

IGLESIA Y CATALANISMO POLÍTICO (1874-1912) *

VICTOR REINA
Universidad de Barcelona

SUMARIO

- I. INTRODUCCIÓN.
- II. LA POLÉMICA INTEGRISTA EN CATALUÑA.
 - 1. El artículo 11 de la Constitución de 1876 y la división de los católicos españoles.
 - 2. La intervención de León XIII.
 - 3. La situación en Cataluña: la polémica integrista.
- III. IGLESIA Y CATALANISMO.
 - 1. Orientadores eclesiásticos del catalanismo.
 - 2. Cristianización del movimiento catalanista.
 - 3. Catalanismo e integrismo: tolerancia y aconfesionalidad.
 - 4. Propagación del catalanismo en organizaciones católicas.
 - 5. El elemento católico en la evolución política del catalanismo.
 - 6. Sentimiento nacionalista e Iglesia.
- IV. INTERFERENCIAS ROMANAS.
 - 1. Las intervenciones vaticanas.
 - 2. Suspicias pontificias ante Montserrat y Ripoll.
 - 3. Las «instrucciones pastorales» de Morgades: reacciones gubernamentales e intervenciones vaticanas.
 - 4. Solidaritat Catalana: intervención clerical y cambio de criterios romano.
 - 5. El catalanismo ante la «cuestión religiosa».

I. INTRODUCCIÓN

Hace tiempo que vengo señalando, en las inexcusables tomas de posición metodológicas que debe adoptar el cultivador de cualquier disciplina científica, que el estudio de las relaciones Iglesia-Estado —ni siquiera en su vertiente jurídica— no puede discurrir, ni principal ni predominantemente, en torno a la dialéctica entre los «dos poderes», civil y eclesiás-

* Discurso de ingreso en la Academia de Jurisprudencia y Legislación de Cataluña.

tico. Eso, en el mejor de los casos, no es más que el estadio final de un proceso que tiene su origen en el valor político del elemento religioso y que solamente cobra sentido en la medida que sirve para ilustrar hasta qué punto, en una forma de relación determinada, ese elemento ha sido capaz de penetrar en las estructuras políticas.

Pero, además, el enfoque metodológico a que me refiero —confundir la dinámica religión y política con un aspecto del asunto, cual es la dialéctica de los «dos poderes»— consagra una simplificación dogmática, a saber, que los intereses religiosos de una determinada sociedad o de un conjunto de ciudadanos sólo pueden ser representados ante el poder civil por la autoridad eclesiástica correspondiente, cuando en realidad —postulados dogmáticos aparte— esos intereses, creencias, sentimientos y traducciones sociales se expresan muchas veces al margen del «poder» eclesiástico, e incluso se imponen al mismo, bien condicionando su manera de concertar con el poder civil, bien obstaculizando lo ya concordado al margen de esos intereses religiosos. No se olvide que si el poder político es expansivo de suyo, mucho más lo es la religión, que nunca ha quedado confinada a lo que el laicismo ha llamado el «ámbito de la conciencia», sino que se ha proyectado siempre de mil maneras distintas en la vida social y política de los creyentes. Así, por referirnos a la tradición cristiana, desde el comienzo del constantinismo político en el siglo IV romano hasta la identificación Trono-Altar de las Monarquías católicas modernas —sin necesidad de aludir a ulteriores y cercanos ejemplos— han constituido constantes históricas, tanto la consideración del catolicismo como ideología del régimen correspondiente, cuanto la consiguiente utilización por parte del poder político de las instituciones eclesiásticas como *instrumentum regni*.

Ejemplos históricos de cuanto decimos abundan en la dialéctica que enfrentó a la Iglesia Católica con el liberalismo como doctrina y con los regímenes liberales a lo largo del siglo XIX y principios del XX. Y dentro de España, donde ese enfrentamiento revistió caracteres específicos enmascarados en un pleito y unas guerras civiles «dinásticas», acaso el ejemplo máximo de cuanto venimos diciendo lo constituyera el instrumento jurídico por excelencia de las relaciones Iglesia-Estado, es decir, el concordato de 1851¹. Porque, en efecto, identificada la Iglesia Católica con el tradicionalismo y embarcada en la causa carlista, la propia dinámica histórica del liberalismo hispano, que nunca dejó de considerar a la religión católica como religión de Estado y se procuró una clase burguesa adicta a costa de la desamortización de bienes eclesiásticos, propició las fórmulas moderantistas o de acercamiento, que culminaron en el concordato de 1851. Como dijera PÉREZ GALDÓS, la filosofía de los moderados era ésta: «Desamortícemos y repartamos, pero no con violencia revolucionaria, sino con parsi-

¹ Para situar en sus coordenadas históricas el texto del Concordato, así como la gestión del mismo, vid. F. SUÁREZ, «Génesis del Concordato de 1851», en *Ius Canonicum*, III (1963), págs. 65-209.

monia y suavidad conservadoras, concordando con el Papa la forma y modo de conciliar los intereses de la Iglesia con los de la sociedad civil»². Mediante el mencionado concordato, resuelto el reconocimiento por parte de Pío IX de la Monarquía liberal e isabelina, y tranquilizada la conciencia de los que, además de haber adquirido bienes eclesiásticos desamortizados, de ninguna manera habían renunciado a la patria celestial *post mortem*, se entró en un tiempo de concordia, sólo truncado por el período revolucionario que convulsionó España entre el destronamiento de Isabel II y la restauración de Alfonso XII.

