RAMON CORTS I BLAY, vicerector de l'AUSP,
cap del Departament d'Història de l'Església de la Facultat Antoni
Gaudí (AUSP)

Amb intervencions del:

Dr. José Andrés-Gallego, CSIC de Madrid

Dr. Josep M. Sans Travé, acadèmic

Dr. Armand Puig i Tàrrach, rector

Aula Magna del Seminari Conciliar de Barcelona, dia 13 de març de 2018

INTRODUCCIÓ

VALENTÍ SERRA DE MANRESA

El dia 13 de març de 2018 l'Aula Magna de l'Ateneu Universitari Sant Pacià acollí la solemne sessió de la presentació a Barcelona del volum titulat *La Qüestió Catalana en l'Arxiu Secret Vaticà. De la Restauració a Primo de Rivera (1875-1923)*; una valuosa obra de recerca realitzada pel vicerector de l'esmentat ateneu universitari i, alhora, director de la nostra revista *Analecta Sacra Tarraconensia*, el Dr.

Ramon Corts i Blay. L'acte fou presidit pel Dr. Armand Puig, rector de l'Ateneu Universitari i comptà, en primer lloc, amb una presentació de l'obra efectuada de part de l'autor; intervenció que, posteriorment, fou glossada amb l'aportació de dos destacats ponents, el Dr. Josep M. Sans Travé, director emèrit de l'Arxiu Nacional de Catalunya i el Dr. José Andrés Gallego, vingut des del CSIC de Madrid.

La temàtica exposada al llarg del llibre *La Qüestió Catalana* ha suscitat un fort interès mediàtic, puix que Ramon Corts hi presenta, amb textos inèdits, una documentada i sòlida aproximació a dita temàtica des de la perspectiva de la Santa Seu.

Roma esguardà, amb una certa temença, el catalanisme polític que considerà com un element de possible desestabilització en el procés de la restauració monàrquica a Espanya, especialment després de la dissolució de l'antic Imperi austrohongarès que comportà, per la pressió de França, la pèrdua de la figura de l'emperador que era el principal interlocutor dels estats amb la Santa Seu; una desfeta imperial que ocasionà, alhora, la primera experiència d'autodeterminació dels pobles que la formaven; un fet que esperonà al catalanisme més radical d'aquells anys vers el secessionisme.

Els resultats aportats pel Dr. Corts sobre la *Qüestió Catalana* tenen molt a veure amb l'ús de la llengua en la predicació i en l'ensenyament de la doctrina cristiana, amb l'Església i la cultura i, de retruc, amb l'ensenyança a l'interior dels seminaris, el conreu que en feien els clergues i el nomenament de bisbes. Però, tal com assenyala l'autor en els seus mots de presentació, la *Qüestió Catalana* al·ludeix sobretot a l'Església i a la seva relació amb el moviment catalanista, ja que el problema a l'hora d'entendre la *Qüestió Catalana* no rau ací, és a dir en les dificultats d'emprar la llengua i en el desenvolupament de la cultura catalanes en l'àmbit eclesiàstic, sinó amb el catalanisme mateix.

En línies generals, Roma no perseguia aquell catalanisme nascut d'una visió de la teologia tomista, o si voleu, la Santa Seu no reprimia ni el regionalisme, ni el catalanisme cultural. La Santa Seu estava d'acord amb el catalanisme dels bisbes Morgades i Torras i Bages i, en aquest sentit, el prefecte de la Congregació per als Religiosos, el cardenal caputxí Josep de Calassanç Vives i Tutó, quan l'any 1909 conegué l'intent de traslladar Torras a l'arxidiòcesi de Burgos reaccionà vivament davant del cardenal Rampolla, el secretari d'Estat: Enviar Torras i Bages a Burgos era per al cardenal caputxí «multiplicar el republicanismo; trabajar en procurarle [a Alfons XIII] un catalanismo radical e impío

en vez de un Catalanismo sano, católico y fuerte para defensa de la religión y del trono». «Roma acceptava un catalanisme a la manera de Torras i Bages ja que aquesta mena de catalanisme era capaç d'unir els catòlics catalans. Recordem que el món catòlic a Espanya estava tremendament dividit entre liberals i carlistes, liberals i integristes. El catalanisme pensat per Torras i Bages era la fórmula més efectiva per unir el catolicisme en un ideal comú, un ideal que s'enfonsava en les arrels cristianes i que, a més, no atemptava contra la unitat d'Espanya. Aquest ideal era el catalanisme. Una fórmula també per superar la indiferència o la corrupció dels polítics de Madrid, apuntava Torras, i per regenerar Catalunya. Una aspiració que feia de Montserrat la seva icona; un vincle que podia unir els carlistes, els integristes, un Sardà i Salvany i els catòlics liberals més que als liberals catòlics.

Aquest catalanisme diguem-ne torrasià era el que estava cridat a frenar un altre catalanisme, el radical, el republicà, l'arreligiós, i el que podia derivar, potser, envers l'independentisme. Aquell catalanisme és el que, en el fons i amb matisos, inspirà la Lliga Regionalista i arribà fins els primers anys del restabliment de l'actual Generalitat de Catalunya».

Ramon Corts, a partir de l'anàlisi de la documentació aplegada en els arxius vaticans, indica que no sembla pas que es pugui demanar a una Cúria romana que, després de la presa dels Estat Pontificis, sortia de posicions contra l'encara jove Regne d'Itàlia, una simpatia pel catalanisme polític, que entenien que no unia un Estat, sinó que el separava. Més encara, Roma no pensava pas amb la independència. Ni Roma ni l'episcopat català, ni Vidal i Barraquer. El de Tarragona i alguns, pocs, bisbes més sí que pensaven en l'autonomisme. Després de la Primera Guerra Mundial, un determinat catalanisme somiava assolir la independència, però la dictadura de Primo de Rivera canvià el panorama. Però aquest canvi ja pertany a la temàtica del segon volum en curs de redacció que desitgem veure estampat pròximament.

Entre els nombrosos assistents que omplien l'aula magna hi havia, en primer lloc, el cardenal Joan-Josep Omella, arquebisbe de Barcelona; el Dr. Mariano Sanz, rector de la Iglesia de Santiago y Ntra. Sra. de Montserrat de Roma; el Dr. David Abadías, degà de la Facultat Antoni Gaudí d'Història Eclesiàstica; el Dr. Josep M. Martí Bonet, biblioteca episcopal i arxiver diocesà; el P. Hilari Ragner, monjo de Montserrat i el Dr. Joan Mateo, entre altres professors i eclesiàstics assistents en l'acte. Del món polític i cultural hi assistí el Sr. Enric Vendrell, delegat

per als Afers Religiosos de la Generalitat de Catalunya; el Dr. Jaume de Puig, vice-president de l'Institut d'Estudis Catalans; el Sr. Josep Miró i Ardèvol i el Sr. Santi Vila, entre altres personalitats.

Una volta acabada la llarga sessió acadèmica, l'autor oferí als assistents un cava excel·lent, per tal de donar la benvinguda a un llibre escrit de manera molt atractiu i suggeridora que, irrenunciablement, haurà d'estar a la base de nombrosos treballs de recerca de la història eclesiàstica contemporània. Seguidament, els lectors *d'Analecta Sacra Tarraconensia* podran llegir el text dels parlaments pronunciats en l'acte ressenyat, a continuació d'aquesta crònica científica.

PRESENTACIÓ DE L'ACTE

RAMON CORTS I BLAY

Emm. i Rvdm. Senyor Cardenal Arquebisbe,
 Joan-Josep Omella Omella,
 Magnífic senyor rector de l'Ateneu Sant Pacià, Dr. Armand Puig,
 Rvdo. Señor Rector de la Iglesia nacional Española en Roma,
 Don Mariano Sanz,
 Senyora Secretària de la Direcció General de la Diputació de
 Barcelona, Nico Pérez

Em permetreu que iniciï aquestes paraules dient que visito l'Arxiu Secret Vaticà de de l'any 1982. Poc després vaig començar de redactar, els cinc llibres de registres sobre les relacions entre Catalunya i la Santa Seu. Fer registres, registrar, és trobar una documentació, seleccionar-la, donar la referència d'on es troba i descriure breument cada document.

Vaig iniciar la investigació per la darrera nunciatura oberta aleshores a la consulta dels investigadors, que era la del pontificat de Benet XV, esperant que el papa sant Joan Pau II obrís els arxius corresponents al pontificat de Pius XI (1922-1939). Però aquesta obertura trigava. I així, en no poder anar avant, vaig anar cap enre-

re, i vaig recular fins al temps de Lleó XIII i així, situat en 1877, vaig anar pujant fins arribar pràcticament a 1922, any de la mort de Benet XV.

Vaig fer el mateix amb un altre fons, el de Secretaria d'Estat. Van sortir quasi tres mil documents en total. Quaranta cinc anys de relacions entre Catalunya i el Vaticà en píndoles.

Ho aplegava tot: des de felicitacions de Nadal dels prelats als nuncis a documents sobre nomenament de bisbes. Em sortien coses que em fatigaven o, depèn de com m'ho prengué, em divertien. Com amb aquell bisbe que enviava al nunci uns "bunyols pastissats" que es feien a Ontinyent, València, amb motiu de l'onomàstica de monsenyor Ragonesi, o un vi blanc per alegrar la seva taula en les festes assenyalades de Nadal.¹

Però no vull frivolitzar sobre aquests arxius i les matèries que contenen. Al fons de la Nunciatura de Madrid i al seu corresponent de Secretaria d'Estat hi ha també allò que feia l'Església a Catalunya col·laborant, per exemple, amb l'Obra de l'Abolició de l'Esclavitud, socorrent els damnificats pel gran terratrèmol que destruï Messina i afectà Sicília i Calàbria en 1908,² o ajudant els nens russos i els catòlics belgues afectats per la Primera Guerra Mundial.³ En aquest arxiu es pot veure l'activitat de la dona dins l'Església amb l'establiment, per part sobretot de religioses, de tantes escoles i hospitals a tantes poblacions catalanes, o l'acció de la societat civil i política, així com la labor que duia a terme la Mancomunitat de Catalunya o la irrupció del moviment obrer traduït en la vaga de *La Candiense*, amb els *lock-outs* subsegüents, o la crisi de subsistències que afectà als vaguistes i els efectes que això tingué sobre una part de la població. He seguit de prop drames personals i socials, i grans qüestions polítiques i religioses. Això m'esperonava a continuar amb el que estava realitzant.

I en 2006 Joan Pau II obrí als investigadors els arxius del període de Pius XI. En accedir aleshores al fons de la Nunciatura de Madrid, em vaig trobar primer de tot amb el període anomenat pel mateix arxiu vaticà, *Monarchia*, amb milers de documents aplegats en cent

1. *Regests de la documentació del segle XX sobre Catalunya i la Santa Seu conservada a l'Arxiu Secret Vaticà*. I. *Fons de la Nunciatura de Madrid (1899-1921)*. (Studia, Textus, Subsidia, 11. Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1992; núm. 783 i 766.

2. *Ibid.*, núm. 324.

3. *Ibid.*, núm. 491.

sis capsos o *buste*.⁴ Aquí n'hi havia també que, junt amb d'altre material, tenien a veure específicament amb l'anomenada *Questione Catalana*.⁵

Aquesta gran Qüestió tenia uns precedents que servidor ha resseguit des de l'any de la Restauració monàrquica en 1874 fins al cop d'Estat de Primo de Rivera de 1923, el període, doncs, d'aquest primer volum. Els documents d'aquests anys estan continguts en l'Arxiu Secret Vaticà en trenta-cinc capsos i en l'Arxiu de la Secretaria d'Estat, en tretze amplis fascicles.⁶

Havia d'aprofitar el material anterior, el dels registres, i treballar el nou que anava trobant. Ja no vaig publicar més registres sinó articles i algun llibre. I així vaig començar a escriure sobre la Qüestió Catalana i la dictadura de Primo de Rivera l'any 2008 i encara continuo fent-ho.

Recordo sovint que havia sentit explicar al rector de l'Església de Montserrat de Roma, monsenyor José Luis González Novalín que en un congrés sobre la Inquisició, en què monsenyor Novalín, presentava un report sobre la Inquisició a Espanya, el pare Batllori se li dirigí en públic dient-li: «*Me alegro mucho de que Usted, monseñor Novalín, haya trabajado este tema de la Inquisición y me alegro aún más por no haber tenido que hacerlo yo*».

A mi, em passa una cosa semblant: estudio el temps de la dictadura de Primo de Rivera, i no m'alegro pas d'haver de fer-ho servidor.

EL LLIBRE

El llibre avui presentat és un estudi que ha estat fet amb dos ulls, espero que també amb el cervell. Amb un ull he mirat constantment la Qüestió Catalana. És el fil conductor. Deu ser justament això, el que converteix aquest volum en un mosaic. En aquest mosaic la mà de la Qüestió Catalana fa aparèixer molts dissenys d'imatges formats per moltes tesselles: unes imatges es refereixen a les Esglésies locals de Catalunya, altres a la Cúria romana, altres a l'Església universal i finalment, altres a la vida social, política, cultural d'Espanya. Deu ser per

4. Les que van de la 778 a la 886. A partir de la 887 corresponen ja al temps de la República.

5. Són les capsos de la 833 a la 839. Porten el títol de *Catalanismo*.

6. Vegeu el meu treball «El Archivo Vaticano y la Cuestión Catalana en el marco de la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930)», que apareixerà en la Miscel·lània en honor de monsenyor Sergio Pagano.

això, sobretot pel que es refereix a l'Església i a Catalunya, que a alguns els pot resultar interessant.

Amb l'altre ull no he deixat d'esguardar la figura de Francesc d'Assís Vidal i Barraquer, administrador apostòlic de Solsona, arquebisbe de Tarragona i cardenal. Ho continuaré fent després d'aquest primer volum. Ara ja he començat en aquest estudi recollint l'actuació del bisbe i cardenal de la pau. I ja hi surten alguns aspectes, a voltes nous i particularment rellevants, de la personalitat de Vidal i Barraquer, com el del seu catalanisme i el seu lideratge de la Tarraconense.

Ja he dit algunes coses sobre el llibre, però no m'arriba pas ara a mi el temps de fer-ne les conclusions: les deuran fer amb les seves rigoroses i amables exposicions els doctors i amics Josep M. Sans Travé i José Andrés Gallego, que des d'ara agraeixo de cor: moltes gràcies estimat Sans Travé, *muchas gracias, querido José Andrés Gallego*.

Moltes gràcies des d'aquí a la meva família, al prefecte de l'Arxiu Secret Vaticà monsenyor Sergio Pagano i a monsenyor Vicente Cárcel Ortí, que, en realitat em proposà d'endinsar-me en aquesta obra.

No presentaré doncs conclusions sinó que sols reblaré un sol punt del llibre.

LA QÜESTIÓ CATALANA

El punt que em permeto de repassar amb vosaltres és el del títol mateix, la Qüestió Catalana. No entenia què volia dir exactament la Qüestió Catalana quan vaig començar a escriure aquest llibre. Vaig decidir doncs anar enrere per veure quan sortia en els arxius vaticans la *Questione Catalana* i, el problema més gran, què volia dir aquesta expressió.

En aquesta excursió al passat, vaig trobar sols un parell d'expressions, en les primeres desenes del segle XIX, que podrien acostar-se, amb bona voluntat, al concepte de Qüestió Catalana. Una era de 1828, quan el nunci Tiberi definia els catalans com a gent inquieta i poderosa, suposo que econòmicament: «irrequitti e poderosi catalani».⁷ D'altra banda, el nunci Amat, referint-se, en el context de la revolta carlista, a aragonesos i a catalans, escrivia a 1835 al secretari d'estat parlant-li de llur

7. Despatx núm. 153 del nunci Tiberi al cardenal Bernetti. Madrid, 5 de novembre de 1828 (original): ASV, *Segr. Stato*, 1827-1830, Rub. 249. Vicente CÁRCEL ORTÍ, *Correspondencia diplomática de los nuncios en España. Nunciatura de Tiberi 1827-1834*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Pamplona, 1976, 247.