En esos períodos «moderados» —y la Restauración canovista lo fue en grado sumo— se produjo un hecho del máximo alcance para la comprensión del elemento religioso-católico en España, a saber, el deslizamiento de parte del integrismo hispano —que prácticamente venía globalizando la postura católica— hacia fórmulas de colaboración con los poderes constituidos, que, al fin y al cabo, se proclamaban «liberales». Y tras esas fórmulas de colaboración, impulsadas por Roma a través del redivivo concordato de 1851 —del que siguió valiéndose la Restauración— y cuyo pragmatismo se trataba de conciliar con el insistente rechazo doctrinal de los principios liberales, hay que registrar un resurgimiento de la Iglesia Católica en todos los niveles, especialmente el asociativo y el de la enseñanza. Especialmente en este último tema, y partiendo de la adhesión inquebrantable de la jerarquía católica hacia el Trono —como han demostrado los diversos trabajos de CUENCA—, ya en la década de los sesenta, el gran influjo de la jerarquía se extendió a las materias docentes, logrando que la enseñanza religiosa ocupara un lugar sobresaliente en los planes de estudio, y todo ello mediante la acción de Antonio M.^a Claret, confesor de la reina, respaldado unánimemente por todos los prelados. Y esta línea de actuación prosiguió con mayor énfasis durante la Restauración, de modo que fue la Iglesia quien educó a los hijos de la burguesía salida de los años desamortizadores³.

Creo que estas coordenadas históricas deben ser tenidas en cuenta a la hora de estudiar —como me propongo ahora— las relaciones entre el catolicismo y el catalanismo político, tal como se dieron a partir de la restauración borbónica, porque esos datos explican que, sobre la creciente conciencia política del sentimiento catalanista, incidieran tantos elementos apostólicos clericales, tantas virtualidades del catolicismo catalán de la época, tantas simplificaciones por parte de los profesionales de la política —a una y otra orilla del Ebro—, y, por supuesto, tantas interferencias concordatorias. Por consiguiente, en orden a clarificar el discurso, y aun con

² Para un resumen del moderantismo y el Concordato de 1851, me permito remitir a mi trabajo «Iglesia y Estado en la España contemporánea», en *Revista Jurídica de Catalunya*, núm. 2 (1983), págs. 130 y sigs.

³ Vid. IVONNE TURIN, *La educación y la escuela en España desde 1874 a 1909*, Madrid 1967.

riesgo de superponer estratos históricos que sólo pueden aislarse pedagógicamente —puesto que constituye un todo histórico—, procederemos situando esta relación integrismo-liberalismo «católico» en el mundo de la restauración, para en un segundo momento centrar el asunto en la Iglesia y la sociedad catalanas, justo en el momento en que de las cenizas federalistas renace el particularismo regionalista, núcleo ideológico del catalanismo político finisecular.

Y entre las muchas observaciones preliminares que podría consignar, tres me parecen obligadas. La primera, que, salvo contadas ocasiones, por lo general no ofrezco de primera mano las «fuentes» históricas propiamente dichas, sino que me valgo de los resultados que ofrece la historiografía especializada sobre los temas que trato. La segunda, que he procurado en todo momento huir de una visión libresca y distante del hecho catalán, para acercarme, en la medida de lo posible, a una visión viva del mismo a través de hechos biográficos y de observaciones cercanas a los hechos⁴. Y la tercera, que no pretendo, en modo alguno, englobar en una explicación o interpretación «religiosa» el fenómeno del catalanismo político tal como predominó a lo largo de la Restauración, que, por supuesto, obedece a factores complejos y muy variados, pero sí subrayar que, dentro de esos factores, ocupó un lugar destacado y con personalidad propia el político-religioso⁵.

II. LA POLÉMICA INTEGRISTA EN CATALUÑA

1. *El artículo 11 de la Constitución de 1876 y la división de los católicos españoles*

El gran escollo que hubo de salvar la Iglesia española en su deseo de colaborar con la Monarquía restaurada —vencidos militarmente de nuevo los carlistas en los inicios del régimen— lo constituyó el artículo 11 de la Constitución de 1876. Como es sabido, los restauradores proyectaron en seguida una fórmula constitucional de confesionalidad estatal, que trataba de integrar la tolerancia en sustitución de la libertad de cultos revolucionaria. Pero dicha fórmula tropezó precisamente con la intolerancia de Pío IX, de modo que si bien el artículo 11, a pesar de los enconados

⁴ J. TERMES llamaba la atención sobre «una visió no viva, sinó libresca i pedant del fet nacional» (J. TERMES, «Les arrels populars del catalanisme», en *Catalanisme: Història, Política y Cultura*, Barcelona 1986, pág. 14).

⁵ Historiando el «asalto» catalanista al Ateneo barcelonés, que tuvo lugar desde el curso 1895-6 hasta 1901, observa CASASSAS que el tema no es tanto el «asalto», sino «per què es posa en marxa per aquests anys el nucli que aviat dirigirà el catalanisme polític» (J. CASASSAS, *L'Ateneu Barcelonés*, Barcelona 1986, pág. 68). Sin pretender desconocer el cúmulo de causas que concurrieron en este fenómeno histórico, trato de recoger en este trabajo las que tuvieron su origen en el elemento religioso-católico, tanto relacional como interferencialmente.

debates que lo tuvieron por centro, pasó a la Constitución tal como había sido proyectado, los mayores obstáculos no procedieron de los parlamentarios, sino precisamente de la Santa Sede. Detengámonos brevemente en la interesantísima controversia diplomática y negociadora, porque de este asunto va a arrancar el posicionamiento de las fuerzas beligerantemente católicas en torno al sistema delineado por Cánovas⁶.

El artículo en cuestión —como decimos— declaraba como Religión del Estado a la Católica —confesionalidad estricta—, pero complementariamente establecía el principio de la tolerancia de los cultos acatólicos. Y esto fue justamente lo que combatió la Santa Sede con argumentos que hablan por sí solos. La cuestión era la de siempre: la «unidad católica de España», entendida de manera que nadie acatólico pudiera pretender el más mínimo resquicio de legalidad. Y esta cuestión de principio la Santa Sede la consideraba quebrantada en el momento que se estableciera *jurídicamente* la tolerancia. Lo explicó con gran precisión el cardenal Antonelli, Secretario de Estado. El había dicho al embajador español que «sin quebrantar en lo más mínimo la fe religiosa, sin hacer concesiones de ningún género que puedan causar el más pequeño perjuicio a la religión, sin declarar, y mucho menos confesar, nada que no sea de la más pura ortodoxia, haciéndonos cargo de los tiempos y de las circunstancias, toleraremos en España el ejercicio de otros cultos distintos del católico».