«esperit d'antiga independència»: «Nell'Aragona e nella Catalogna» deia, «lo spirito di antica indipendenza si è risvegliato e signoreggia».⁸

I ja no surt res més en l'Arxiu Secret Vaticà, crec, que fins 1878. Aquest any el nunci Cattani sol·licità l'opinió del degà del capítol catedral de la Seu d'Urgell, Modesto de Lara, sobre la situació del seu bisbat en ordre a proveir la diòcesi d'Urgell amb un administrador apostòlic, puix que tenia el bisbe Josep Caixal a l'exili. El canonge respongué fent saber al nunci que els clergues «catalanistes» d'Urgell –De Lara ja els qualificava així– no permetien a Caixal, cap expansió en llengua castellana en l'exercici del seu ministeri episcopal: «Aquí tienen», deia De Lara, «prohibido al Prelado predicar y confesar en castellano».⁹

Es tracta d'una sentència que ja renunciava el tema de l'ús del català en la predicació, en el culte i en l'ensenyament de la catequesi.

QUÈ ÉS LA QÜESTIÓ CATALANA

La Qüestió Catalana té a veure, en el context d'aquesta obra que avui comentem, amb l'ús de la llengua en la predicació i en l'ensenyament de la doctrina cristiana, amb l'Església i la cultura també d'aquí –on s'ha d'encarnar en definitiva l'evangeli- i de retruc amb l'ensenyança del català als seminaris, el cultiu que en feien els clergues i el nomenament de bisbes.

LA QÜESTIÓ CATALANA I EL MOVIMENT CATALANISTA

Però la Qüestió Catalana al·ludeix també a l'Església i a la seva relació amb el moviment catalanista i de retruc amb la política o relacions Església-Estat. El problema a l'hora d'entendre la Qüestió Catalana està aquí. No solament allà, vull dir en les dificultats d'emprar la llengua i en

8. Despatx del nunci Amat al cardenal Bernetti. San Ildefonso de la Granja, 27 d'agost de 1835 (original): ASV, *Segr. Stato*, 1835, Rub. 249. Citat per Vicente CÀRCEL ORTÍ, *Correspondencia diplomática de los nuncios en España. Nunciatura de Amat 1833-1840*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1982, 246.

9. Carta del canonge Modesto de Lara a l'oficial de la Nunciatura Manuel de Jesús Rodríguez. La Seu d'Urgell, 29 d'octubre de 1878 (original autògraf): ASV, *Arch. Nunz. Madrid* 500, f. 234. Ramon CORTS I BLAY, *Regests de la documentació del segle XIX*, II (1877-1887), núm. 156.

el desenvolupament de la cultura catalanes en l'àmbit eclesiàstic, sinó amb el catalanisme mateix. Què entenien a Madrid i, particularment, a Roma per catalanisme?

Les notícies que sobre la Qüestió Catalana he aplegat de l'Arxiu Secret i d'altres, caldrà situar-les en el context de la Restauració borbònica de 1874. Ho recalco, perquè em sembla que no es pot entendre la Qüestió Catalana, almenys fins Primo de Rivera, si no és tenint en compte aquest context de la Restauració.

LA SANTA SEU I EL CATALANISME

Espanya havia passat per la Revolució de 1868. També l'Església havia travessat en aquest període per algunes inquietuds que, més o menys, s'apaivagaren quan s'assegué novament en el tron un altre Borbó, el fill de la destronada Isabel II, Alfons XII. En aquesta nova situació política que s'obria amb la Restauració borbònica, l'Església volia contribuir a la consolidació d'aquesta fórmula política. Fou un propòsit ferm i constant de la Santa Seu. Ho feia perquè creia que la Restauració obriria un període de pau i d'estabilitat i evitaria noves revolucions. Ho feia també perquè l'Església preservava així el que podríem dir-ne privilegis de diversa índole en una nació que es confessava catòlica.

Els nuncis veien constantment amenaçada aquesta estabilitat de la Restauració per la inconsistència política dels diversos governs, però també per dos grans factors: el sindicalisme (en la qual categoria semblava que els nuncis hi feien entrar l'anarquisme, el socialisme, el bolxevisme) i per un altre factor desestabilitzador, el catalanisme.

Al meu parer, és aquí on cal situar l'actitud de la Santa Seu envers la Qüestió Catalana i en concret el catalanisme com a moviment; verbigràcia, Roma volia contribuir a la consolidació del procés polític de la Restauració. El catalanisme polític n'era un obstacle, per desestabilitzador.

Ho demostraré amb unes frases del ministre català de Gràcia i Justícia, Manuel Duran i Bas, quan renyava el bisbe electe de Vic, el venerable doctor Torras i Bages –que ell mateix havia promogut a l'episcopat–, perquè li semblava que en el discurs que Torras i Bages tenia preparat per pronunciar en els Jocs Florals de Barcelona de 1899 feia una professió catalanista i independentista. Duran i Bas recordava al seu antic deixeble de la Facultat de Dret de la Universitat de Barcelona, que en aquell moment de la Restauració era més necessari que mai

mantener la concordia entre la Iglesia y el Estado, y que las exigencias por no dar otro nombre, a cierta actitud de los catalanistas, tiende a una separación que ha de destruir el Estado y de cambiar el modo de ser de las instituciones fundamentales e históricas.

Duran i Bas afegia encara:

Ni Cataluña puede aspirar al separatismo de España para alcanzar su independencia [...] ni ha de esperar que el cambio, la transformación de su forma de ser dentro de la nación española, se ha de conseguir violentamente y en breve tiempo, sino de un modo lento y gradual, conquistando voluntades y no provocando antagonismos.

Torras i Bages aclarí que estava d'acord amb aquest plantejament de Duran. Ell no buscava amb el seu catalanisme allò de què l'havien acusat; això és, el que li havia escrit el nunci Francica-Nava di Bontifé: «En el párrafo [dels Jocs Florals] que se refiere a la cuestión regionalista V. trata de los títulos de Cataluña para su independencia y gobierno propio».¹⁰

Observem com en aquest text que acabo de llegir, el nunci passa de parlar del regionalisme sense cap transició a referir-se a l'independència. Vet aquí, crec, un dels problemes: com entenien des de Madrid i Roma el catalanisme.

LA SANTA SEU I EL REGIONALISME I EL CATALANISME CULTURAL

He emprat no fa gaire, quan em referia a que la Santa Seu tenia el catalanisme “com obstacle” per a la seguretat de la Restauració, l'expressió catalanisme polític i no pas la de catalanisme a seques. Ho faig així perquè ho vaig aprendre del pare Miquel Batllori. I és que, com a mínim, hi ha un catalanisme cultural i un catalanisme polític.

En línies generals, Roma no perseguia aquell catalanisme nascut d'una visió de la teologia tomista. Aquella que faria així: “el sentiment de pàtria és un fet natural i si és natural ve de Déu”. Deuria

10. Carta del nunci Francica-Nava a Torras i Bages. Madrid, 4 de maig de 1899 (minuta): ASV, *Ibid.* Ramon CORTS I BLAY, *Regests de la documentació del segle XIX*, 1 (1887-1899), núm. 569. Transcrita sense referència en Josep TORRAS I BAGES, *Epistolari de Josep Torras i Bages*, II, 38.

haver-hi algun influx de Herder però no l'he trobat. Amb una frase podem definir el capteniment de la Santa Seu en el període que hem estudiat: “Catalanisme sí, catalanisme polític no”, però cal fer matissos també aquí.

La Santa Seu estava d'acord en general amb el catalanisme dels bisbes Morgades i Torras i Bages. El prefecte de la Congregació per als Religiosos, el cardenal Vives i Tutó, quan va es va donar l'intent de traslladar Torras a l'arxidiòcesi de Burgos —en aquest cas no per allunyar-lo segurament de Catalunya, sinó per promocionar-lo— reaccionà vivament davant del cardenal Rampolla, el secretari d'estat. Enviar Torras i Bages a Burgos era per al cardenal caputxí «multiplicar el republicanisme; trabajar en procurarle [a Alfons XIII] un catalanismo radical e impío [?] en vez de un Catalanismo sano, católico y fuerte para defensa de la religión y del trono». ¹¹ Era el 1909.

LA SANTA SEU I EL REGIONALISME I EL CATALANISME POLÍTIC

Mentrestant el catalanisme anava evolucionant envers un catalanisme polític: la Lliga Regionalista, la Solidaritat Catalana. El 1914 es plasma en la Mancomunitat de Catalunya, més tard en l'Assemblea de Parlamentaris de 1917 per demanar l'autonomia, etc.

Un incís: Tinguem en compte que els bisbes catalans, tots, miraven la Mancomunitat amb suspicàcia, perquè, essent tan catòlica, la conceptuaven tanmateix, també la Lliga Regionalista, com a aconfessional i hi veien un germen de secularització. Això es pot seguir en la carta col·lectiva de 1918 i després en Vidal i Barraquer. ¹² Uns anys abans, el cardenal Casañas ja parlava dels catalanistes al cardenal Vives i Tutó en els següents termes: «Aunque son buenísimos muchos de ellos, no obstante como sistema no admiten la Religión por base y todo lo subordinan —Religión y orden social— al catalanismo. De todos modos no son

11. Carta del cardenal Vives i Tutó al cardenal Rampolla. Roma, 4 d'abril de 1909 (original autògraf): Carta del bisbe Torras i Bages al cardenal Vives i Tutó, Vic, 1 d'abril de 1909 (original autògraf): ASV, *Ibid.* Ramon CORTS I BLAY, *Regests de la documentació del segle XX*, II (1899-1921), núm. 61. Sobre la gènesi de la carta de Torras i Bages a Vives i Tutó —amb la intervenció del jesuïta Joan Capell—, vegeu les interessants dades que es troben en Josep TORRAS I BAGES, *Epistolari de Josep Torras i Bages*, III, 391-394. Però la lletra de Vives i Tutó a Rampolla del 4 d'abril no és en l'epistolari ni en la biografia de Torras i Bages.

12. Vegeu Ramon CORTS I BLAY, *La Qüestió Catalana*, 111-115, 232-324, 459-469.

“separatistas”».¹³ I sobre aquest punt, important, la Santa Seu no deia res: El catalanisme polític era un afer polític.

Tornem al que explicava. A mesura doncs que el catalanisme anava presentant una coloració política i en la mesura també que se li afegien les simpaties i fins la col·laboració d’una part del clergat, la Santa Seu anà prenent les seves posicions. En 1913 sortí de la Nunciatura una circular –inspirada pel cardenal Vives i Tutó– en què es reprimia, sí, el catalanisme i el biscaitarrisme; però es tractava del catalanisme i del biscaitarrisme polític i encara el que es donava entre els clergues, concretament els caputxins i els benedictins catalans i els jesuïtes bascos.

En suma, la Santa Seu, per les raons que he dit, veia en el catalanisme polític un element desestabilitzador i no volia la contribució del clergat a aquest moviment; això per principi i també perquè l’Església s’hi jugava, amb l’entrada o la militància activa del clero al catalanisme polític, la seva relació amb l’Estat.

Roma acceptava un catalanisme a la manera de Torras i Bages també perquè aquesta mena de catalanisme era capaç d’unir els catòlics catalans. Recordem que el món catòlic a Espanya estava tremendament dividit entre liberals i carlistes, liberals i integristes, i la Santa Seu no el podia unir. El catalanisme pensat per Torras i Bages era la fórmula màgica per unir el catolicisme en un ideal comú, un ideal que s’enfonsava en les arrels cristianes i que, a més, no atemptava contra la unitat d’Espanya. Aquest ideal era el catalanisme. Una aspiració que feia de Montserrat la seva icona. Un vincle que podia unir els carlistes, els integristes, un Sardà i Salvany i els catòlics liberals.

Aquest catalanisme diguem-ne torrasià era el que estava cridat a frenar un altre catalanisme, el radical, el republicà, l’arreligiós, i el que podia derivar, potser, enveres l’independentisme. Aquell catalanisme és el que, en el fons i amb matisos, inspirà la Lliga Regionalista i arribà fins els primers anys del restabliment de l’actual Generalitat de Catalunya.

Vet aquí en línies molt generals una porció del que m’ha anat sortint sobre el catalanisme i la Santa Seu. No sembla, reflexiono ara, que es pugui demanar a una Cúria romana que, després de la presa dels Estat, Pontificis, sortia de posicions contra l’encara jove Regne d’Itàlia, una

13. Carta del cardenal Casañas al cardenal Vives i Tutó. Barcelona, 26 de gener de 1906 (original manuscrit): ASV, *Segr. Stato*, 1906, Rub. 249, fasc. 3, ff. 61-62. Ramon CORTS I BLAY, *Regests de la documentació del segle XX*, II (1899-1921), núm. 35.

simpatia pel catalanisme polític, que entenien que no unia un Estat, sinó que el disgregava. En el moment que nuncis i curials de la Secretaria d'Estat assimilaven críticament la idea del *Risorgimento* d'una Itàlia unida –projectant ja a l'horitzó una mena d'estat independent per al Papa–, no podem esperar que, a més del que he dit sobre el suport de la Santa Seu a la Restauració borbònica a Espanya, aquesta mateixa Cúria romana simpatitzés amb un moviment, el catalanisme, que no s'assemblava al del *Risorgimento* ja mig assimilat i que, ultra això, tenia el catalanisme, sense fer-ne massa *sfumature*, per desestabilitzador d'Espanya. Em refereixo principalment al catalanisme polític.

Vaig deixant de donar aquesta ullada sobre la Qüestió Catalana, la Santa Seu i el catalanisme. Em permeto de tornar a fer-vos observar que un dels problemes d'aquesta Qüestió eren els mateixos nuncis amb els seus informes enviats a Roma sobre el catalanisme. M'avenço a dir, que semblava, amb el contingut del que escrivien, que el catalanisme que sortia del regionalisme el consideraven com a independentista i que aquest fenomen era general. Posaré sols alguns exemples, inèdits, extrets dels arxius vaticans.

El nunci Ragonesi, després del seu viatge a Barcelona de 1915, un cop tornat del I Congrés Litúrgic de Montserrat, escrivia el que havia vist a la Ciutat Comtal al secretari d'Estat:

Disgraziatamente lo spirito Catalanista, che vorrebbe fare di Cataluña uno stato autonomo e indipendente da Spagna, domina non solo in molti secolari, ma anche in non pochi membri del Clero specialmente Regolare.¹⁴

En vista d'aquest text, sembla que ens trobem com altres vegades amb l'ambigüitat amb què els representants de Roma a Madrid tractaven la Qüestió Catalana; això és, dona sempre la impressió que, a l'hora d'enviar els seus reports als dicasteris romans, confonien o barrejaven a parts iguals els anhels de molts per una autonomia política, fins i tot integral, amb els ideals de l'independentisme, que, en tot cas, no podien respondre aleshores als sentiments de la immensa majoria. D'aquí l'alarma que s'estenia per la Secretaria d'Estat.

I aquesta intranquil·litat durarà almenys una desena d'anys a la Secretaria d'Estat. Abans de la dictadura de Primo de Rivera –el nostre pe-

14. Ramon CORTS I BLAY, *La Qüestió Catalana*, 601-602.

riode–, la Secretaria d’Estat estava preocupada per la Qüestió Catalana per mor del seu vessant més polític.

En les instruccions secretes del cardenal Gasparri al nou nunci Federico Tedeschini, en l’any 1921, l’advertia que un determinat catalanisme podia caure en una actitud anticonstitucional. I descrivia després el tipus de catalanismes que, segons el cardenal, es donaven:

Vi sono per tanto «catalani» che riducono i loro «catalanismo» ad una questione di lingua, altri che si contenterebbero di una semplice autonomia amministrativa e finalmente altri (e sono i più) che parlano e rivendicano apertamente la separazione amministrativa e politica della Catalogna dalla Spagna.¹⁵

Separació administrativa i política ¿volia dir independència?

El cardenal Gasparri ofería el seu punt de vista respecte de la Qüestió Catalana. La solució al «problema català» havia de passar, creia, per trobar, tradueixo, «una fórmula mitja que salvaguardés ensems les aspiracions dels catalans i la unitat de la pàtria espanyola». És la fórmula que ara en diem autonomista.

Però el nunci Federico Tedeschini –trec la informació de Secretaria d’Estat– un any i mig després d’haver arribat a Madrid, preocupat com estava per la *Questione Catalana* i confonent, com solia fer-ho, el catalanisme amb un únic partit, escrivia a final de 1922:

I catalanisti vogliono rivendicare alla Catalogna, non solo le autonomie provinciali [...] ma pare che mirino a separarsi completamente dal resto della Spagna.¹⁶

Tedeschini descrivia d’aquesta manera la progressió del moviment catalanista:

I Vescovi di Catalogna, e lo stesso cardinale arcivescovo di Tarragona [Vidal i Barraquer] –che passa per catalanista– sono molto allarmati per la piega che possono prendere gli avvenimenti e non escludono che

15. Pietro GASPARRI, «Istruzioni per monsignor Federico Tedeschini», f. 32: ASV, *Arch. Nunz. Madrid* 886, fasc. 4, 1, 905 v.

16. Despatx núm. 830, *Questione catalana*, del nunci Tedeschini al cardenal Gasparri. Madrid, 20 de desembre 1922 (original mecanografiat): AA.EE.SS., *Spagna*, 1922-1923, Pos. 589 P.O., fasc. 2, *Questione catalanismo*, f. 58.

dentro pochi anni la separazione completa della Catalogna dalla Spagna sia un fatto compiuto.

Roma no pensava pas amb la independència. Ni Roma ni l'episcopat català, ni Vidal i Barraquer. El de Tarragona i alguns dels seus metropolitans, pocs, sí que pensaven en l'autonomisme.

I encara l'any següent, en 1923, Tedeschini tornava a insistir –sempre segons la documentació vaticana– en les seves apreciacions:

Il problema catalano sembra al suo culmine. Catalogna vuole separarsi dal resto della Spagna, e lo dice pubblicamente con dimostrazioni, assemblee, feste, congressi.¹⁷

¿És que després de la Primera Guerra Mundial, un determinat catalanisme es feia pagues d'assolir la independència? ¿Era realment correcta l'apreciació del nunci sobre el sentiment d'independentisme a Catalunya per aquells mateixos anys?

La dictadura de Primo de Rivera canviarà el panorama.

Però tot això pertany ja al segon volum. Deixem-ho d'aquesta manera, mig penjat, perquè així tingueu més ganes de tornar a presentació del pròxim volum. Moltes gràcies.

17. Desaptx núm. 850, Condizioni generali della Spagna, del nunci Tedeschini al cardenal Gasparri. Madrid, 12 de gener de 1923 (original mecanografiat): AA.EE.SS., *Spagna 1922-1934 P.O.*, Pos. 622, fasc. 26, f. 13.

ARXIUS, FONTS I GRANS APORTACIONS DE LA QÜESTIÓ CATALANA DEL DOCTOR CORTS

JOSEP MA. SANS TRAVÉ

Les meves primeres paraules han de ser d'agraïment a l'autor per la confiança en oferir-me la possibilitat de participar en la presentació d'aquesta obra seva.

Quan em va concedir aquest honor, jo probablement com molts de vostès ara, em vaig fer aquesta pregunta: per què me l'ofereix a mi, que la meva dedicació en el camp de la història, ha estat fonamentalment a l'època medieval?

Després, repensant en el seu amable oferiment vaig entendre –almenys això em va semblar a mi– la seva decisió.

El primer motiu –probablement el de més pes– era l'amistat que des de fa anys ens uneix, que per part meva, a més, està augmentada per per l'admiració que sento pel doctor Ramon Corts per la immensa obra historiogràfica que ha produït, de la qual aquest llibre que presentem avui n'és un voluminós exponent. Tornaré tot seguit a referir-me a aquest aspecte.

Una amistat, continuo, que abasta el meu compromís personal de col·laboració en alguns dels projectes-realitats que dirigeix, com ara la participació en el Consell Editorial de la revista *Analecta Sacra Tarraconensia*, que amb tant d'encert dirigeix l'autor i que precisament fa dos anys va celebrar els 90 aniversari de la seva publicació, atès que el primer número sortí a la llum el 1925.

Crec, però, que el doctor Ramon Corts en fer-me aquesta confiança tenia una altra motivació, que s'afegeix a l'anterior: la meva relació directa amb el món dels arxius pel fet d'haver estat jo vinculat professionalment en aquesta branca cultural, sigui com a director en una etapa ja llunyana de l'Arxiu Històric de Protocols de Barcelona, i una més recent, de l'Arxiu Nacional de Catalunya.

En aquesta línia, de ben segur que l'autor no degué obviar la meva passada i ja llunyana relació amb l'arxiu que li és la base fonamental del present treball: l'Arxiu Secret Vaticà. L'autor sap que jo –ara farà uns cinquanta anys– vaig ser becari de l'Scuola Spagnola di Archeologia e Storia di Roma, pertanyent al Consell Superior d'Investigacions Científiques, per dur a terme a l'Arxiu Secret Vaticà una recerca sobre un personatge castellà de primeríssim ordre a la Itàlia del segle XIV: em refereixo al cardenal Gil de Albornoz, el llegat pontifici dels papes avinyonesos Innocenci VI (1352-1362) i Urbà V (1362-1370), que va recuperar militarment els territoris de l'Església a Itàlia i elaborà el primer marc jurídic específic dels Estats Pontificis, les famoses *Constitutiones Aegidianae*, text de dret públic que fou vigent en aquests territoris pràcticament fins als Pactes del Laterà de 1929. També fou el fundador del Collegium Hispanicum a Bolònia –actualment el Real Colegio de San Clement de los Españoles– del que m'honoro d'haver estat alumne els cursos 1971-1972 i 1972-1973.

Com l'autor, per tant, però molt menys temps –ja que la seva tasca d'investigador en aquest arxiu després de pràcticament trenta anys, encara persisteixen l'actualitat– vaig assegurar-me al llarg d'un any a les seves aleshores incòmodes taules i revisar la documentació que es conservava en aquest centre arxivístic. Amb una diferència notable: mentre la meva tasca es limitava a la consulta dels anomenats “Registres llatins”, “Registres Avinyonesos” i els de “Súplices” –pertanyents tots a l'època medieval, el doctor Corts s'ha centrat i se ceneix a documentació més propera en el temps, i també molt més nombrosa i diversa, tal com veurem.

Quan a final de febrer passat vaig tenir amb l'autor una entrevista preparatòria d'aquesta presentació per fixar i acotar les línies de la meva exposició, a les quals procuraré cenyir-me, i que malgrat que em va demanar que obviés qualsevol referència al que podríem qualificar el seu *curriculum*, per necessitat d'entendre el treball que avui es presenta, no ho puc pas passar per alt. Forçosament m'haig de referir per entendre millor la personalitat de l'autor, ni que sigui breument, a les seves aportacions científicohumanístiques i també a les seves tasques pastorals.

En l'esmentada entrevista el doctor Corts representa un determinat model de clergue: Un eclesiàstic treballador, que sense deixar la seva tasca principal, la pastoral i religiosa, dedicava gairebé la resta del temps a la gestió cultural i a la recerca històrica relacionada principalment amb l'Església Catalana durant el segle XX.

En la primera línia, doncs, de la seva activitat s'hi destaca la seva tasca pastoral com a rector de la Parròquia de la Concepció de la nostra ciutat. He assistit en diverses ocasions a les funcions litúrgiques que es duen a terme a la seva basílica i he estat testimoni també de les atencions socials per als més necessitats que s'hi realitzen i de les conferències i actes que, des de la basílica, propicien el diàleg amb la cultura.

En el camp cultural més concret l'activitat del doctor Corts és enorme, ingent, i destaquen precisament les responsabilitats en aquesta institució que ara ens acull: és professor de la Facultat de Teologia, i Vice-rector de l'Ateneu Universitari Sant Pacià.

Per si això fos poc, és obligat afegir altres responsabilitats de gestió cultural, entre les quals la direcció de la Biblioteca Balmes i de la revista *Analecta Sacra Tarraconensia*.

No puc preterir dins aquest camp la participació del doctor Ramon Corts en l'organització, entre d'altres, del

1) Primer Congrés d'Història de l'Església Catalana, celebrat a Solsona, entre el 20-23 de setembre de 1993.

2) De les jornades sobre la Setmana Tràgica. Barcelona, 5-7 de maig de 2009, organitzades per la Biblioteca Balmes. Les actes foren després publicades en el vol. 82 de l'*Analecta Sacra Tarraconensia*, amb un total de 704 pàgines.

3) De la jornada commemorativa del bicentenari del naixement de Jaume Balmes. Barcelona, 3 de maig de 2011.

4) De la jornada commemorativa del centenari de la mort del bisbe Torras i Bages, celebrada a Barcelona el 9 de novembre de 2016 a la Reial Acadèmia de Bones Lletres.

5) De la direcció, juntament amb Albert Manent i Joan Galtés, del *Diccionari d'Història Eclesiàstica de Catalunya*, publicat a Barcelona, 3 vols. entre els anys 1998 i 2001.

Aquesta tasca en el camp específicament cultural l'ha compaginat amb l'edició de llibres de pietat popular, en la seva qualitat de director de les publicacions de l'antic Foment de Pietat Catalana, l'actual Fundació de Cultura Religiosa.

* * *

On ha destacat més –i destaca– l'autor del present llibre és en les seves aportacions historiogràfiques, basades fonamentalment en la documentació que es conserva a l'Arxiu Secret Vaticà.

En aquest sentit voldria manifestar i fer palès un projecte elaborat l'any 1980 i auspiciat per Josep Benet, tal com em va explicar el doctor Corts en la ja esmentada entrevista del passat febrer. Es tenia la intenció de “recuperar” a través de microfilms –era el sistema de reproducció documental d'aquella època– els fons arxivístics relatius a Catalunya que es trobaven fora del territori català. Es tractava d'un projecte de gran abast. Per començar a treballar es fixaren tres centres d'actuació: els Arxius Nacionals francesos, de París, l'Archivio di Stato, de Roma. El doctor Corts, diu que s'havia encomanat una d'aquestes dues actuacions al pare Hilari Ragner. El tercer centre era l'Arxiu Secret Vaticà, que s'assignà a ell mateix.

Aquest encàrrec havia de determinar la posterior formació romano-vaticana del nostre autor. O potser, millor dit, si afirmem que fou la formació obtinguda la que justificaria l'encàrrec. El doctor Corts, entre 1982 i 1985, estudià en la Facultat d'Història Eclesiàstica de la Universitat Gregoriana de Roma, on presentà la seva tesi doctoral, dirigida pel seu mestre el pare Batllori, amb el títol de *L'arquebisbe Fèlix Amat (1750-1824) i l'última Il·lustració espanyola*, publicada per la Facultat de Teologia de Catalunya l'any 1992. Afavorí també la tasca de consulta de l'Arxiu Secret Vaticà el Curs d'Arxivística impartit per aquesta institució que li facilità superar les dificultats que genera endinsar-se en un arxiu tan complex com és el de la Santa Seu. Tot això ho féu essent alumne del Col·legi Teutònic de Santa Maria dell'Anima i del Conventori annex a la Iglesia Nacional Española, a Roma.

En resum, que avui, segons em consta a mi, l'únic que ha fet la feina d'aquell projecte iniciat l'any 1980, ha estat el doctor Ramon Corts.

Aquest projecte preveia, a més de la identificació i microfilmació de la documentació, el dipòsit de les reproduccions a l'Arxiu Nacional de Catalunya. Declaro, com a director d'aquest centre entre els anys 1992 i 2015, que el doctor Corts religiosament ha anat dipositant els microfilms a l'esmentat arxiu, on jo els rebia personalment.

L'activitat de recerca sobre els fons catalans a l'Arxiu Secret Vaticà ha donat ja els seus fruits: a més del que presentem ara, cal esmentar els cinc llibres que recullen els *Regests* o resums llargs del contingut de la documentació que afecta a Catalunya des de l'any 1877 fins al 1921. Tres d'aquestes obres apleguen la documentació de la Nunciatura de

Madrid durant els anys 1877-1887, 1887-1899 i 1899-1921, publicats entre el 1992 i el 2007; i els dos restants, els fons de la Secretaria d'Estat, corresponents als anys 1877-1899 i 1899-1921, publicats entre els anys 2003 i 2015.

La consulta, d'altra banda, d'aquesta documentació i la seva anàlisi per a la confecció dels *registres* ha permès a l'autor l'elaboració ja d'una quinzena llarga de treballs sobre l'esmentat període, la major part dels quals apareguts en els diversos números de l'Analecta Sacra Tarraconesa.

Han estat també els esmentats *Regests* la principal base documental –certament no l'única– per a la confecció de l'obra que presentem. Crec que no erraria si afirmés que el 80% de les fonts utilitzades procedeixen dels cinc volums dels *Regests*.

* * *

Cenyint-me exclusivament a aquesta obra que presentem vull fer públiques unes breus reflexions que la seva lectura m'ha produït, en el ben entès que serà el doctor José Andrés-Gallego qui farà l'anàlisi aprofundida del seu contingut.

En primer lloc haig de destacar que *La Qüestió Catalana en l'Arxiu Secret Vaticà* presenta un interès extraordinari per la seva pròpia temàtica, en general bastant desconeguda per no dir gairebé absolutament desconeguda, no només pel públic, sinó fins i tot pels acadèmics. Precisament això fa –juntament amb la seva redacció acurada i fina– que el text t'enganxi, que no trobes el moment d'aturar-te en la seva lectura. Potser en això també rau una de les habilitats de l'autor: t'encadena tan bé els esdeveniments i la seva narració que no saps on tallar, de manera que et fa continuar la lectura. Almenys aquesta ha estat la meua experiència personal: em costava tancar el llibre perquè em veia impel·lit a continuar llegint.

Malgrat que l'autor s'hi ha referit amb més concreció, no puc passar per alt que aquest treball, tot i tenir prou identitat per ell mateix, s'ha d'entendre i forma part d'un projecte molt més ambiciós: es tracta de l'elaboració d'una col·lecció documental íntegra del cardenal Vidal i Barraquer que anirà acompanyada també d'una nova biografia que completarà les de Mn. Ramon Muntanyola i de Batllori-Arbeloa. En conseqüència, aquest és el primer volum d'aquest projecte, al qual seguiran altres quatre o cinc. És també en aquesta línia que cal entendre

les aportacions a l'Apèndix de "Fonts i Bibliografia" d'un apartat que recull 237 cartes de Vidal i Barraquer a diversos destinataris, de diverses procedències i llocs, i també les rebudes per ell, gairebé la totalitat autògrafes. Cronològicament abasten des de 1911 –quan Vidal exercia de Jutge Metropolità a Tarragona– arribant en algun cas fins al 12 de juny de 1939.

La segona reflexió que m'ha suggerit la seva lectura fa referència a la metodologia emprada. Amb la documentació al seu abast –m'hi referiré tot seguit– el doctor Corts analitza minuciosament l'activitat de cada nunci en relació amb Catalunya.

Comença pel que denominariem de transició: Elia Bianchi (1870-1875), per continuar amb els deu següents que abasten cronològicament des de 1875 fins a 1921. I que són: 1. Giovanni Simeoni (1875-1877), 2. Giacomo Cattani (1877-1879), 3. Angelo Bianchi (1879-1883), 4. Mariano Rampolla (1883-1887), 5. Angelo di Pietro (1887--1893), 6. Serafino Cretoni (1893-1896), 7. Giuseppe Nava di Bontifè (1896-1899), 8. Aristide Rinaldini (1899-1907), 9. Antonio de Vico (1907-1912) i 10. Francesco Ragonesi (1913-1921).

En total, doncs, analitza aquestes nunciatures a través de la documentació dels arxius consultats que li permet l'elaboració d'un treball rigorós, exhaustiu i definitiu. Sobre la temàtica objecte de la recerca del doctor Corts no es podrà aprofundir més ni dir més.

Les bases documentals del seu estudi, doncs, han estat la informació que li han proporcionat els centres arxivístics següents:

1.- Arxiu Secret Vaticà:

* Els fons de la Nunciatura de Madrid

* Fons de la Segreteria di Stato. Rubrica. Madrid. Nunzio.

2.- Segreteria di Stato, Sezione per i Rapporti con gli Stati, Archivio Storico. Archivio della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari.

Els Secretaris d'Estat d'aquest període foren: 1. Alexandro Franchi (1878), 2. Lorenzo Nina (1878-1880), 3. Ludovico Jacobini (1880-1887), 4. Mariano Rampolla (1887-1903), 5. Rafael Merry del Val (1903-1914), 6. Domenico Ferrata (1914), 7. Pietro Gasparri (1914-1930), i, ja fora del període, Eugenio Pacelli (1930-1939), el futur Pius XII (1939-1958).

A més d'aquests dos centres de la Santa Seu, la recerca del doctor Corts s'ha eixamplat a altres arxius, com ara els de la Companyia de Jesús de Catalunya (Per a les dades sobretot referides al pare Ignasi

Casanovas) i el central de Roma l'Archivum Romanum Societatis Iesu, i els diocesans de Barcelona, Girona, Vic, Tortosa, Solsona i Palma, i l'Arxidiocesa de Tarragona, a més del de Montserrat, en especial el fons de l'Abat Gregori Sunyol.