Pero en seguida se puso de manifiesto que la tolerancia práctica de que hablaba Antonelli *excluía* una *declaración* constitucional de tolerancia. Lo explicó el propio cardenal ante las interpretaciones que se habían suscitado en el seno del Gobierno español: «Es verdad que yo he dicho... que toleraríamos el ejercicio de culto diferente, que cerraríamos los ojos para no ver las capillas evangélicas. Pero todo esto lo que quiere decir es que somos partidarios de la tolerancia, que la ejercemos y que estamos dispuestos a otorgarla; pero para ponerla en práctica necesitamos de todo punto el triunfo del principio opuesto: si hay libertad de cultos, como ya hay en España, según el artículo 21 de la Constitución (de 1869), es inútil la tolerancia, porque no se concibe el permiso de tolerar o consentir lo que cada uno por derecho propio, dado por una ley, aunque sea revolucionaria, pero en vigor, tiene facultad de hacer. Restablezcamos el principio de la unidad y entonces vendrá la tolerancia.»

No hay que decir que Cánovas, a pesar de su sincero catolicismo, no estaba dispuesto a confundir «libertad de cultos» con «tolerancia religiosa», y como político anclado en las más elementales conquistas liberales, sabía que su sistema no era presentable sin una declaración constitucional de tolerancia, siquiera fuese en la forma de que nadie sería *molestado* «en territorio español por sus opiniones religiosas ni por el ejercicio de su

⁶ Sigue siendo indispensable el trabajo de G. BARBERINI, *El artículo 11 de la Constitución de 1876. La controversia diplomática entre España y la Santa Sede*, Roma 1962.

respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana». Así las cosas, y en vista que la vía diplomática no era suficiente para disuadir al Gobierno español, el propio Pío IX intervino escribiendo una carta al cardenal-primado Moreno el 4 de marzo de 1876. En ella se concluía que lesionaba completamente la verdad católica y los derechos de la religión el que el artículo constitucional atribuyera a cualquier culto acatólico la fuerza y valor jurídico de la tolerancia.

Estaba claro que «ambas potestades» tenían sumo interés en que no se interrumpiera su colaboración, de modo que, después de una serie de explicaciones, la Santa Sede, en nota enviada por Antonelli al embajador español, mantenía el principio ideológico y doctrinal, y transigía «profundamente dolida» con el artículo 11 en vista de las seguridades que le había dado el Gobierno de interpretar la tolerancia en sentido católico.

La polémica había enrarecido las tensiones entre los católicos militantes españoles y había evidenciado ciertos hechos. Primero, que tanto a la Iglesia como a la Monarquía alfonsina les interesaba la concordia y la colaboración. Segundo, que la Iglesia seguía anclada en el más puro integrismo doctrinal: no en vano Pío IX seguía siendo el autor del «Syllabus», condenando los errores del liberalismo. Tercero, que había que romper el cerco fatídico en virtud del cual la integridad doctrinal era capitalizada políticamente en exclusiva por el carlismo. Sólo que este cambio de rumbo era impensable que lo pudiera promocionar Pío IX, que, por lo demás, fallecía en seguida (1878). Sería su sucesor, León XIII, quien dentro de la nueva estrategia ante los regímenes liberales —la famosa distinción entre «tesis» e «hipótesis»— tratara de orientar las nuevas formas de colaboración entre los católicos sumisos a Roma y la Restauración.

El planteamiento vaticano tropezó en seguida con la división de los propios católicos «ortodoxos» hispanos, puesto que de ninguna manera estaban dispuestos los integristas seculares —los carlistas— a perder su única razón de ser, es decir, la representación política en exclusiva de los «intereses religiosos de la Nación española». Y desde *El Siglo Futuro*, periódico que salió a la luz el 19 de marzo de 1895, con gran difusión y prestigio entre el clero, no pararon de hostigar, dirigidos por los Nocedal, padre e hijo, los intentos de colaboración católica con el régimen canovista, representados máximamente por Alejandro Pidal y Mon y su «Unión Católica» (1881), movimiento fundado precisamente para canalizar la colaboración política de los católicos con la Monarquía alfonsina e insuflar nueva savia católica al partido conservador de Cánovas.

La cuestión, como se comprenderá, era sumamente paradójica, porque enfrentaba facciones de la militancia católica que coincidían en un todo en lo que a ortodoxia integrista y doctrinal se refería. No se olvide que la «bestia negra» de *El Siglo Futuro*, Alejandro Pidal, era hijo del político que había favorecido en 1848 la expedición militar para el mantenimiento de los Estados Pontificios, que había estudiado y escrito una monografía

sobre las obras de Santo Tomás de la mano de Fray Ceferino González, arzobispo luego de Sevilla y uno de los restauradores del tomismo en España —asturiano como él y como los Nocedal—, y que, al decir del Nuncio Rampolla en despacho al Secretario de Estado de León XIII, era el único entre los diputados en las Constituyentes de 1876 que tenía el coraje de profesar públicamente las doctrinas del «Syllabus», habiendo sido el que más abiertamente defendiera en dichas Cortes la unidad religiosa de España», en oposición al artículo 11⁷. Pues bien, a este tipo de personas era a las que los «íntegros» llamaban «mestizos», porque, pese a profesar los principios católicos y pontificios, colaboraban con las instituciones «liberales» de la Restauración.

En fin, llegó a tal punto la convulsión que produjo entre los católicos la decisión del Gobierno de la Restauración en mantener los términos del artículo 11, que el tema sirvió incluso para precipitar en pro de las tesis tradicionalistas e integristas —abandonando el canovismo— a intelectuales católicos como Joan Mañé i Flaquer, quien desde su puesto de director del *Diario de Barcelona* llevó a cabo una enconada campaña contra el proyectado y aprobado texto constitucional⁸.