Aquesta munió de fonts consultades, l'autor ha tingut l'encert i la generositat de transcriure-les i aportar-les en les notes a peu de pàgina que acompanyen el text i que el lector interessat agraeix especialment. Per calcular la importància del que acabo de dir, cal tenir present que el treball va acompanyat de 1.827 notes, que si bé una part important recullen referències bibliogràfiques, la seva major part aporten fragments dels documents utilitzats.

El discurs-relat seguit pel doctor Corts en aquest treball ha estat el cronològic, el més entenedor, d'altra banda, tot analitzant tanmateix de cada nunciatura els aspectes relacionats directament amb el que denomina Qüestió Catalana, sigui per l'acció directe i pròpia del Nunci, de la Secretaria d'Estat de la Santa seu o del rei d'Espanya o Govern de l'estat espanyol. Tres són els aspectes fonamentals de la seva anàlisi: 1.- Els nomenaments dels bisbes i les negociacions prèvies; 2.- La participació dels nuncis en els esdeveniments destacats de Catalunya; i 3.- L'actitud de la Santa Seu en relació a l'augment progressiu al llarg d'aquests anys del fenomen catalanista al Principat.

* * *

Quant al *primer punt* –el referit al nomenament dels bisbes– dues coses resten ben clares: la primera, la prudència de l'Església a l'hora de cercar i acceptar els candidats més adients; i segon, les dificultats per aconseguir aquest objectiu, degut sobretot al famós Real Patronato, que si bé el darrer *placet* pertanyia al papa, la reial ordre de nomenament era signada per Alfons XII (1875-1885), la Reina Regent Maria Cristina (1885-1902) i Alfons XIII (1902-1931).

La tasca d'analitzar les característiques dels candidats a les seus episcopals catalanes és ingent. Cada candidat, tan si reïx com si no, va acompanyat en nota a peu de pàgina d'una breu biografia, molt sovint amb dades inèdites, que donen una interessantíssima informació sobre el tema.

L'actitud de l'Església contrasta molt sovint amb la de l'Estat, gairebé sempre oposat a la designació de clergues catalans per a diòcesis catalanes. L'Església, almenys en l'època estudiada aquí, apareix més

prudent, tot i que a mesura que s'eixampla la base social del catalanisme veurà en aquesta nova opció política un possible "element pertorbador" de la Restauració, que defensa i s'hi sent implicada. Malgrat una certa prevenció, el seu lema serà: "Bisbes catalans, si; catalanistes, no". Per això, serà comprensiva amb el "catalanisme cultural", però veurà amb preocupació el "catalanisme polític", que de fet aquest darrer només representa una passa endavant més de l'anterior.

Tot i això, però, la Santa Seu a través del representant del papa al regne d'Espanya, el nunci de Madrid, vetllarà amb cura especial a l'hora de decidir els candidats. En aquesta línia cal destacar les relacions de bisbables que cada part que intervenia en la decisió enviava al nunci: els diversos prelatos de la Tarraconense proposant els seus candidats, a vegades en resposta a la seva sol·licitud de noms; la Santa Seu, a través de la Secretaria d'Estat, al monarca o ministre de Gràcia i Justícia o viceversa. Que la diplomàcia vaticana era lenta era justificable per la complexitat de consultes que intervenien en la resolució. He trobat, com a mínim, cinc nivells:

Un primer, començant des de baix, representat pels clergues diocesans generalment membres de capítols catedralicis o provincials de religiosos. Si bé el seu parer comptava poc en les propostes de promoció, sí que, en canvi, era escoltat en les denúncies negatives.

Un segon nivell, integrat pels bisbes de les diòcesis catalanes, i fins i tot d'altres de fora del territori català. Les seves propostes, em refereixo als primers, gairebé sempre anaren encaminades a l'ascens eclesiàstic de clergues de prestigi del país, sovint de la seva diòcesi o de clergues que despuntaven pel seu prestigi intel·lectual, cultural o pastoral.

El tercer nivell el representaven diverses instàncies de l'estat espanyol, fos el monarca, el cap del govern o el ministre de Gràcia i Justícia. Cal dir, en aquest sentit, que els ministres catalans d'aquesta època afavoriren els candidats catalans, com són els casos, el 1909, de Josep Morgades per a Barcelona i Torras i Bages per a Vic, als quals defensà el ministre Manuel Duran i Bas.

El quart nivell el representava la Nunciatura, que recollia les propostes dels prelatos catalans i d'altres del territori espanyol, s'informava dels diversos candidats a través dels bisbes i altres eclesiàstics, i finalment enviava les propostes definitives a Roma. Sovint el nunci tenia també la tasca, a vegades molt feixuga, de negociar amb el Govern algun candidat que si bé interessava pastoralment s'hi oposaven les instàncies de l'Estat per la seva tendència política. El nunci, així mateix,

tenia un comès complex a l'hora de gestionar amb l'estat el trasllat d'un prelat a una altra diòcesi o evitar, davant les pressions del govern, el seu trasllat a una diòcesi fora de Catalunya. El 1906 es van poder parar els intents de promocionar a Sevilla el bisbe Casañas de Barcelona i Torras i Bages a Burgos, atès que eren considerats "separatistes" pel govern.

Per tenir una idea d'aquesta actitud procatalana de l'Església em permeto afegir unes dades que recull aquest llibre: Des de 1859 fins a l'acabament del pontificat de Pius IX (1878) hi hagué setze moviments episcopals a Catalunya, personalitzats en dotze bisbes catalans i un de fora per a Catalunya, dos prelats catalans per a la resta del territori espanyol i un altre per a les Antilles. Des de 1885 fins a 1903 es produïren, així mateix, catorze moviments episcopals: nou prelats catalans i cinc valencians per a Catalunya, i dos catalans per a fora de Catalunya.

Fou a partir, doncs, de 1900 que apareix un nou capteniment de l'Executiu espanyol, és a dir, d'evitar bisbes catalans per a Catalunya, més intens a mesura que s'anava eixamplant el catalanisme en la base social.

El *segon tema* que s'exposa a l'obra del doctor Corts, al meu entendre, és la participació dels nuncis o el seu suport a les principals manifestacions religioses o culturals que es donaren a Catalunya en aquesta època. No faré la seva relació que és llarga i prolixa, i que va des de la visita del nunci Rinaldini a Barcelona el 1905 per imposar el pal·li al cardenal Casañas fins a la clausura, per part del nunci Vico, de la V Setmana Social el 1910 o l'assistència del Nunci Ragonesi el 1915 al Primer Congrés Litúrgic de Montserrat. La presència dels nuncis a Catalunya ve palesa, per exemple, pels cinc viatges que aquest darrer feu a Catalunya entre el 1915-1920.

El *tercer gran tema* que desenvolupa l'obra que presentem és l'actitud de la Santa Seu al llarg d'aquests anys de la Restauració, que de fet representa el nucli central de l'estudi. En resum, hi apareixen inicialment les reticències de l'Església a la participació de prelats en actes culturals que poguessin promoure i afavorir el catalanisme, com ara el famós "Discurs" de Torras i Bages als Jocs Florals de 1899, o la simple assistència, l'any següent, també als Jocs Florals del bisbe Morgades. O la prevenció del nunci en relació a propostes pastorals en la mateixa línia de promoció del catalanisme. N'és un exemple ben palès la reacció tant de l'Estat espanyol com de la Nunciatura de Madrid a la carta pastoral del bisbe Morgades el 1900 sobre l'ús del català en la predicació o en l'ensenyament del Catecisme –que al cap de dos anys tindria la

resposta de l'Estat amb el decret de Romanones de 1902 de la imposició de l'ensenyament del catecisme en castellà—.

La Santa Seu va passar doncs, de tenir una actitud condescendent i comprensiva del fet catalanista a participar, amb l'Executiu espanyol, a una de desconfiança i fins i tot de repressió. L'autor en aquest darrer sentit, reporta el capteniment del Nunci en reprimir el 1917 el catalanisme dels caputxins i dels benedictins de Montserrat.

Aquesta prevenció-repressió arribà a extrems tan còmics, diríem avui, com la problemàtica que sorgí en algun seminari en relació de la pronúncia del llatí segons el *more romano* o la utilització de les anomenades “casulles gòtiques”, considerat tot com a una manifestació de catalanisme dins l'Església i que, per consegüent, s'havia d'evitar, essent un dels resultats més palesos el cessament de diversos professors dels seminaris de Tortosa i Barcelona.

Concluent doncs, el llibre del doctor Corts representa un dels fruits del treball de recerca realitzat per l'autor, precedit per altres ja també publicats, i al qual, d'acord amb el seu projecte, en seguiran quatre o cinc més.

Es tracta d'un treball rigorós, avalat per la intel·ligent utilització tant de les fonts bibliogràfiques com arxivístiques.

Avui, segons el que em consta a mi, el doctor Corts és l'únic investigador català —el famós *ricercatore*, d'acord amb la denominació romano-vaticana— que segueix una línia de recerca en els arxius vaticans, dedicació que li hem d'agrair no només el món acadèmic sinó tots aquells als quals els interessa el coneixement històric, i tot el nostre país perquè ens aporta una informació pràcticament desconeguda del nostre passat relativament recent.

A partir de la publicació d'aquest llibre del doctor Ramon Corts, els acadèmics sobre l'època de la Restauració i sobre història de Catalunya no podran obviar aquest treball que hauran de tenir present en les seves recerques i síntesis i que ampliarà el focus de visió sobre el nostre passat col·lectiu. Tanmateix, finalment, qui s'endinsi en la seva lectura trobarà una munió de dades no només sobre la Història de l'Església sinó també sobre el marc social, cultural i polític del període.

Doctor Ramon Corts, admirat amic, moltes gràcies per la generositat en haver-nos ofert aquesta nova i magnífica expressió de la teva incansable recerca als arxius vaticans. Esperem que ben aviat puguem gaudir del segon volum, que ens consta que ja gairebé tens enllestit, del teu projecte sobre el cardenal Vidal i Barraquer.

Moltes gràcies.

LA CUESTIÓN CATALANA EN LA OBRA DE RAMON CORTS: VARIAS CLAVES PARA ENTENDERLA

JOSÉ ANDRÉS GALLEGO

Ramón Corts ha publicado un primer volumen extremadamente prometedor, porque abre la respuesta a una cuestión candente de los años 1875-1921 que sigue hoy sin apagarse quizá porque sigue sin resolverse. Me refiero a la “cuestión catalana”. El libro se basa sobre todo en los Archivos Vaticanos; pero no es su menor aportación el ingente estado bibliográfico de la cuestión en cada uno de los asuntos y personas que desfilan por sus páginas. Entre lo uno y lo otro, es un libro de referencia de ahora en adelante para quienes estudien esa época, y no sólo desde el punto de vista del catalanismo, también para saber de las personas –quizá más de un millar– de quienes se habla y, asimismo, para buscar comparaciones con lo que sucedía en otros sitios ante problemas semejantes.

Si prolonga el estudio hasta 1936, como ofrece, nos hallamos, sin duda, ante una obra que será monumental. Uno, puesto a pedir, echa de menos lo que el autor no puede dar, que son los documentos archivísticos a los que remite. Pero también eso –sus referencias archivísticas– ayudarán sin duda a los investigadores que se sumerjan en este libro.

La pregunta que se hace Ramón Corts es relativamente sencilla: qué actitudes se tomaron en Roma ante el catalanismo. Se reflejan en

su respuesta, por lo tanto, todas las grandes “cuestiones catalanas” de aquellos años; pero se pone de relieve una vez más que el catalanismo empezó a constituir un problema político prioritario en torno a 1900, al rebufo del Desastre (la derrota de 1898 y la pérdida consecuente de los mercados antillanos).

No fue, por esto, un asunto económico en el sentido elemental de la palabra; fue más asunto familiar; La caída del Antiguo Régimen y la independencia del continente americano había orientado a muchos segundones de familias hidalgas o simplemente ricas a hacer carrera en el ejército y, así, pasaron a las Antillas y, con frecuencia, se asentaron y vincularon a las familias de hacendados y comerciantes. En 1898, la exportación de los productos catalanes al mercado antillano era elemento cuantitativamente secundario, pero afectivamente no; las redes familiares a los dos lados del Atlántico eran muy fuertes. Puede decirse que Cuba era (casi) una isla catalana.

No cabe duda de que el auge catalanista de esos años –los finales del siglo XIX– tuvo que ver con lo que sucedía ultrapuertos. Fue en esos días cuando la palabra “nacionalismo” se incorporó a las lenguas romances o influidas por ellas, vía Francia, y eso como expresión “re-significada” en los términos en que la empleamos hoy. Se usaba ya en inglés a mediados del siglo XIX en relación con la “cuestión irlandesa”. Fue en la Francia de los años noventa, sin embargo, donde el movimiento que se centró enseguida en el “affaire Dreyfus”– adoptó esa palabra, y eran tiempos en que la cultura española y, en consecuencia, el vocabulario más culto bebían neologismos del francés mucho más que de cualquier otro idioma.

Precisamente, ese es un punto interesante en la obra de Ramón Corts: las diversas contribuciones a la historia de los conceptos que se hace en sus páginas. Antes que de “nacionalismo” –mucho antes– se hablaba ya de “catalanismo” en el sentido que le damos hoy; aparece en la obra de Corts en 1878 (pág. 64) y, en alguno de los documentos que cita de finales del siglo XIX, se les coloca –a los “catalanistas”– junto a los “bizcaitarras”, precisamente porque, en el nacionalismo vasco, la dependencia conceptual de Cataluña fue anterior a la influencia francesa. A lo largo del siglo XIX, se había impuesto lo que era una rareza en castellano hasta finales del XVIII, llamar “vascos” a los vascongados; “vascos”, en castellano, eran –siempre– los franceses “basques”, y el euskera se llamaba vascuence, vizcaíno o vascongado –por este orden de prioridad–; el propio topónimo “País vasco” fue un galicismo ochocentista.

Pues bien, si hojean cualquier historia del nacionalismo vasco, comprobarán que fue al comenzar el siglo XX cuando el bizcaitarrismo de Arana tomó el nombre actual, “nacionalismo vasco”. Los hermanos Arana habían ya traspuesto a sus gentes el planteamiento del catalanismo político cuando comenzó a hablarse en la prensa española del “nacionalismo” francés y se asimiló esta expresión. Francia era entonces mucha Francia, en términos de influencia cultural, y, en cierto grado, esa divergencia léxica entre “vascos” y catalanes pudo ser significativa, como intentaré comentar, y eso por más que los hermanos Luis y Sabino Arana vivieran en Barcelona entre 1883 y 1888 y se dé por supuesto lo que parece ciertamente verosímil: que tomaron conciencia de lo que era el catalanismo y de la posibilidad de impulsar un movimiento semejante en Vizcaya. Cuando regresaron al señorío, tenían veintiséis y veintitrés años respectivamente.

* * *

Esta cuestión –la historia de conceptos y palabras– es capital en este y otros muchos casos, como intento argüir más adelante, y, por ello, es de agradecer que Ramón Corts entrecomille –o sea cite textualmente– casi siempre las expresiones nucleares que ha ido encontrando en los documentos al referirse a Cataluña.

Las páginas centradas en el punto de partida de su investigación –la del último cuarto del siglo XIX– tienen en los nombramientos de obispos para las sedes catalanas su principal manantial de respuestas. Es lógico por algo que se ve en toda la obra, y es que, mucho antes de 1875 –uno diría “desde siempre”– a casi nadie se le había ocurrido que la pastoral religiosa no se hiciera en las lenguas vernáculas en parte alguna de la cristiandad. Al revés, los candidatos episcopales de que se habla en esta obra mantuvieron posturas muy diversas desde el punto de vista político (integristas, carlistas, alfonsinas, posibilistas...); pero fueron unánimes en lo que concernía a la pastoral. Ramón Corts llama ya la atención de la presencia de este rasgo y criterio en el obispo Amat, uno de los principales prelados españoles que habían optado por el liberalismo en el primer tercio del siglo XIX y que concebían España como unidad política soberana. Cuando avance en su estudio, se encontrará lo mismo en figura tan controvertida como la de Isidre Gomá. En medio –en el libro de Corts–, queda una duda que uno diría inverosímil en relación con el obispo Caixal, de quien llega a decirse en Roma –o mejor,

desde Cataluña a los corresponsales romanos— que son sus propios fieles quienes le impiden predicar en castellano (pág. 64). Ahí se apunta, sin duda, una cuestión de la que valdría la pena saber más, la que atañe a Caixal y alguna otra figura que podría dejar la misma duda sobre su opción por la predicación y, sobre todo, la catequesis en la lengua materna. Lo que sorprende no es que impidieran que usara el castellano, sino que él —carlista y fuerista— realmente lo intentase.

Tiene relación íntima todo esto con la primera distinción que late en la obra de Ramón Corts, que es la que separa el catalanismo político del catalanismo cultural. Aquí destaca, como es lógico por el origen de la documentación principal del libro —el Vaticano—, el surgimiento de la *Renaixença* en medios eclesiásticos. Que el peso de lo religioso en el renacimiento de la lengua catalana (que no de la cultura apellidada de ese mismo modo, dado que la cultura catalana llevaba siglos de notable salud) fuera tan relevante no es cosa que nos pueda extrañar. Mediado el siglo XIX, el catalán era la lengua de la gente común. También lo era de la gente más culta, pero, en este otro caso, justo como lengua “común”, no como lengua digamos académica y aun ni siquiera literaria. No ya en el siglo XIX, muy entrado el siglo XX emplear los nombres de pila en castellano era un signo de distinción social entre los propios catalanes. Doy fe de que había niños que tardaban bastantes años en descubrir cuál era la forma catalana de su propio nombre; me lo ha hecho ver la biografía de Guillem Rovirosa, que, a principios del XX, optaba por “Guillaume”.

Que, en la *Renaixença*, en efecto, hay una recia raíz religiosa, es un hecho bien conocido. Lo que quizá hay que plantearse es si no fue la principal para darle el perfil y el carácter que tuvo, aunque no sea la única explicación. Los propios liberales catalanes solían hablar en castellano en público y en cualquier esfera privada que aconsejase dejar claro el nivel cultural del que exponía sus ideas. El caso de Víctor Balaguer y su propia argumentación —en castellano— sobre el papel de Cataluña en España es el primero —y no el peor— ejemplo que me viene a la mente. Y eso —que el liberalismo catalán se expresaba generalmente en castellano—, no sólo lo sabían, sino que lo alegaron con frecuencia algunos de los pilares principales de la *Renaixença*. Emplear el catalán era un modo de defenderse del liberalismo.

Que amaban, además, su lengua por sí misma es obvio o, mejor —para ser rigurosos—, está más que documentado también. Las referencias a la dulzura de la lengua catalana, en esos días, abundaron nota-

blemente, y la figura de mosén Cinto es quizá la que hace ahora al caso (y claro que no falta en las páginas de la obra de Corts; en ella llama la atención, eso sí, que lo que atraía más de su persona era precisamente el modo de ser, su modestia, su sencillez, su bondad en definitiva, por más que se le reconociera expresamente como uno de los grandes poetas españoles de finales de siglo).

Sólo que recurrir al catalán frente al liberalismo no sólo era puramente religioso y estético. Tras la condena explícita que contuvo el *Syllabus* romano de 1864, ponía de manifiesto que, en puridad, la cultura es política. Política, entendámonos, en el sentido de hábitos compartidos que hacen posible la convivencia y, por tanto, la *polis*, la comunidad.

Los antropólogos anglosajones persisten en la idea de que el sentido actual del término “cultura” (“agricultura”, labranza, en latín) es una aportación germana de finales del XVIII, en concreto del grupo que rodeaba a Herder. Para hablar de esto último después –porque de ello habré de hablar– y dejar cuanto antes el *excursus* que hice en la presentación pública del libro de Corts, advertiré ahora y aquí que están equivocados (y que no hay modo de convencerlos de que lo están, digo, esos antropólogos). Herder y esos filósofos germanos de finales del Setecientos sabían posiblemente que ese sentido del término latino *cultura*, lo había empleado Cicerón como metáfora: *philosophia cultura mentis est* (en las *Disputationes Tusculanae*). Acaso no sabían que la recuperación había comenzado sin embargo mucho antes. Como poco, la empleó el marqués de Villena en 1429 cuando el rey de Navarra, y lo era Juan II, le pidió que le tradujera la *Eneida* al catalán y Villena le respondió con un prólogo en castellano –como la traducción de la *Eneida* que iba a continuación– y empleó en él la expresión “sciencial cultura” (quizá “cultura científica” en términos actuales). Es posible que Juan II deseara leerla en catalán porque lo identificaba con el provenzal, que era lengua de poetas. Cabe también que tuviera a la vista la posibilidad de hacerse con la corona de Aragón, como en efecto se hizo. En cuanto a Villena, sabía que Juan II no quería bajo ningún concepto que aspirase –como aspiraba– a ser duque de Gandía y uno piensa que acaso el de Villena se vengó, primero con la opción por el castellano y, segundo, con la frase. Le decía al monarca –en términos distintos a los míos– que estaba harto de que los nobles dedicados a la guerra creyeran que los nobles que practicaba la “sciencial cultura” carecían de dotes de gobierno y les negaran los puestos que implicaban ejercer autoridad.

Otro ciceroniano, sir Thomas More, emplearía la palabra *culture* casi un siglo después en inglés, al traducir la biografía latina de Pico de la Mirándola hacia 1516 y referirse a un giro en el que Pico había dejado escrita la misma idea de Cicerón, pero como adjetivo (en latín, *cultus*) y, a mediados del mismo XVI (1558), lo haría el florentino Bernardo Davanzati en toscano, o sea en italiano.

* * *

La comunidad, en efecto –Aristóteles *dixit*–, o es política o no es comunidad; porque –arguyó– la comunidad (humana, se comprende) no se forma y, seguidamente, se dota de una autoridad, sino que el simple grupo humano se constituye en comunidad al dotarse de autoridad, o sea al designar a quien deciden que sea su gobernante. Antes de eso, sólo es un grupo humano.

No es extraño, por ello, que, en el libro de Ramón Corts, aparezca la idea de autonomía de Cataluña en algunos obispos catalanes –claramente en Morgades y Torras i Bages, probablemente en Vidal i Barraquer años después–, de modo que, a su catalanismo pastoral –el de los sermones y la catequesis–, no añadían tan sólo el catolicismo de la *Renaixença* como remedio del liberalismo, sino la reivindicación de autonomía. Lo basaban, de hecho, expresamente, en el mayor de los aristotélicos, santo Tomás de Aquino, aunque Torras remitiera el tomismo a Balmes y a Taparelli d’Azeglio (pág. 195). Es lógico; el tomismo de Balmes se ha puesto con frecuencia en discusión; sin duda, asumía el pensamiento de Aquinas en muchos aspectos, pero a la par de otros sistemas filosóficos de su tiempo –el de Balmes– que, a su modo de ver, añadían matices importantes al orden político liberal, especialmente algunos ingleses.

Por su parte, el jesuita Taparelli d’Azeglio había leído y defendido lo que decía santo Tomás en algunos aspectos; pero no se puede decir que lo considerase como su punto de partida para ulteriores desarrollos. Llama la atención que Torras se remita a Taparelli y no a fray Zeferino González, que había sido el verdadero redescubridor del tomismo original. Pero no es cosa por discutir aquí. Taparelli había muerto en Roma en 1862 y su nombre corría al par de los jesuitas que habían restaurado no tan sólo la Compañía de Jesús, sino también su predicamento en la Sede Romana. Pertenecía al grupo redactor de *La Civiltà cattolica*, fundada en 1850 por jesuitas del Mezzogiorno

como él y convertida ya en alimento doctrinal de los escritos de Pío IX, incluido el *Syllabus*. En la historia del pensamiento, es probable que Balmes fuera más original que Taparelli y que la influencia de *El criterio* en las generaciones –de habla hispana sobre todo– hasta mediar el siglo XX haya sido mayor que la obra del italiano entre sus propias gentes. Pero éste fue más conocido por su impronta romana y su importante influencia en la orientación del magisterio pontificio de aquel tiempo.

Ciertamente, Aquinas había hablado del derecho a la libertad de las comunidades políticas. Vivió muy cerca de las ciudades libres italianas del siglo XIII como para ignorar esa figura. En Tomás aún pesaba, sin embargo, el problema de la autoridad suprema del obispo de Roma –política también–; problema que no terminaría de aclararse hasta el siglo XVI, en la denominada Segunda Escolástica, sobre todo desde Martín de Azpilcueta y Francisco de Vitoria, que lo expusieron públicamente por primera vez –ambos– en Salamanca y 1528. Pero, si uno lee las razones de la condena de *Le Sillon* en los días de Pío X –que entran de lleno en la época de la obra de Ramón Corts–, descubrirá que, en la Sede Apostólica, no se había aceptado aún la conocida doctrina sobre el poder indirecto de los papas en cosas temporales. La había esbozado ya León XIII. Pero esos documentos –los relativos a *Le Sillon*– inducen a pensar que no se había asumido sin más. El activista político francés, Marc Sagnier, defendía la intervención de los católicos en la política de la república francesa con argumentos semejantes a los de la Segunda Escolástica. Eso equivalía, no obstante, a colaborar –aunque fuese como oposición parlamentaria y pública tan sólo– con quienes habían roto las relaciones entre Francia y la Santa Sede en 1904, y servía de precedente para acabar con el *non expedit* que impedía a los católicos italianos hacer lo mismo en el Parlamento. La Italia unificada había nacido a costa de los Estados Pontificios (entre otros territorios).

Por eso es llamativo también el adelanto del católico catalán que fue Prat de la Riba al advertir que el catalanismo no requería la confesión católica. Aunque se tratara de puro y simple realismo (Cataluña ya no era unánimemente católica), rompía una doctrina que era fundamental en esos días en la Iglesia –y seguía siéndolo más de medio siglo después, hasta 1964–; un criterio doctrinal que se expresaba en otro concepto capital del tiempo de que hablamos, el de la “unión de los católicos” (política, se entiende, para que su oposición a los liberales y revolucionarios fuera eficaz).

El problema principal de los obispos catalanes de su tiempo tenía mucho que ver con ello. Estaban ellos mismos divididos; participaban de la misma dinámica política de los demás obispos españoles. El *Syllabus* de 1864 había sido el principal pronunciamiento papal sobre el problema que había cristalizado en Francia a raíz de la revolución de 1848. Tenemos muy en cuenta la de 1789; pero esta otra revolución tuvo su propia impronta, que no fue menor. No se planteó como revolución liberal, que es lo que habían sido las anteriores (las de 1789 y 1830 en Francia; entre ambas, la de 1820 en España, que repercutió en la América española y en Europa hasta Rusia, donde inspiró la intentona decabrista); la del 48 se caracterizó por la irrupción del lema “socialismo” como resumen de la reivindicación principal. Hay que tener cuidado al leer los textos de aquellos días –también los españoles– porque “socialismo” solía equivaler a lo que hoy llamamos “comunismo”, y “comunismo” a lo que hoy denominamos “anarquismo”. Y ya no era “el Cristo de las barricadas” que asomó en Francia en el entorno de la revolución de 1830 (y que tuvo, en Cataluña, desde 1839–1840, el importantísimo precedente del posterior “movimiento obrero” que fueron las sociedades de socorros mutuos, sobre todo de tejedores, cuyas reivindicaciones se argüían también con razones declaradamente cristianas y se manifestaban con símbolos de la iconografía católica, en los años cuarenta y todavía en los cincuenta del siglo XIX).

El socialismo centroeuropeo de 1848 se declaraba ateo y tenía la Iglesia y el Ejército como soportes principales del “Estado burgués”. Llamaba a destruir las tres instituciones por tanto. Se provocó con eso, en 1848, lo que ninguna de las revoluciones anteriores había conseguido, salvo –si acaso– la de 1789: lo que Kuhn llamaría un “cambio de paradigma”. Les recuerdo que Thomas Kuhn denominaba “paradigma” a la constelación de convicciones que comparte cada comunidad científica de tal forma que son, digamos “pre-rationales”, supuestas para cualquier razonamiento, y, con frecuencia, inconscientes. Kuhn acabó por comprender que, en realidad, toda comunidad humana, científica o no, se mantiene unida porque comparte un paradigma, entendido como él lo entendía. Nosotros lo llamaríamos “cultura” y adelantáramos que esa constelación de convicciones se comparte porque son hábitos personales en cada uno de aquellos que viven en común en uno u otro aspecto de la existencia, de manera que los comparten y pueden –si quieren– convivir.

Pues bien, el 48 provocó un “cambio de paradigma” que situó y aunó en un mismo frente –una misma comunidad– a toda la gente “de orden”, precisamente para mantener el orden establecido. Sólo que había “orden” social, orden económico, orden religioso, orden cultural... y eso hizo, en definitiva, que la jerarquía eclesiástica católica se echara en brazos –por decirlo así– de la burguesía liberal. En adelante –dicho de la manera más rotunda–, la religiosidad tendió a tener un regusto burgués, como denunciaría Péguy mucho más tarde.

* * *

Lo que acabo de decir requería una infinidad de matices, el primero de los cuales me llevaría a evitar la referencia a la “jerarquía eclesiástica” y a la “burguesía” como quasi–personas. Obviamente, no lo eran. Se trataba de comunidades de seres humanos cuyos hábitos cambiaron y confluyeron en esos años, de manera que comenzaron, bruscamente, a entenderse mejor. La jerarquía que se estudia en la obra de Ramón Corts lleva esa impronta, como la llevaba la de todo el mundo católico más culto. Ese giro mental del 48 explica la tolerancia de Balmes y la intransigencia de Donoso Cortés. En la obra de Balmes, el impacto del 48 no tuvo tiempo para influir; murió pocos meses después del estallido: casi los mismos que necesitó el periodista francés Louis Veuillot para convertir el periódico *L’Univers* en difusor del concepto “integrismo”. No era para él una expresión peyorativa, sino su santo y seña: se trataba de que el orden social, el económico, el cultural y, por tanto, el político se adecuaran “íntegramente” al catolicismo. Ellos eran, a mucha honra, “los íntegros”.

En España –y en Cataluña de manera especialmente fuerte– había una variante que venía de antaño, la del legitimismo carlista, y así se abrió el abanico de posturas que se despliega en la obra de Ramón Corts: las diferencias entre carlistas e integristas, las opciones de los “ultramontanos” y los “neocatólicos (por mal nombre, “mestizos”) en contraste y, al tiempo, en paradójica sintonía con una parte muy importante de los laicos burgueses que aceptaban con gusto el liberalismo real, claro es que el “moderado” bajo Isabel II y el “liberal conservador” con Cánovas. No comprendían que fuera, por sí solo, nada opuesto a la religión. En realidad, el liberalismo español tuvo tal marchamo católico que, en los años ochenta, un egregio agustino, Tomás Cámara, obispo ya de Salamanca, envió a Roma esta consulta: si los

mejores católicos son los “tradicionalistas” –argüía– y el “tradicionalismo” (se refería, sin duda, al filosófico) está condenado, ¿pueden llamarse “liberales” los católicos que lo son. Aunque el “liberalismo” esté condenado? Y el secretario de Estado, el cardenal Rampolla, le respondió que nada había que objetar; aunque fray Tomás advirtió expresamente que era opinión del cardenal (y suya, claro), no venía avalada por el pontífice.

Así, el catolicismo culto se hizo casi unánimemente defensivo, al cabo “reaccionario”, y, como poco, se exigió que hasta la tolerancia de los cultos acatólicos se enmarcara en un orden institucionalmente “confesional” (“paladinamente católico”, se decía a finales del siglo XIX y comienzos del XX).

Eso fue, al cabo, lo que supuso el artículo 12 de la constitución de 1876, que es en la que se enmarca el sistema político español que corresponde a este volumen de la obra de Ramón Corts.

* * *

La actitud de la Santa Sede ante el catalanismo entre 1875 y 1923 tuvo que ver, y mucho, con todo eso, y ayuda a comprender que, en la curia romana, preocupase todo lo que pudiera desestabilizar el orden político español, como subraya Ramón Corts. En Roma –posiblemente en el propio León XIII–, se abrió paso la idea que no aceptaron, por el contrario, ni los carlistas ni –por razones distintas– los integristas españoles: que la constitución de 1876 era una constitución de concordia, desde el momento en que abolía la libertad de cultos de 1869, reconocía la católica como religión de los españoles y, por lo tanto, del estado y, al mismo tiempo, “toleraba” que, en privado, pudiera practicase cualquier otro culto.