2. *La intervención de León XIII*

Llegó la discordia entre los católicos militantes a extremos en que la propia autoridad de los obispos era desconocida y hasta menospreciada cuando trataba de mediar en el asunto. Ello llevaba camino de comprometer la incipiente y nueva política vaticana, que trataba de mantener en torno a los sumisos prelados y superando adscripciones partidistas —nada digamos dinásticas— una unidad de acción de los católicos para la defensa de lo que la Santa Sede entendiera en cada caso que afectaba a los intereses supremos de la Religión. Para atajar el mal intervino abiertamente León XIII, con la epístola *Cum multa*, de 8 de diciembre de 1882, seguida de una intensa acción eclesial y política mediante el nuevo Nuncio Mariano Rampolla, quien llegó a Madrid a principios de febrero de 1883.

En lo doctrinal, poco nuevo añadía la epístola a lo ya conocido. Saliendo al paso de dos «errores» opuestos —uno, que predicaba la separación entre religión y política, y otro, que trataba de fundirlas—, exhortaba a la unidad de todos los católicos, partidismos políticos aparte, para «salvar los intereses católicos de la nación», cosa que sólo se conseguiría siendo dirigidos y obedeciendo a los respectivos obispos⁹.

⁷ Vid. el despacho del nuncio Rampolla al cardenal Jacobini, Secretario de Estado de León XIII, de 12 de junio de 1883, en V. CÁRCEL ORTÍ, «Los obispos españoles y la división de los católicos. La encuesta del nuncio Rampolla», en *Analecta Sacra Tarraconensia*, vols. 55-56 (1982-83), pág. 109, nota 7.

⁸ Vid. J. M. VALLÉS, *Mañé y Flaquer ante la cuestión religiosa (1875-1877)*, Torredembarra (Ajuntament) 1970.

⁹ Cfr. *Acta Sanctae Sedis*, vol. XV, págs. 241 y sigs. La epístola pontificia llevaba el sub-

Añadamos que, como era natural, el lenguaje de la epístola era tan sutil y teórico como no comprometido, de modo que el principal cometido de la misma, que no podía ser otro que desautorizar el exclusivismo doctrinal y político de los integristas-carlistas, quedó expuesto también a interpretaciones miles, siempre, naturalmente, interesadas por parte de quienes por definición no podían no estar de acuerdo con el Papa, lo cual resultaba exasperante para quienes habían creído aquello de *Roma locuta, causa finita est*.

Mientras tanto, Rampolla, nada más llegar a Madrid, dirigió una circular reservada a 16 eclesiásticos de reconocido prestigio y diversa extracción, adjuntándoles una encuesta con ocho preguntas y con ruego de contestación. Los personajes escogidos fueron un cardenal, cuatro arzobispos, ocho obispos, dos sacerdotes (uno de ellos Decano de la Rota matritense) y un religioso (el P. Xifré, Superior de los Misioneros Hijos del Corazón Inmaculado de María) ¹⁰.

No extrañe que entre los consultados no hubiera ninguno que perteneciera a la Compañía de Jesús, tan influyente ya entonces. La razón era que la Compañía, en bloque, estaba alineada en las filas del más puro y beligerante integrista, hasta el punto que llegó a merecer nada menos que una amonestación de la Santa Sede ¹¹. Pero ya en las respuestas a la encuesta Rampolla, el hecho era denunciado por el obispo Català, nacido en Arenys de Mar y a la sazón en la sede de Cádiz, con estas palabras: «No puedo menos antes de concluir que indicar la conveniencia de que se insinuase a los PP. de la Compañía de Jesús, cuán oportuno sería que se declarasen menos a favor del periódico *El Siglo Futuro*, y de proceder intransigentes. En estos dos últimos años he tratado a muchos padres, a todos los he visto no sólo adheridos a *El Siglo Futuro*, sino manifestar estar tan íntimamente ligados a sus redactores, que al hablar de ellos parecía que hablaban de Santos Padres. No he oído a un solo padre de la Compañía que no conociese las interioridades de dicho periódico, como el mismo Nocedal. Temores y esperanzas de éste, relaciones con la Nunciatura y otras personas, nada ignoraban los padres, y mientras defendían la actitud de dicho periódico... hablaban de los prelados más insignes de España, manifestando respeto a su dignidad, pero rebajando a sus personas de la manera más lastimosa... Ya se deja suponer el efecto que la actitud de los PP. hace en ciertas personas, particularmente las piadosas y los clérigos.» Asimismo, debe constatar la insistencia con que los encuestados afirman que los suscriptores de *El Siglo Futuro* son, en su mayor parte, clérigos, e incluso

título siguiente: «Alabando la piedad de los católicos españoles y recomendando la más íntima unión con el episcopado».

¹⁰ Vid. la encuesta y sus respuestas en V. CÁRCEL ORTÍ, pág. cit., *passim*. En adelante, a esta obra y su documentación nos remitimos en las citas que hagamos de ella.

¹¹ Vid. R. M. SANZ DE DIEGO, «La Santa Sede amonesta a la Compañía de Jesús. Nota sobre el integrista de los jesuitas españoles hacia 1890», en *Miscelánea Comillas*, 34 (1976), páginas 237-266.

que en algunas diócesis se pagaban dichas suscripciones directamente con cargo al patrimonio eclesiástico (las rentas de la «fábrica *eclesiae*») ¹².

3. *La situación en Cataluña: la polémica integrista*

En la Cataluña de la Restauración el problema se vivió con una intensidad y generalización que no tuvo igual en el resto de España, a excepción hecha de las localizaciones madrileña y sevillana. La primera, «por encontrados intereses de periódicos», y la segunda, «por creer los intransigentes que el difunto cardenal Lluch les estaba *personalmente* contrario», según agudas observaciones del obispo Català en su respuesta al Nuncio.

Sorprende, desde luego, la unanimidad con que se señala a Cataluña como el lugar donde más enconadas estaban las discordias y divisiones entre los católicos por causas que, sin duda, desbordaban a las coyunturales ya señaladas. Algo apunta el propio obispo Català —recordando desde Cádiz la situación de su Cataluña natal—, cuando escribe enigmáticamente al Nuncio, en 1883, que los ánimos estaban más enconados «en Cataluña por una porción de causas, muchas de ellas (y no las menos importantes) ajenas a la intransigencia».