Era, por ello, una concordia realista –posibilista, podríamos decir– y la renuncia a la “íntegra” aplicación de los principios cristianos en la vida política fue, para Roma también, un mal menor. Pero es que era, ciertamente, el menor de los males que amenazaban la Santa Sede.

Tengan en cuenta que hablamos de una Iglesia –la católica– cuyos más altos dignatarios unían estrechamente cristianismo y civilización; cosa –por lo demás– que remitía a Constantino y, por tanto, cumplía quince siglos de vigencia. Basta leer los últimos escritos de León XIII (†1903) para observar su agónica llamada a defender una civilización

—la europea— de la que hablaba de tal suerte que se diría que vinculaba íntimamente su porvenir con el del cristianismo.

Era otro rasgo paradójico; porque, en el *Syllabus* de 1864, Pío IX había condenado la afirmación de que el pontífice debía reconciliarse con el progreso, con el liberalismo y con la *recenti civilitate* (núm. 80). Por si no era suficientemente equívoco desdeñar la reconciliación con el progreso, en castellano —tomado seguramente del italiano o el francés— esa última expresión latina del *Syllabus* (*recente civilitate*) se tradujo por “civilización moderna” y así se difundió y se repitió hasta hoy mismo. Pues bien, a finales de siglo, podía pensarse que León XIII, siendo más tolerante y buscador de vías de convivencia, no sólo suscribía tal afirmación, sino añadía que la “civilización moderna” (europea, o sea universal desde su punto de vista) no era ya la cristiana.

Para el obispo de Roma, la civilización “moderna” —en rigor, “recente”— tenía el centro en París, y los católicos franceses más cultos repetían, no obstante, que Francia era la primogénita de la Iglesia. Se había olvidado que no era eso lo que solía decirse hasta 1789. El “primogénito de la Iglesia” era el rey de Francia —el llamado por eso *Très Chrétien*— como sucesor de Clodoveo. Ahora bien, la Francia de esos años, frente a la Santa Sede, era la del laicismo agudizado en 1881 y culminante con la ruptura de relaciones diplomáticas en 1904, coronada al año siguiente por la separación entre Iglesia y Estado.

Y no era Italia el refugio alternativo. Al revés, se consideraba la cárcel de la Sede Apostólica, y al papa, por tanto, “el prisionero del Vaticano” tras la incorporación de los Estados Pontificios al recién nacido reino de Italia. En los años en que comienza el libro de Ramón Cortés, se fue afirmando el *non expedit*, “no conviene” (colaborar con las instituciones de ese reino, juzgado como espurio desde el punto de vista católico porque había engullido los Estados Pontificios y reducido al papa a la colina vaticana). En el volumen comentado se hallan acotaciones singulares de ello, quizá la principal y más llamativa, el ofrecimiento de la propia Cataluña como sustituto de Roma para la Sede Apostólica. Años atrás, se le había ofrecido Sevilla a Pío IX.

Así, el tercer país católico con mayor peso político en Occidente, España, se ofrecía, aunque fuera a distancia, como un oasis. Y lo era, aunque la mayoría de sus obispos —incluidos los catalanes— no lo entendiera de ese modo; les pareciera poco trocar en tolerancia la libertad de cultos que se había experimentado en el sexenio revolucionario de

1868-1874, aunque se mantuviera la religión católica como la propia del estado español y la única con derecho a manifestarse en público.

Los religiosos fugitivos del anticlericalismo francés desde 1881 encontraban, además, refugio en España, sin otra cosa que atravesar los Pirineos. Y era un refugio consentido tácitamente. Los dos prohombres del turno de partidos incluyeron eso último entre las condiciones para repartirse el poder. Para que el llamado “turno pacífico” entre Cánovas y Sagasta lo fuera realmente, uno de los acuerdos que adoptaron en privado fue permitir que se diera esa leve “invasión” de religiosos franceses sin que hubiera protesta anticlerical lejanamente parecida siquiera a la del anticlericalismo francés de esos mismos días.

Al revés, no llegaron tampoco a aplicar plenamente el concordato de 1851. Recuerden por lo pronto que, en el artículo 5, se suprimían varias diócesis que aún subsisten: Ciudad-Rodrigo en Salamanca; Barbastro en Aragón, Solsona en Cataluña, Ibiza en las Baleares y Tenerife en las Canarias. Tampoco autorizaba la creación de nuevos institutos religiosos y, sin embargo, desde 1877, comenzaron a multiplicarse las reales órdenes en virtud de las cuales se permitía constituir comunidades femeninas y masculinas.

Al propio tiempo (1881), Alejandro Pidal y Mon creó la Unión Católica, una fórmula que parecerá y será lícita, pero que aumentó la desconfianza hacia los católicos militantes entre los revolucionarios españoles y no pocos que no eran revolucionarios. El catalanismo de Valentí Almirall se alineó frente a ese “engaño”. La Unión Católica era una asociación benéfica para ayudar al clero en sus tareas; así podían caber en ella integristas, carlistas, antiguos moderados y nuevos conservadores –por lo menos– y, una vez suficientemente nutrida, llegaría el momento de convertirla en partido político constitucional. En 1884, Alejandro Pidal manifestó su intención en Roma y León XIII aconsejó que no diera ese paso y se sumaran todos al Partido Liberal Conservador de Cánovas. Para facilitar la “digestión”, el Partido Conservador pasó –de hecho– a llamarse así; renunció al adjetivo “Liberal” tácitamente.

En la Santa Sede, no podía pedirse más, en contraste con lo que se ofrecía en Italia y en Francia. Así que el catalanismo pasó a ser un factor de inestabilidad como pasó también a serlo el carlismo, incluido el “carlotintegrista” hasta la ruptura de 1888-1889. Se formó en esta fecha el Partido Integrista, el caso es que, en Roma, tampoco lo quisieron los que “sintonizaban” con León XIII, pero no se le pudo condenar. Al fin y al cabo, era la proyección política del *Syllabus*.

Que todo esto dividió también –si no lo estaban de antemano– al clero y los obispos catalanes es poco decir. En Cataluña se publicaba la *Revista popular*, que fue hasta fin de siglo el periódico católico quizá más difundido en toda España. Su director, el catalán Sardá y Salvany –como él solía firmar–, publicó en los años ochenta (1884) el que fue verdadero *best-seller* en todo el mundo católico, *El liberalismo es pecado*, traducido quizás a más de una docena de lenguas, incluido el vascuence y el catalán. La edición castellana iba por la vigésima en 1960.

El portavoz político del Partido Integrista era el diario *El Siglo futuro*, de Madrid. Pero, en el ámbito eclesiástico –y en el de las familias declaradamente católicas–, el peso de la *Revista popular* no fue menor. No es extraño, por tanto, que aparezca Sardá y Salvany en las páginas de la obra de Ramón Corts y que llegara a constituir el centro de un haz de relaciones personales que llegaron a extenderse por toda España pero tuvieron en Cataluña a sus principales mentores.

Este fenómeno –la desproporción entre el peso del integrismo en el clero con el que mantenía en el conjunto de la sociedad– se fue acentuando –y radicalizándose la bipolaridad que implicaba– desde el momento (1901) en que un liberal católico (que no “católico liberal” al estilo de los belgas y franceses de 1830-1848), José Canalejas, tuvo la infeliz ocurrencia de asumir el anticlericalismo a la francesa para dar unidad al debilitado Partido Liberal Fusionista que aún acaudillaba Sagasta.

La primera en movilizarse contra ello y tomar la calle (y los campos) fue la opinión católica, sobre todo desde el invierno de 1904-1905. Hace años proyecté sobre un mapa de España todas las manifestaciones multitudinarias –o que intentaron serlo– que pude compilar de las habidas entre 1904 y 1910 y me sorprendió comprobar que el ámbito predominante era el mismo para las anticlericales y las de defensa católica: era la parte abocada al Cantábrico y, más aún, la abocada al Mediterráneo, con Cataluña a la cabeza, la más movilizada.

Quizá sea una nota a tener en cuenta para entender algo fundamental para la historia catalana –y claro es que la española–: la entonces llamada “cuestión religiosa” no puso de relieve una contraposición entre la España meseteña y la España del litoral –como más tarde supondría Breñan–, sino que señaló que era en el litoral donde la movilización social era mayor tanto en pro como en contra. El número de *aplecs* organizados por esos días en Cataluña y las cifras de gente que asistía sobrepasaban las de cualquier otra región. Ciertamente, en el siglo XX, la primera ma-

nifestación multitudinaria de defensa católica había sido la de Pamplona de 1901, cuyos asistentes (unos 50.000) doblaron la población que tenía la ciudad. En 1910, la movilización guipuzcoana y navarra contra la llamada “ley del Candado”, que iba a impedir la constitución de nuevas comunidades religiosas, llegó hasta el punto de que los gobernantes de Madrid temieran una nueva insurrección carlista, ahora apoyada por los nacionalistas vascos y por los integristas, y eso hasta el punto de que el ejército acordonó la muga entre Navarra y Guipúzcoa para evitar que la gente pasara de uno a otro territorio, por el monte, para participar en la protesta. Aun así, en cifras totales, los *aplecs* y demás concentraciones en Cataluña fueron probablemente más.

El caso es que, al tiempo, Barcelona se había convertido en “la ciudad de las bombas” ya a finales del siglo XIX, y el escenario principal –con el resto de la Cataluña industrial– de la “guerra social” que apuntó en 1916 y siguió un rápido *in crescendo* hasta el golpe de estado de Primo de Rivera (1923). También de eso se habla en la obra de Ramón Corts, en la que consta la curiosa explicación que daba de ello –a la guerra social– el nuncio Ragonesi en 1919, como obra de una secta en la que se decidía secretamente a qué empresarios había que matar (pág. 482-484).

* * *

La sospecha más grave había surgido ya: igual que el desembarco de Lerroux en Barcelona hacia 1900, la espiral de atentados patronales se había comenzado a interpretar en Cataluña como fruto de la pasividad del Gobierno, en el que, de esa forma, se esperaba acabar con el catalanismo. En la práctica –escribía Vidal i Barraquer en 1920, como se lee en el libro de Corts–, esos rumores debilitaban ciertamente el catalanismo conservador y daban alas a un separatismo dispuesto a recurrir a la violencia (pág. 547).

¿Maquiavelismo de los gobernantes centrales o de los radicales de Cataluña (o de ambos)? Lo único que está claro es que los catalanistas autonomistas –los de la *Lliga* sobre todo– y los principales políticos constitucionales de Madrid no daban muestras de capacidad para hablar y entenderse. Es grave recordar que hubo un momento en que sí se pusieron de acuerdo: fue en 1916, cuando un grupo de diputados progresistas –Santiago Alba a la cabeza– propuso la promulgación de un impuesto especial sobre los fabulosos ingresos a que estaba dan-

do lugar la neutralidad de España en la Gran Guerra y el consiguiente *boom* de las exportaciones. Querían que una parte de los beneficios se destinara a la promoción profesional de los obreros y sus hijos. Y, ante esta proposición, catalanistas y centralistas con representación en Cortes formaron el frente mayoritario que hacía falta para impedirlo. Y lo impidieron. Faltaban pocos meses para que se sucedieran, en Rusia, las dos revoluciones de 1917, cuyo eco resonó en toda Europa y llenó de esperanza a muchos obreros. La caída de los zares primero, la imposición de los soviets después, significaron, para muchos, el anuncio de la liberación política, económica y social.

Ese acuerdo parlamentario de 1916 es, sin duda, revelador. Es triste que ahí no hubiera distanciamiento y que, a la vez, en relación con la autonomía, quedara la impresión de que faltaba, en cambio, la disposición de unos y otros a renunciar a lo que hiciera falta para hacer posible el entendimiento. Se había dado un paso principal al permitir que se mancomunaran las Diputaciones catalanas, sobre todo porque sus artífices convirtieron una concesión tan aparentemente nimia en la formación fáctica de un Gobierno y un Parlamento autónomos. Hubo entre los catalanes que gobernaron la Mancomunitat importantes tensiones. Pero la impresión que se impuso es que, por fin, se les dejaba adoptar decisiones de cierta envergadura sin necesidad de la aprobación de las Cortes españolas. Fue la suya una política notablemente realista, además de ser muy importante en el fomento de la cultura catalana. La reordenación del “ocho” ferroviario catalán y la extensión y modernidad de las comunicaciones telefónicas eran entonces prioridades que tuvieron solución. La *Universitat Industrial*, además, implicó la organización de un sistema educativo que se adecuara a las necesidades reales de Cataluña con el criterio más realista y pragmático. No me resisto a evocar, sin más, el papel del ingeniero Esteve Terradas en todo ello y, en concreto, en la concepción y dirección de la Escuela de Directores de Industrias Electromecánicas, cuyos alumnos aprendían toda y sólo la ciencia imprescindible para mover una de esas factorías; eso sí, desde cómo poner un enchufe en la pared hasta la forma de transportar la energía eléctrica desde los saltos pirenaicos a las máquinas.

* * *

Que los propios dirigentes políticos catalanes estaban divididos, también es cosa a poner de manifiesto. En la obra de Ramon Corts,

aparece con fuerza una de las razones por las que el sindicalismo católico tardó en cuajar en Cataluña –y, en realidad, a la larga, nunca llegó a alcanzar la fuerza que consiguió en otras regiones de España–; me refiero a la relevancia que tuvo aquí el criterio –general en toda la Iglesia– de requerir que el sindicalismo católico fuera “confesional”. Es otra facies del disgusto ante la actitud de Prat de la Riba de abogar por un movimiento político ajeno a la disciplina eclesiástica, en el que todos pudieran tomar parte, creyentes o no. Prueba que el asunto venía de antiguo, y no precisamente para mal. El Instituto Agrícola San Isidro se había adelantado, tras su fundación en 1851, a cubrir el flanco agrarista que las cajas rurales y los sindicatos agrícolas empezaron a proteger a principios del siglo XX en toda España. Pero, en 1919, cuando se convocó el congreso agrario impulsado desde la Mancomunitat, los dirigentes de los sindicatos agrícolas católicos que ya había en Cataluña –y que habían constituido su propia federación– se negaron a tomar parte en él justo por eso: porque implicaba ir de la mano de aquellos que no mostraban “paladinamente” –la expresión ya citada de la época– su confesión católica (pág. 469-471).

Aquí, ya no era cosa de mostrar disgusto, sino de manifestarse irreconciliables (y, además, como en el caso de Prat de la Riba, siendo católicos no pocos de los miembros del Institut). En el libro de Ramon Corts, el argumento ya había aparecido en 1906, cuando, en la *Revista popular*, se dio noticia del I Congreso Internacional de la Lengua Catalana y se aprovechó para lamentar que los catalanistas no se declarasen confesionalmente católicos, a diferencia de “nuestros hermanos del regionalismo basco” (pág. 26-27).

Estos dos hechos –el frente común con los centralistas en 1916, en las Cortes, y el papel prioritario de lo confesional ante el congreso agrario catalán de 1919– dejan ver algo de lo común con el resto de España. No hay que minusvalorar, sin embargo, lo que fue la “guerra social”, la creación en Cataluña y 1919 del Sindicato Libre, a instancias de trabajadores católicos, tradicionalistas principalmente, y la contrapartida ya dicha de la debilidad del sindicalismo confesional que dependía de la jerarquía eclesiástica. Al menos prueba todo ello que la “cuestión social” mostraba, en Cataluña, perfiles diferentes a los del resto de España, y eso tanto en la acción sindicalista como en la réplica eclesiástica y en la patronal. La unión de antinacionalismo catalán y rechazo no sólo del sindicalismo que no fuera confesional sino, además, el “de clase” había cristalizado en la persona del valenciano Enric Reig i Casanova,

obispo de Barcelona entre 1914 y 1920, arzobispo de Valencia desde esta fecha. Recuerda Ramon Corts que, en el primer nombramiento de Reig –para Barcelona–, anduvo la influencia vaticana del marqués de Comillas (pág. 271). Habla de otras; pero nos permitimos resaltar la que acaso expresaba mejor la unión de la enemiga al sindicalismo católico de clase con el anticatalanismo. Es inverosímil, claro es, que fuera en desacuerdo con el Gobierno de Madrid, que era desde donde se ejercía el derecho de presentación reconocido en el concordato vigente (el de 1851).

La presencia de Reig i Casanova en Barcelona, su pastoral y su influencia en los nombramientos episcopales catalanes de esos seis años (1914-1920) queda muy destacada en la obra de Ramon Corts, y no precisamente porque el autor lo diga como cosecha propia, sino por la cantidad de hechos concretos que acumula su obra. Veremos si la continuación del volumen que comentamos muestra que esa presencia –la de Reig– provocó un cambio de actitudes en la jerarquía eclesiástica catalana que continuó bajo Primo de Rivera y tuvo, si así fue, consecuencias de alcance que, ahora, sería prematuro apuntar.