Una excepción hay que señalar en el ámbito territorial de las diócesis catalanas, y es la de Urgell. Lo decía así el obispo de Barcelona, Urquinaona: «Acaso forme una sola excepción la diócesis de Urgel, porque allí lo absorbe todo la intransigencia carlista.» Fuera de eso, «y la parte que la diócesis de Tortosa tiene en Valencia, donde no es mucha la discordia», según afirmación del arzobispo de Tarragona, abundan los testimonios subrayando la virulencia del problema en Cataluña. Aparte de Urquinaona, lo dice el arzobispo de Tarragona, Vilamitjana, nacido en S. Vicente de Torelló (Vic): «La discordia arde como nunca, y es más viva, que en el resto de España, en la provincia de Tarragona.» La subraya, en «post-data» al Nuncio, el sacerdote José Salamer: «Según noticias fidedignas que recibo de Cataluña, allí la división entre clérigos y obispos, lejos de aminorarse, toma mayor incremento de día en día.» Y lo corrobora, poniendo el acento en una de las causas inmediatas, el encuestado Superior General claretiano, P. Xifré: «En cuanto a lo de Barcelona no hay que decir que toda la razón está de parte del Sr. Obispo. *El Correo Catalán* es, si cabe, más exagerado que *El Siglo Futuro*, y tiene exacerbados los ánimos del clero en aquel país contra todos los preladados.»

Pero será el propio obispo Urquinaona quien lo explicará claramente en su respuesta. En ella critica sin ambages a los «íntegros», cuyo único empeño «es ostentar catolicismo y celo por Su Santidad con peregrinaciones, fiestas solemnes, protestas, artículos que publican en sus periódicos,

¹² Cfr., por todos, la respuesta del Decano de la Rota Matritense, D. Dionisio González, pág. 196.

telegramas a Roma, colectas para el Padre Santo y otras cosas de este género con que deslumbran para sostener su bandera», afirma que «en el dicho bando político hay afiliados bastantes eclesiásticos, entre ellos regulares»; denuncia que ese «perjuicioso veneno» se ha introducido en el Seminario y ha alcanzado a confesores intransigentes que aconsejan a los fieles que «no deben confesarse con los *mestizos*, ni adherirse al obispo porque es *liberal*»; confirma la autoría que en todo ello tiene *El Correo Catalán*, «eco fidelísimo de *El Siglo Futuro*, que corre profusamente por las Sacristías»; y, en fin, se refiere y explica al prestigio y éxito que entre las masas integristas tiene el Dr. Sardà i Salvany, autor —recordemos— del vademécum del integrismo catalán y aun hispano, el opúsculo *El liberalismo es pecado*¹³.

Es claro que la primera causa para que Cataluña fuera señalada como el principal campo de batalla en la polémica no podía ser otra que la generalización y solidez del integrismo catalán. No es que en otras partes de España el clero no fuese integrista, puesto que, al fin y al cabo, ahí radicaba la principal enemiga al liberalismo, alimentada por Roma ya desde sus inicios¹⁴. Pero en Cataluña, a pesar del impulso que había supuesto la obra de Balmes en orden a acercar el tradicionalismo doctrinal al moderantismo político, lo cierto es que el integrismo imperaba entre el clero, el cual venía interviniendo claramente en favor de la causa política carlista¹⁵.

No hará falta extendernos en este hecho. Como datos elocuentes, en plena Restauración alfoncina, basten los siguientes, reducidos a la diócesis de Barcelona. En 1884, el clero barcelonés tributaba un homenaje al director de *El Correo Catalán*, Luis M. Llauder, al que se le entregó un álbum con 752 firmas en una diócesis que no pasaba de 800 sacerdotes¹⁶. En 1887,

¹³ Cfr. la amplia respuesta de D. José María Urquinaona y Bidot, págs. 159-166. La respuesta es admirable precisamente porque en Barcelona había tenido que sufrir el Dr. Urquinaona lo indecible como consecuencia de las maniobras de los «íntegros»; no se olvide que el obispo, que declara en su carta al nuncio no abrigar «pasión alguna respecto al asunto» y encontrarse «animado del espíritu de Dios», murió a los pocos días de contestar al Nuncio, concretamente el 31 de marzo de 1883. Al final de su respuesta, Urquinaona proponía dos remedios, que debieron parecer demasiado drásticos en las instancias vaticanas: «1. Que Su Santidad prohíba que los partidos políticos, cualquiera que ellos sean, se permitan calificar de malos católicos a los que no pertenecen a su bando. 2. Declarar asimismo que ningún partido político puede considerarse absolutamente necesario para conservación y defensa de la Iglesia católica.»

¹⁴ Como es sabido, Mauro Capellari —futuro Gregorio XVI— se adhirió desde siempre a la corriente ultramontana más rigurosa. Su obra *Trionfo della Santa Sede*, escrita en 1799, se reimprimió después de elegido Papa, y traducida al español en 1834 contribuyó a propagar las tesis ultramontanas entre el clero (cfr. H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, VII, Herder, Barcelona 1977, pág. 549).

¹⁵ Lo decía rotundamente el arzobispo de Tarragona, Vilamitjana, en su respuesta al nuncio Rampolla: «El clero catalán en su mayoría es intransigente rabioso. Hay excepciones, en el regular forman quizás la única los Hijos del Inmaculado Corazón de María (claretianos). Los jesuitas, dígame lo que se quiera, llevan la bandera de la intransigencia, sin perjuicio de ser los que más íntimo roce tienen con los liberales. Lo digo casi con vergüenza, porque yo soy jesuita acérrimo» (pág. 152).

¹⁶ Cfr. A. MANENT, «Una censura de la Santa Seu contra *El Correo Catalán* (1884)», en *Contribució a la Història de l'Església catalana*, Abadía de Montserrat, 1983, pág. 223.

el clero tributó otro homenaje al Dr. Sardá i Salvany, al que entregó el correspondiente álbum un año después precisamente de la polémica que habían suscitado las intervenciones de la Sagrada Congregación del Índice en torno al libro *El liberalismo es pecado*, de que hablaremos después.

Por si fuera poco, el propio obispo Català, que desde 1883 —y, sin duda, para secundar la nueva política vaticana— había sido promovido desde Cádiz al obispado de Barcelona, su diócesis natal, sucediendo al gaditano Urquianona, dirigió una carta al Nuncio con fecha 3 de febrero de 1888, en que, a propósito de la polémica citada sobre el libro del Dr. Sardá, abordaba de nuevo la tensión integrismo-«mesticismo». En ella aclara que el clero de la diócesis de Barcelona era integrista «con muy raras excepciones», y aunque afirma igualmente que no es carlista «para producir trastornos políticos», en realidad lo que quería decir con ello se deduce claramente de su propia explicación: «El clero aquí es integrista porque es de buenas ideas religiosas, y principalmente porque sufrió la horrible persecución en que los eclesiásticos eran cazados como conejos, y casi todos emigraron o tuvieron que disfrazarse para evadirse de las manos de los sicarios, sólo encontraron apoyo en el partdo integrista»¹⁷.

La carta del obispo Català respondía a otra del Nuncio en que se mostraba preocupado —y solicitaba información— acerca de «nuevas agitaciones y polémicas en el Principado» con motivo de una controversia suscitada en torno al libro *El liberalismo es pecado* y de las felicitaciones posteriores a su autor por parte del clero diocesano barcelonés. El asunto debía inquietar doblemente en la Nunciatura no sólo porque había tenido que intervenir (y no muy airosamente) la Sagrada Congregación del Índice, sino porque ya el Nuncio Rampolla —que desde 1887 seguía el asunto desde Roma como Secretario de Estado— había enviado un despacho a Roma en 1883, en el que afirmaba haber conseguido pacificar en Barcelona la polémica entre «carlistas» y «unionistas», y tanta importancia daba al asunto que se proponía poner en práctica la misma táctica para apaciguar los ánimos de Madrid¹⁸.

No debieron contar, ni en la Nunciatura ni en la Secretaría de Estado, con la perseverancia de los integristas catalanes, que en 1887 de nuevo volvían a las andadas, provocando una intervención romana que, como siempre, no aquietó a ninguno de los bandos. No es seguro, envueltos en su propia dinámica, que las instancias vaticanas atendieran a estas observaciones del sagaz obispo Català: «... porque ni los íntegros dejarán nunca de alabar a los suyos, o sea, ahora Sardá y su libro, otro día otra cosa; ni los

¹⁷ Utilizo copia de la carta manuscrita del obispo Català, conservada en los Archivos Vaticanos, gracias a la generosidad del Mn. J. Bonet i Baltà, a quien este trabajo debe observaciones inapreciables.

¹⁸ «Mi sto ora nuovamente adoperando per vedere se sarà possibile ricondurre in questa capitale a quello che s'è conseguito in Barcellona» (despacho del nuncio Rampolla al Secretario de Estado Jacobini el 16-III-1883), pág. 9.

mestizos, por más que sean muy contados, querrán dejar nunca la posición que han tomado para subir, cuando tengan ocasión, al alcázar del Poder. De aquí que les sea necesario hacer creer que en Barcelona hay agitaciones y polémicas; y como aquí no pueden hacerlo, porque nadie ve esta agitación, van a decirlo a Madrid, que está lejos de Barcelona»¹⁹.

¿Qué fue lo que en esta ocasión agitó las aguas del integrismo catalán, ocasionando, al parecer, nueva y grave polémica? Ocurría que el sacerdote sabadellense D. Félix Sardà y Salvany, que en 1871 había fundado la semanal e integrista *Revista Popular*, publicó en 1884 *El liberalismo es pecado*, que alcanzó en seguida rápida difusión no sólo en Cataluña, sino en el mundo católico de la mano de la Compañía de Jesús, cuyos miembros se encargaron de las innumerables ediciones que se hicieron fuera de Cataluña²⁰. En «refutación de los errores contenidos en el opúsculo» de Sardà, y en un tono sin duda apasionado, escribió el canónigo de Vic Celestino de Pazos otro folleto titulado *El Proceso del integrismo*. Ambos escritos fueron denunciados interesadamente ante la Congregación del Índice, la cual emitió una Resolución, el 10 de enero de 1887 —laudatoria para Sardà y reprobatoria para Pazos— firmada por el Secretario y comunicada a los obispos de Barcelona y Vic, al primero para que la trasladara a D. Félix Sardà en orden a «tranquilizar su alma» (*ad animi sui quietem*), y al segundo para que sirviera de «norma y regla» en la diócesis, mandando en ambos casos retirar de la circulación los ejemplares de la obra de Pazos²¹.

Esta actitud vaticana tan elogiosa de Sardà, poco usual y exagerada, fue considerada como beligerante por los sectores constitucionalistas y «renai-xentistas», de modo que por indicación de algunos obispos —concretamente,

¹⁹ El obispo Català minimiza también el alcance de estas polémicas, que tanta resonancia tenían en la Nunciatura y de las que en Barcelona apenas se ocupa nadie. Y lo explica así: «Algunos del partido de los mestizos fundaron una Revista batalladora, que se titula el *Criterio Católico*, para defender las ideas que llaman mestizas con el mismo tesón, o tal vez mayor, que los íntegros defienden las suyas. Esta Revista semanal es muy poco leída, y no gana para el gasto del papel; pero la sostiene, según se dice, algún Prelado. La redactan dos párrocos de esta capital y un Religioso Escolapio que escribe con mucha pasión, y les alientan secretamente dos o tres Eclesiásticos más que antes de mi venida a Barcelona tenían parte en el gobierno de la Diócesis. Que yo sepa no hay Barcelona otro periódico, o Revista, que luche por las ideas mestizas, sino la indicada. Y como quiera que el *Correo Catalán*, caracterizado periódico carlista, nunca, o rarísima vez, se ocupa de dicha Revista, y ésta no es leída apenas por nadie, resulta que no hay polémica propiamente dicha. De los demás periódicos que aquí se publican no hay que hablar, porque siendo órganos de partidos políticos militantes, para nada se ocupan de las cuestiones candentes entre los católicos, como no sea para zaherir a unos y a otros.»