Dejémoslo para cuando aparezca ese segundo tomo y anotemos únicamente dos hechos más: uno, el respaldo del arzobispo de Toledo, Victoriano Guisasaola, al nombramiento de Reig para Barcelona. Acaso el de Toledo no previó el alcance de la identidad de actitudes ante el sindicalismo católico que había entre Reig y Comillas. Guisasaola fue acaso el último arzobispo de Toledo que afrontó la cuestión social con valentía antes de que llegara el drama de los años treinta. Se entenderá mejor el alcance de todo esto si adelantamos que, además, Enric Reig i Casanova llegó a la sede toledana en 1923 (nombrado cardenal y preconizado para esa sede en diciembre de 1922). Entre ambos se había interpuesto el breve arzobispado de Almaraz (1920-1921). La reorientación del sindicalismo católico –ahora, en España enteramente– bajo el primado Reig y de acuerdo con los criterios de Comillas no es, sin embargo, asunto en el que nos debamos extender aquí; ya queda clara su importancia.

El otro hecho a destacar es la insistencia del propio Reig en presentar a Vidal i Barraquer como persona completamente ajena a cualquier inclinación catalanista. Es un hecho tan claro y documentado en el libro de Ramon Corts, que abre una incógnita importante para comprender el futuro; incógnita, no obstante, que es previsible se desvele en el tomo siguiente de esta obra y no cabe, por tanto, abordar aquí. Digamos sola-

mente que esa continuación le encontrará convertido desde 1918 en arzobispo de Tarragona y cardenal desde 1921. Su actitud en el porvenir iba a ser, por tanto, previsiblemente importante.

Insistamos, por otra parte, en la renuencia de los obispos catalanes a aceptar las posturas ajenas al confesionalismo de los católicos, por más que fueran ellos mismos –los obispos que lo eran– culturalmente catalanistas. Esa actitud volvió a manifestarse de una manera casi clamorosa en la ausencia de todos ellos –salvo Vidal i Barraquer– en el entierro de Enric Prat de la Riba (1917), a que también se refiere el libro de Corts (pág. 335).

Que Vidal estuviera presente –como aclaró en privado– por la amistad que le unía al presidente de la Mancomunitat no quita relevancia al hecho. Al hablar de ello, alude Ramon Corts a los estudios universitarios de Vidal i Barraquer, que le habían dado ocasión de conocer y tratar con futuras personalidades de la vida catalana. No se puede decir que la suya –la de Vidal i Barraquer– fuese una vocación tardía. Sí fue, por el contrario, una biografía eclesiástica peculiar en relación con sus hermanos de la jerarquía eclesiástica. En 1885, había ingresado en el seminario de Barcelona, que abandonó, no obstante, para hacer la carrera de derecho en la universidad de la ciudad condal. Aquí se licenció en 1895 y se doctoró en 1900 en la Universidad Central –la de Madrid–, única habilitada entonces para colar el grado de doctor. Previamente, había ejercido de abogado, hasta que optó por ingresar de nuevo en el seminario, ahora el de Tarragona, en 1895 y ejercer el sacerdocio desde 1899. La peculiaridad de la formación civil del futuro arzobispo y cardenal es quizás un elemento principal para entender su personalidad y su trayectoria.

* * *

Hablamos antes de la justificación balmesiana y tomista que daban Duran i Bas, Torras i Bages y Morgades al catalanismo. Hay que decir, no obstante, que el elemento estético no tuvo un peso secundario y que su orientación no tenía que ver con Aquinas ni Balmes, sino con Herder y el grupo que gestara el germanismo cultural y político a finales del siglo XVIII, a que antes nos referimos.

Es un aspecto capital a mi entender, precisamente porque no solemos tener en cuenta la eficacia estrictamente ideológica de la estética. No hay razonamiento de mayor convicción que la belleza. La funda-

mentación doctrinal del catalanismo católico podía ser ésa; pero ellos mismos –es muy claro en Torras i Bages y por supuesto en Verdguer– compartían una sensibilidad propiamente estética, impuesta en toda Europa, que había surgido de otras fuentes. No era difícil confundirlo porque unos y otros –tomistas y herderianos del siglo XIX y del XX– empleaban una misma palabra clave: “cultura”. De este modo, una misma verdad –que una comunidad se define por su cultura– manifestaba una facies contrapuesta: al definir esa cultura, la nación se dota de identidad y, por tanto, se distingue de las demás comunidades; los miembros de la comunidad comparten hábitos que les permiten convivir. A partir de ahí, serán conscientes de que pertenecen a una comunidad mayor –al cabo (y realmente) a la familia humana– e intentarán entenderse –comunitariamente incluso– con los demás, cualesquiera que sean sus gentilicios, u optarán por cerrarse sobre sí mismos, aunque sea para asegurar su coherencia interna. Lo primero implica la posibilidad de progresar (si se gestiona con acierto); lo segundo, no, por bien que se gestione. No hay cultura que pueda sobrevivir sin cambio, y el cambio lo provoca aquello que se presenta como nuevo. Recuerden lo que advirtió Zubiri: que quien quiere vivir como vivían sus padres –en el orden de los principios de que hablamos– tiene que vivir –para ello– de manera distinta. La defensa de una cultura exige –siempre– adoptar posiciones que no se habían adoptado en ella antes, quizá porque no había que defenderla y, en todo caso, porque la vida implica cambio sin cesar.

La compaginación de la identidad con la apertura al cambio remite a la dinámica entre solidaridad y subsidiaridad, cuyo pormenor, es obvio, sale de lo que supone comentar la obra de Ramon Cortés. Pero sí le concierne el hecho estético, en este caso el romanticismo; porque, si se entiende esa misma realidad –la cultura peculiar de la comunidad– como estética identitaria, la amenaza de pérdida puede pesar tanto o más que la necesidad de progresar y, por tanto, cambiar. Incluso el “ser católico” de España, Castilla o Cataluña, puede llegar a convertirse en una reducción del catolicismo a moral; eso sí, moral nacional, y eso no suele resistir el relevo generacional porque, al cabo, la reducción del cristianismo a moral lo convierte en un moralismo, o sea en un legalismo moral. Bastante tiene el cristianismo con haber recogido la tradición de llamar “ley de Dios” a lo que –acaso– es el modo de vida que Dios propone como forma de ser realmente semejantes a él.

La raíz principal de lo que hablo –para la cultura europea del siglo XIX– fue el resurgir del germanismo a finales del siglo XVIII, en aquel

grupo formado en torno a Herder. No podían aceptar que el Imperio germano constara de más de trescientos estados independientes, sobre los que el emperador no era otra cosa que el *primus inter pares*, ni que se hubiera desgajado Prusia y dejara, con su influencia sobre los príncipes germanos protestantes, todo el Imperio de los Habsburgo en una situación que a ellos les parecía sumamente precaria, políticamente menor de lo que correspondía al pueblo germano.

Es curioso –y poco atendido– el paralelismo que hay entre esta idea de decadencia y la que arrastraban también los españoles desde el siglo anterior, el XVII, precisamente desde los días de Westfalia, cuando hubieron de aceptar la pluralidad religiosa en el Imperio, aquel principio *cuius regio eius religio*.

Recordemos, por otra parte, que la metáfora ciceroniana que hacía de la labranza –en latín, *cultura*– lo que hoy entendemos por esto último no sólo había sido recuperada en la renuencia de Villena a traducir la *Eneida* al catalán a principios del siglo XV, sino que había marcado un hito la *Storia critica della coltura spagnuola in ogni genere* escrita por el catalán –jesuita expulso– Juan Francisco Masdeu, publicada al principio en italiano (1781-1787) y en castellano entre 1783 y 1805, o sea al mismo tiempo –en el caso de los primeros tomos– en que el grupo de Herder introducía en alemán la misma metáfora (*Cultur*, después escrito *Kultur*) para darle, no obstante, un alcance distinto. Masdeu defendía lo que quedaba –podíamos decir– del Siglo de Oro hispano, sobre todo en literatura (que era mucho), en tanto Herder y los suyos optaban por *cultura* para expresar la idiosincrasia que hacía grande al pueblo germano y contrastaba con su precariedad política. Para Masdeu, la literatura que encarnaba los valores españoles era la de los grandes escritores de los siglos inmediatamente anteriores al suyo; para los herderianos, lo era, en el caso de Alemania, la literatura popular, en particular la épica. Masdeu desarrollaba una cierta filosofía de la cultura que no tenía el atrevimiento de la de Herder. Para el germano, la cultura viene a expresar el alma de los pueblos, y la expresión por excelencia es el idioma, de modo que la lengua es la base de la cultura de la comunidad en que se habla y es la comunidad –hablándola– la que crea las expresiones más puras de su alma que son, por eso, las de la llamada literatura popular.

¿Convivir con otras culturas y, por tanto, con distintos pueblos? Sin duda, pero bien entendido que la providencia hace brotar culturas principales –como los son los pueblos que viven conforme a ellas– y culturas secundarias, propias de pueblos que han de ser protegidos, tu-

telados, orientados, guiados por aquéllos. Aquella y no ésta –para aquellos germanos– era la situación correspondiente al pueblo alemán.

El germanismo que salió reforzado de este planteamiento tuvo una historia que ahora no nos compete. Pero sí su estética, incluida, en el XIX, la música de Wagner, cuyo éxito en Barcelona no fue un hecho casual. En realidad, casi todos los países de Europa asumieron ese concepto de “cultura”, incluidos los católicos, a quienes esa idea de que los pueblos tienen “alma” les resultaba especialmente oportuna frente al materialismo que se intentaba abrir paso. Los “occidentales” de América no pudieron suscribir esa filosofía, que sólo podía aplicarse en Europa; la mayoría de los americanos hablaba dos lenguas europeas precisamente, el castellano y el inglés, y sus culturas contradecían, por ello, la concepción de Herder. En Inglaterra, sin embargo, no sólo se asumió, sino que fue la pionera en la composición de una nueva épica poética, antes aún de que acabara el siglo XVIII. Y España fue detrás, incluida Castilla, sin advertir que contradecía su propia historia americana y asiática.

El hecho de que el siglo XIX gire en buena medida en torno a la recuperación de los cantares de gesta y similares no es ajeno a todo esto. No lo es, por tanto, que mosén Cinto compusiera en 1886 el poema *Cainigó* –de cuya difusión habla el libro de Ramon Corts (pág. 115, 118)– ni que fueran alemanes los estudios de la misma época que analizaron nuevamente el poema del Cid, a ver si había modo de reconocer la existencia de una épica española ante la hegemonía del ciclo carolingio germano.

¿Se puede hablar de nuevo de alienación, esta vez en la épica? El ejemplo por antonomasia es la identificación de Francia con la *Frankie* de la *Chanson de Roland*; un territorio –la Frankie– que ha dado nombre a Francia, ciertamente, pero que se extendía hacia el año 800 –la época de Roldán y Carlomagno– por la actual Normandía y Sajonia, sin que pueda decirse que tuviera límites definidos. El de Francia en la *Chanson* es el caso más claro de alienación –por esa vía– que se dio en toda Europa. Sólo que, además, el peso cultural de la Francia del XIX desató la búsqueda de la correspondiente épica nacional por todas partes. El resultado científico, lingüístico, literario y artístico de todo ello fue espléndido; la alienación, rampante. No evitó desde luego la religión. El siglo XIX es el de las religiones nacionales: cada nación buscó “su santo”; los protestantes alemanes “canonizaron” a Lutero y Zwinglio; los alemanes católicos respondieron recuperando a san An-

selmo. Y así en todas partes. El celo por la restauración del monasterio de Ripoll y por Monserrat de que se habla en el libro de Corts (pág. 115-139) no es ajeno a ello; aunque este y aquel ejemplo –el alemán– y todos los demás que podríamos aducir no implicaran la ausencia de verdadera fe y devoción. Que, sin embargo, debilitó la conciencia del carácter universal del cristianismo, eso sí me parece cierto. Recuerden lo que dije sobre las últimas encíclicas de León XIII y la dependencia de la cultura occidental en que veía el cristianismo, sin excluir el católico.

A mi entender, en el concepto herderiano de cultura había alienación en la medida en que lo personal se trasponía a la comunidad, la atribuía incluso alma y, al cabo, la consideraba una quasipersona en que se diluía nuevamente la realidad irrepetible de cada ser humano.

Tampoco quedó inmune Castilla. ¿Por qué, si no, clamaba el polígrafo aragonés Joaquín Costa en 1899 que había que echar “doble llave al sepulcro del Cid” y consagrarse, de una vez, a hacer política adecuada a la prosaica realidad de la España de fin de siglo?

Ese era el drama de Castilla y de lo castellano. Había dado lugar a una de las tres o cuatro culturas de ámbito universal que han surgido en la historia. Los propios catalanes habían contribuido a gestarla como contribuyeron muchos otros oriundos de la corona de Aragón. Económicamente, sin embargo, Castilla fue la que se desangró –para empezar, se descapitalizó– en el empeño. En el mejor de los momentos –el reinado de Carlos III–, los reinos de Indias y los de la corona de Aragón llegaron a cubrir el cuarenta por ciento –*grosso modo*– de los ingresos de la Real Hacienda; el sesenta, lo ponían los reinos españoles de la corona de Castilla, que abarcaban desde Galicia al reino de Granada. Cien años después, sólo quedaban los impresionantes vestigios, muchos de ellos semiderruidos, de un pasado realmente insólito pero muerto.

La gente común daba –sin saberlo– la razón a Joaquín Costa. En toda España –también en Cataluña–, a finales del siglo XIX, seguían los alcaldes de los pueblos –frecuentemente, amenazados por el gobernador– advirtiéndole a los padres de familia que la enseñanza era obligatoria (la primaria) y que se exponían a ser multados si no enviaban a la escuela a sus hijos. Y es que la gente no veía para qué servía leer. Cataluña comenzó a destacar en ese orden en la primera mitad del siglo XX. No hay que pensar, por eso, que los demás no tuvieran cultura incluso en grado que hubiera hecho feliz a Herder. Hasta mediar el siglo XX, los campesinos castellanos repetían romances de frontera; la cultura oral era fuerte, muy fuerte incluso. Pero, para eso, bastaba el

oído; antes de entretenerse en aprender a leer, había que trabajar para sobrevivir. Las tasas del analfabetismo español de 1900 no se explican tan sólo por el contraste de la influencia —cierta— que tenía la lectura de la Biblia en la lengua vernácula en los países protestantes en vez de escucharla en latín.

* * *

El hecho de que el concepto “catalanismo” (1878) existiera bastante antes que el de “nacionalismo” (introducido hacia 1900) y que no fuera sustituido por éste, como se hizo al trocar el “bizcarrismo” por el “nacionalismo vasco”, no sólo significa que este asunto —el catalán— también venía de antes; hay que preguntarse si se quería expresar lo mismo (catalanismo y nacionalismo).

Para los nuncios de que se habla en el libro de Ramon Corts (pág. 389, 487), sí. Se menciona a los “vascongados” en un documento de 1913 y otros de 1919 al menos; en el primer caso para denotar el separatismo de algunos religiosos “bizcarras” —se dice luego que capuchinos y jesuitas sobre todo— y, en el segundo, para criticar a los mismos más los catalanistas en idéntico argumento (y añadiendo, por tanto, a los benedictinos de Montserrat).

El uso de la palabra “nación” que hacían las personas de las que habla Ramon Corts, irrumpe en el libro como una posibilidad que parece esquivarse. Véase, por ejemplo, el título de las “Bases para la Constitución Federal de la Nación Española y para la del Estado de Cataluña”, de 1868 (pág. 25). Parece que pensaban en una federación de estados cuyo organismo superior —el que había de coordinarlos— sería “la nación española”. Cincuenta años después (1919), el nuncio criticaba como acabamos de decir a los religiosos separatistas bizcarras porque “se hacen odiosos al Gobierno y a la Nación”, que sigue siendo, por lo tanto, inequívocamente, España (pág. 389). Sólo en 1913 —en este libro—, aparece la afirmación de la existencia de “un movimiento nacionalista” en Cataluña, en palabras de Torras y Bages, quien —observa el autor—, siete años antes (1906) lo llamaba “movimiento catalán” (pág. 269), y esto último, cuando el Partido Nacionalista Vasco cumplía el primer lustro de existencia con este nombre.