²⁰ Estos datos los suministra el Prólogo Editorial a la vigésima edición de *El Liberalismo es pecado*, Editorial Ramón Casals, Barcelona 1960, que es la que utilizo. En dicho Prólogo se contienen otros datos: «La obra manuscrita fue previamente sometida a la censura del célebre P. Valentín Casajuana, de la Compañía de Jesús, Profesor en Roma. El Papa León XIII en persona quiso formar un juicio del libro y lo leyó en la versión italiana que para S.S. se imprimió por esta editorial. Lo dio también a leer a su hermano el Cardenal Pecci y ambos formaron de él el más favorable concepto» (pág. VI).

²¹ Vid. la resolución romana de 10 de enero de 1887, con una nota ejecutiva del obispo Català, en *Boletín Oficial Eclesiástico* del Obispado de Barcelona de 23 de abril de 1887.

Vilamitjana y Morgades— y de políticos como Pidal y el conde de Canga-Argüelles, el P. Llanas redactó una *Exposición a Su Santidad León XIII acerca de la actual crisis religiosa*, firmada con el nombre genérico de «Varios católicos españoles»²². Al mismo tiempo, algunos fieles de la diócesis de Barcelona se dirigieron a la Congregación romana para que les aclarase el «genuino significado» de las alabanzas al opúsculo de Sardà. La Congregación, comprendiendo que se había extralimitado, y sin duda movida por razones de política vaticana, dictó una Resolución en 29 de agosto de 1887, esta vez firmada por el cardenal-prefecto como para darle más rango, que en el más perfecto lenguaje de la diplomacia vaticana decía: «Las alabanzas que la carta del P. Secretario tributa... se refieren únicamente a las tesis en abstracto y a los principios generales de la doctrina que el Sr. Sardà ha expuesto clara y ordenadamente según las enseñanzas de la Iglesia, pero no a algunas proposiciones incidentales o alusiones allí tal vez contenidas que miran al orden concreto de los hechos o al estado de las cosas políticas de España, pues no hubo intención alguna ni propósito de tocar a estas cosas»²³.

Este era, para Roma, el núcleo del asunto, puesto que entre esas cuestiones «incidentales» el libro de Sardà señalaba dos de la máxima importancia. A la primera, bajo el título «si es alguna vez recomendable la unión entre católicos y liberales para un fin común, y con qué condiciones», respondía que no eran buenas ni recomendables tales uniones, salvo en casos rarísimos con grupos más moderados del campo liberal, con muchas cautelas y sólo para una acción fortuita y pasajera²⁴. A la segunda, que versaba nada menos que sobre la posibilidad de aplicar la distinción leoniana entre «tesis» e «hipótesis» a las relaciones con el liberalismo, respondía que en todo caso no tenía sentido aplicarla en España, puesto que faltaba el supuesto sociológico para aplicar la «hipótesis» o teoría del mal menor, ya que, según datos oficiales del Ministerio de la Gobernación, el cuadro de «sectas heterodoxas» arrojaba una cifra de 9.161 miembros, además de 7.982 «sin profesión heterodoxa determinada»²⁵.

En resumen, se ponía de manifiesto la contradicción en que se debatía la política vaticana, que quería mantener una buena y fructífera relación con la Monarquía constitucional partiendo de bases doctrinales dogmatizadas por los propios Pontífices y llevadas por los integristas hasta sus últimas consecuencias lógicas.

²² Vid. estos datos en J. BONET I BALTA, *L'Església catalana, de la Il·lustració a la Renaixença*, Publicaciones de l'Abadía de Montserrat 1984, pág. 20. Este P. Llanas era el escolapio redactor combativo de la revista *Criterio Católico* a quien se refería el obispo Català en su carta al nuncio de febrero 1888: en dicha carta también decía que había hablado con el Padre Comisario General de las Escuelas Pías para que el P. Llanas dejara de colaborar en la citada revista, aunque sin éxito.

²³ Vid. la resolución romana de 29 de agosto de 1887 en *Boletín Oficial Eclesiástico* del Obispado de Barcelona de 10 de septiembre de 1887.

²⁴ Vid. F. SARDÀ SALVANY, *El liberalismo...*, cit., cuestión XXXVI, págs. 101 y sigs.

²⁵ *Ibid.*, cuestión XLIV, págs. 129 y sigs.

III. IGLESIA Y CATALANISMO

1. *Orientadores eclesiásticos del catalanismo*

Pese a estas polémicas del último cuarto de siglo, la Iglesia catalana había superado con creces las enormes dificultades del siglo XIX hispano, hasta el punto de haber alcanzado un resurgimiento sin parangón en el resto de la península²⁶. Singularmente, en relación con uno de los problemas fundamentales de la Iglesia española en ese siglo, las excomuniones y drástica reducción de los religiosos, la Iglesia catalana había respondido con un florecimiento del espíritu fundacional realmente llamativo, de modo que a lo largo del siglo XIX pasaron de veinte las fundaciones de congregaciones religiosas, desde las Hermanas de la Caridad de Santa Ana, de María Rafols (1825), hasta las Concepcionistas de Carme Sallés (1892), sin contar la difusión en suelo catalán de una serie de congregaciones extranjeras, especialmente francesas²⁷.

A ello hay que añadir, como dos hitos importantes, en lo doctrinal el resurgimiento debido a la persona y obra de Balmes (muerto en 1848), y en lo apostólico y popular la figura de Antonio María Claret, de cuyo «Camí dret y segur per arribar al cel», aparecido en 1843, se hicieron más de setenta ediciones catalanas, que sumaron unos 300.000 ejemplares²⁸. Por lo demás, ese clero cuyo integristismo ya ha quedado patente, acogió desde un primer momento la Renaixença como un hecho literario y patriótico propio, hasta el punto de tener a uno de sus miembros, Jacinto Verdaguer, como el «poeta nacional»²⁹.