En 1914, contrasta ya en el libro que la *Lliga* llamada *Regionalista* contara con una *Juventut* que se apellidaba *Nacionalista* (pág. 277). Un año antes, en la revista *Catalunya*, había manifestado asombro ante la

advertencia que el nuncio dirigió a los superiores de las órdenes religiosas implantadas en España contra las actitudes de ese tipo manifestadas sobre todo en Cataluña y Vascongadas; se habla ahí de “nacionalismo” y, sin embargo, la identificación que se hace de los dos territorios es la de *patria*: “Es estrany que un italià, per qué italià de cor és el clero d’allí, malgrat el llevat anti-eclesiàstic amb que sa nova patria fou pastada, no capesca la naturalesa i significació del nostre nacionalisme” mejor que un descendiente de Montero Ríos (pág. 389).

En enero de 1919, la Asamblea de la Lliga Espiritual “Catalanista” de Nostra Senyora de Montserrat se justifica ya en el hecho de “apropiar-se el dia en què Catalunya havia d’implantar la seva voluntat nacional”. En las conclusiones, vuelve a hablarse de patria: “la pàtria dels catalans és Catalunya”; pero se presenta también como “una nació renascuda cohibida” (pág.496).

Y, sin embargo, ante la exhortación del arzobispo Reig y Casanova para que se votara a favor de los candidatos católicos en las elecciones de ese mismo año (1919), sin caer en “els nacionalismes locals” (pág. 503), tres miembros de la Junta Diocesana de Acción Católica le expusieron el caso de conciencia que eso les planteaba. En su escrito, los conceptos de los que hablamos –nacionalismo, nación, no sólo patria– se presentan abiertamente como realidades asumidas que, sin embargo, llevan a amar a España y a sentirse parte de ella. Me permito copiar el texto porque no hay mejor muestra, al menos en mi conocimiento:

“Nosaltres, Ilm. Senyor, tenim idees fermament nacionalistes. Professem aquestes idees perquè les creiem compatibles amb la nostra Fe Catòlica i d’acord amb els principis i ensenyances proclamats pels Sants Pares i els Bisbes ; [...] Som nacionalistes no solament per respecte i veneració a la tradició eminentment cristiana de la nostra terra, sino també per amor a Espanya. El principi de les Nacionalitats ha quedat definitivament consagrat como a segell propi d’una nova Edat històrica. [...] l’autonomia, que uns temen i altres desitgen, haurà d’èsser realitat viva pel bé de Espanya, o del contrari, Espanya, la nostra Espanya, desapareixerà. [...] El nostre afany i contínua aspiració és treballar per a conseguir [...] que essent Espanya l’Estat més catòlic del món, sigui Catalunya la nacionalitat espanyola més catòlica” (pág. 505-506).

Este escrito induce a pensar que la vieja discusión sobre la incompatibilidad entre liberalismo y catolicismo se había trasladado a la incompatibilidad de éste con el nacionalismo, como defendían en esos mismos días los representantes de la Unió Monàrquica Nacional por medio de su diario *Gaceta de Catalunya*. “Per comprensió i seny –se lee sin embargo en *La veu de Tarragona* en 1920 y cita Ramon Corts–, tots podem estar-hi a la gran Ibèria; les fites partioneres no signifiquen res a la terra d’ací ni d’allà, si tots en eduquem en les lleis de la sociabilitat”; “els nostres sentiments –se lee un poco antes– són menats per voler de Déu a la germanor de tots els homes” (p. 556).

* * *

Este elenco de muestras parece revelar que la asimilación del término “nación” como apropiado a Cataluña y, sobre todo, la del concepto ya universal de “nación soberana” fueron mucho más lentos que en el nacionalismo vasco. Salvo la referencia a la “voluntad nacional” (pág. 495) (concepto, por lo demás, rousseauiano), acaba por hablárenos de un nacionalismo –llamado así– que acepta la pertenencia a España, pero reclama autonomía.

La posible duda ante el uso del término “nación” (digo en comparación con “nacionalismo” y sólo en el muestrario que ofrece la obra que comentamos) podría relacionarse, si se confirma en otras fuentes, con la deformación de ese concepto –el de nación– como argumento para justificar el absolutismo francés del siglo XVII. Un siglo antes, la Noche de San Bartolomé había inducido a Juan Bodino –como solía llamársele en España– a proponer que se reconociera al rey de Francia la soberanía absoluta (y aconsejarle, al tiempo, que interviniera lo menos posible en los asuntos religiosos). Como no elaboró lo que no había elaborado aún nadie –una filosofía política de la libertad religiosa–, echó mano del derecho romano imperial, y esa fue su única justificación. Consiguió, eso sí, que adquiriese una importancia capital la palabra “soberanía”, acuñada en el latín tardío como un derivado de “superior” e introducida ya en varias lenguas romances. Sorprende que san Juan de la Cruz hable ya por entonces “de tu belleza y dulzura / y de tu soberanía”, referida a Dios padre” en el romance sobre la Encarnación.

Como no convencía fácilmente la decisión puramente voluntarista de recurrir al derecho romano imperial en detrimento –tácito, puro ninguneo por parte de Bodino– del derecho romano republicano –en el

que se basaban, por el contrario, los escolásticos españoles coetáneos–, alguien dio un paso diferente en Francia: afirmar que es que el rey encarnaba la propia Francia: la nación, la patria y el estado. La futura frase atribuida a Luis XIV, “el estado soy yo”, quizá tiene esta razón de ser y no la de una simple afirmación personal de autocracia. En todo caso, de esa forma, la soberanía absoluta del rey quedaba expresamente convertida en “soberanía nacional”. Él era la nación francesa.

Como se ve, una pura alienación de la persona en una nación que consistía, a su vez, en una realidad asumible por entero en otra persona, el rey. Con razón el abad Sieyès no halló dificultad en 1789 para cambiar la ecuación rey = nación = estado = patria (como lo hizo en el opúsculo *Qu'est-ce que c'est le troisième état*) por tercer estado = nación = estado = patria. De esta manera, el “pueblo” era ahora el concepto alienante. Porque “el pueblo” es aún más abstracto que “el rey”. Y así estamos. En España no se aceptó ni la primera ni la segunda ecuación hasta que se introdujo la última en las Cortes de Cádiz.

En ellas, los patriotas españoles toparon con el obstáculo que había embriado el sentimiento nacional español: los indígenas de los “reinos de Indias”, a quienes, desde el siglo XVI, se consideraba –explícitamente– “naciones” distintas de la española pero sujetas al mismo rey. Y la solución de Cádiz no pudo ser más realista ni mejor llamada al fracaso: hasta los “indios” de esos reinos –Filipinas incluidas– quedaron convertidos en “españoles” y titulares de una “soberanía nacional” de la que –los más de ellos– no oyeron nunca hablar.

Así –con la eficacísima ayuda que supuso tener un enemigo común, Napoléon– se disolvió también lo que, hasta esos momentos, llevaba siglos vivo: la asunción de que la “nación española” estaba compuesta de “naciones” distintas (la gallega, la vizcaína o vascongada, la navarra, la aragonesa, la catalana... hasta llegar –expresamente– a la “nación andaluza”). Hasta ese momento (1810-1812), la palabra “nación” expresaba parentesco –o sea comunidad formada por procreación (y por hábitos compartidos que permiten convivir como comunidad)– y todo el mundo daba por supuesto –si es que alguien se planteaba otra cosa– que, en el parentesco, hay grados y que, por la misma razón, hay naciones de naciones.

Había sido más certero Feijoo al acuñar un término distinto al futuro “nacionalismo”: el de “paisanismo”. Se refería al vicio de algunos hombres de gobierno de rodearse de paisanos para ejercer la autoridad; aunque, en el fondo, el “paisanismo” era una prueba de que, en efec-

to, el parentesco tiene grados y, por tanto, hay naciones de naciones y –durante casi un milenio– no había pasado nada porque fuese así. Digo un milenio porque la extensión del uso de la palabra “nación” es cosa de los siglos XI-XII. Hasta entonces, se hablaba sobre todo de *gens*, y *natio* era un sinónimo poco usual que solía emplearse para *gentes* un poco especiales. Recuérdese el escrito *Adversus nationes* que había redactado el cristiano Arnobio de Sicca hacia el año 300 para criticar el paganismo romano, sobre todo en el norte de África.

Entre las naciones de Europa, quizás España fue la última en abandonar esa acepción de la palabra *natio* como comunidad formada por *nacimiento* (gracias principalmente a la presencia de las “naciones” indígenas que no formaban parte de la española pero sí de la monarquía). Abandonarla fue uno de los errores –a mi juicio– que se cometieron en Cádiz. Más grave fue que no se conformaron con hacer “españoles” hasta a los “indios”, sino, además, que, en el reparto de escaños, no se contara ni con los indios ni con los “españoles” americanos en la misma medida que se aplicó a los “españoles” que, en América, se llamaban hasta entonces “peninsulares” o “isleños” (especialmente los canarios) y unos y otros, “europeos”. Las Cortes de Cádiz fueron una espléndida manifestación de unos liberales que no se fiaban del liberalismo de los americanos y frenaban y controlaban su libertad (la de éstos, no la suya).

* * *

Es singular la prudencia que guardan los textos catalanes recogidos por Ramon Corts ante el concepto de “soberanía nacional”. Se diría que sus autores pensaban que, si la pertenencia política a España se entendía como estaba dispuesto en la constitución vigente (la de 1876), España era la “nación soberana” y, en consecuencia, hablar de otras “naciones” dentro de esa “nación” suponía lo que, en el resto de Europa, nadie se planteaba, que sepamos: que una “nación soberana” estuviera constituida por “naciones” que no fuesen soberanas.

De hecho, lo que pedían aquellos catalanes era autonomía, con esta palabra. Queda patente en Durán i Bas, Morgades y Torras y Bages ya a finales del siglo XIX –por lo que se refiere al libro de Ramon Corts–, y eso hasta el punto de que las razones que daban no atañían únicamente a las peculiaridades de Cataluña, sino ante todo a sistemas o principios que eran aplicables a cualquier grupo huma-

no definido como comunidad, sea cual fuere el criterio seguido para perfilar la definición, el nacimiento o cualquier otro: el tomismo en el caso de Duran i Bas (p. 149), “la misma ley de los seres”, el propio tomismo y el criterio de León XIII en Torras i Bages (p. 150-151).

En la crisis de 1918, se hablaría ya de “autonomía integral”, concepto tan contundente como equívoco, porque, en rigor, seguía rehuendo el de “soberanía” (p. 473-474). En el debate de las Cortes españolas del invierno de 1918-1919, como señala Ramon Corts (p. 476), Cambó ya habla de dos soberanías, en contraste con Maura –baleares por cierto (se recordaba su llegada a Madrid hacia 1890 y los esfuerzos que tenía que hacer para pronunciar el castellano)—; Maura asumía la autonomía regional y municipal sin menoscabo de la soberanía del estado.

Creó que acertaba Cambó, pero que noapuró el razonamiento de forma convincente. En el fondo, esa doble soberanía sólo es viable si –con buena voluntad de ambas partes– se admite que el principio de subsidiaridad y el de solidaridad se embriden mutuamente. Pero hay que decir que, si se cumple esta condición, sí es viable. Sin duda. Otra cosa es que, además, como lo que subyace es la soberanía personal, esa dinámica deba aplicarse a todos los niveles y formas de agrupación humana, desde la familia nuclear a la familia universal. Europa, España, Cataluña quedan en medio y hay que dejarlas precisamente ahí, donde están, claro es que a mi entender. Lo contrario podría llevar a sustituir un centralismo por otro y a reducir la solidaridad a paternalismo o asistencialismo.

* * *

Ese muestrario del empleo de unos u otros conceptos prueba, por cierto, la importancia de la crisis política mundial de 1917, que había culminado –a estos efectos– con los catorce puntos que propuso el presidente norteamericano Woodrow Wilson en el Congreso de su propio país y con la revolución de octubre en Rusia. En el soviético de Moscú se elaboró un anteproyecto para la nueva Rusia donde se reivindicaba “el derecho de autodeterminación de los pueblos”, y Wilson lo hizo suyo: ésa era la solución que había que aplicar al problema que suponía derrumbar los cuatro imperios que quedaban en Europa (el ruso, el austrohúngaro, el otomano y el prusiano).

El aniversario de la revolución de 1917, hace meses, sacó a relucir datos de los que no solía hablarse en otro tiempo, hasta hace bien poco: que Lenin y los suyos contaron con dinero procedente de relevantes capitalistas de Norteamérica y Europa. Y se diría que, en la insistencia

sobre ese hecho, planea la teoría del “complot” acuñada en Francia en el siglo XVIII, la “conspiración judaico-masónica” que se diría después. Pues bien, con conspiración o sin ella, hay una explicación bien conocida y suficientemente documentada. Fue pura y simple miopía. Wilson y algunos de sus más íntimos asesores pertenecían a familias sudistas, derrotadas más de medio siglo antes en la guerra de Secesión, y la presencia del mentado derecho —el de autodeterminación de los pueblos— en el anteproyecto soviético los llevó a deducir algo que hoy nos parece un disparate y hay que entender con un océano y todo un continente —el europeo— por medio: que esa fuerza naciente —la de los soviets rusos— era la más cercana a la de sus ancestros derrotados, la aristocracia sudista norteamericana, esclavismo incluido. La miopía de algunas gentes en asuntos internacionales no es de hoy; ya se ve. El “derecho de autodeterminación de los pueblos” había aparecido —que yo sepa— en las declaraciones de la II Internacional de Trabajadores en los años ochenta del siglo XIX y Lenin había comprendido su alcance: el problema de la Internacional estaba en Polonia, cuyos trabajadores socialistas mantenían la misma reivindicación de unidad nacional que sus compatriotas. La consideración de la “soberanía nacional” como un principio “burgués” opuesto al internacionalismo de clase implicaba perder el apoyo de los polacos para la futura revolución. Se había planteado ya, además, en 1914, al estallar la I Guerra mundial, en los partidos socialistas —sobre todo, en el francés y el alemán— la opción dramática entre defender la propia nación o aprovechar la guerra internacional precisamente para hacer la revolución internacional de la clase proletaria como se haría en Rusia tres años después, y la mayoría de los socialistas franceses y alemanes había optado por lo primero, lo que se llamó “la Unión Sagrada”, la primacía de la nación. En 1918-1919, Lenin sabía, por tanto, que la expresión “nación”, con su apéndice “soberana”, era un obstáculo que había que salvar, y la forma de hacerlo fue renunciar a esas palabras y sustituirlas por el principio definido en los años ochenta del siglo XIX; se trataba de un mero juego léxico, basado en el fetichismo que ya rodeaba el término “nación”; todo se reducía a cambiar “nación” por “pueblo” y “soberanía” por “autodeterminación”.

Fue capital que Wilson lo reinterpretara como sólido empalme con la tradición de la aristocracia sudista (sin duda, no supo lo que hacía) para que todos los “pueblos” de Occidente —incluido el catalán— hicieran enorme eco a esa propuesta y asegurar —como queda claro en el libro de Ramon Corts— que había comenzado una era nueva.

Visto así, el matiz que contrasta con el fundamento tomista que adjudicaban aquellos catalanes de finales del siglo XIX no puede ser más importante: en 1918 había empezado una era distinta; era la hora de “los pueblos”, y “los pueblos” no se definen por la clase social –fuera la aristocracia sudista, fuera el proletariado soviético–, sino por su cultura. Y, de esto último, no dudaron los catalanes en general ni los catalanistas en particular.

La salomónica sentencia de Woodrow Wilson –imponer el derecho de autodeterminación de los pueblos como la panacea– entusiasmó hasta el punto de oscurecer la razón por la que los diplomáticos franceses no se conformaron con la caída del Imperio prusiano por mor de la derrota ni con la de los zares por obra de las revoluciones rusas de 1917 y, además, la disolución del Imperio otomano; convencieron a los representantes anglosajones para que disolvieran también el Imperio Austro-Húngaro. Hoy sabemos que su intención –lograda– fue dejar al obispo de Roma sin el portavoz internacional que era, de hecho, el emperador de Austria. Era otra razón para que el nuncio Ragonesi recelara del catalanismo y avisara a Gasparri que podía ocurrirle a España lo sucedido con el Imperio austriaco (pág. 480).

Para saber mucho más de lo que siguió, hay que esperar al segundo tomo de esta obra.