Este resurgimiento patrio, en que a su vez tanto tenía que ver la propia Iglesia catalana, encauzó progresivamente los impulsos apostólicos de parte de la jerarquía y del clero, constituyendo un hecho y un objetivo diferen-

²⁶ Vid. J. MASSOT I MONTANER, *Aproximació a la Història religiosa de la Catalunya Contemporànea*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1973; J. BONET I BALTA, *La Renaixença en la vida pastoral catalana: 1878-1900*, en su obra *L'Església catalana...*, cit., páginas 131 y sigs.; C. MARTÍ, *L'Església de Barcelona, 1850-1857*, 2 vols., Barcelona 1984.

²⁷ Vid. H. RAGUER, *Divendres de passió. Vida i mort de Manuel Carrasco i Formiguera*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1984, págs. 19-20.

²⁸ Vid. esta referencia al «Camí» de Claret en H. RAGUER, *op. y loc. cit.* Por su parte, FIGUERES corrobora el dato de esta manera: «En 1880 era prohibida la llengua catalana al telègraf, però Antoni M. Claret popularitzava els sermons en català i el *Camí dret i segur per arribar al cel* (1843) arribava als cent mil exemplars en 185 edicions» (J. M. FIGUERES, *El Primer Congrés Català i Valentí Almirall*, Barcelona 1985, pág. 7). Hay que añadir, respecto del P. Claret, que la gran mayoría de títulos que publicara la «Librería Religiosa», fundada por él en Barcelona juntamente con el Obispo Caixal i Estradé, fueron editados en castellano (vid. J. BONET I BALTA, A. MANENT y C. MARTÍ, «Contribució de l'Església a la conformació de la nacionalitat catalana als segles XIX i XX», en *Questions de vida cristiana*, núm. 109 (1981), pág. 36).

²⁹ Conocemos por el mismo Verdaguer el hecho —cargado de significación— de que en la inauguración del reconstruido Monasterio de Ripoll (1893), el propio obispo Morgades invistió por sorpresa al poeta con una corona de laurel, al tiempo que le decía: «Vos coronó en nom de Catalunya» (vid. J. VERDAGUER, O.C., Barcelona (Biblioteca Perenne) 1964, pág. 1217).

cial de primer orden en el contexto de la Iglesia española. A partir de ahí se produce un deslizamiento en las bases católicas, que desde supuestos integristas se van acercando cada vez más hacia posturas catalanistas, aunque los principios doctrinales e ideológicos permanezcan invariables. En todo caso, fue decisiva la intervención de obispos y eclesiásticos eminentes, que además creían estar en todo momento secundando la nueva política «posibilista» de León XIII.

Entre los primeros, en seguida destacó la figura de Josep Morgades i Gili, durante veinte años profesor y después rector del Seminario barcelonés, obispo de Vic (1882) y de Barcelona (1889), ciudad esta última donde murió en enero de 1901³⁰. A partir de una frase de F. PUJOLS, según la cual el obispo Morgades «era tan home d'acció que mentre el seus patges el vestien ell ja caminava»³¹, la historiografía lo ha caracterizado precisamente por su gran capacidad de acción, desplegada en empresas apostólicas de todo tipo, con especial atención a las que contribuían al resurgimiento de la patria catalana, entre las que sobresalió la restauración del monasterio de Ripoll (1886-1893) y el posterior traslado al monumento de los restos del conde Berenguer III el Grande³². Precisamente estos aspectos, aunque no únicos, fueron los más notorios, políticamente hablando, de su inmensa capacidad de gestión, y los que finalmente aceleraron su muerte a partir del revuelo político y concordatario —que comentaremos más adelante— que provocó su Instrucción pastoral sobre la enseñanza del catecismo y la predicación en lengua catalana aparecida el 6 de enero de 1900.

Pero hasta que, al final de sus días, no se cebó en él la polémica ya claramente catalanista, hay que recordar que el doctor Morgades fue un personaje con gran predicamento en la Iglesia española, muy oído en la Nunciatura e incluso consideradísimo en el Vaticano. Lo expresa así Mn. Bonet i Baltà: «Hi ha un altre aspecte importantíssim que no s'ha fet mai públic de la vida de Morgades, mentre regia la diòcesi de Vic. El creien massa lligat a la seva diòcesi i a Catalunya, per suposar-lo intervencionista en els problemes polític-religiosos nacionals. Aixó no obstant, són de gran importància directiva i d'extensa varietat les seves múltiples

³⁰ Vid. BONET I BALTA, «Eclesiàstics de Barcelona enaltits en el Consistori papal de 1899: Vives i Tutó-Morgades-Toras i Bages», en *L'Església catalana...*, cit., págs. 589 y sigs.

³¹ La frase fue recogida ya por J. PLA, *Francesc Cambó*, I, pág. 86.

³² Conocido por el impulso a empresas y personas catalanistas, lo es menos por otras iniciativas apostólicas, entre las que destaca haber sido el introductor en España del «Apostolado de la oración», del jesuita P. Ramière, y de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús; incluso tradujo en 1875, con permiso expreso de su autor, el libro de RAMIÈRE, *La Soberanía social de Jesucristo o las Doctrinas de Roma acerca del Liberalismo en sus relaciones con el dogma cristiana y las necesidades modernas*, libro que provocó una de las primeras polémicas integristas en la Cataluña de la restauración, pues el clérigo energúmeno de turno acusó a Morgades nada menos que de «liberalismo católico» (vid. J. BONET I BALTA, «El bisbe Morgades, fundador a Espanya de l'Apostolat de l'oració», en *L'Església catalana...*, cit., págs. 641 y sigs.).

intervencions prop del Vaticà, la nunciatura, el govern de la nació, altres prelats, etc. No fariem aquestes afirmacions si no tinguéssim a mans una nombrosa documentació confidencial feta de lletres de consulta, d'informació i de vigorosa intervenció sobre els problemes més vius del moment religiós. Heus aci alguns temes on intervingué en el primer pla: Unió Catòlica; l'elaboració de l'encíclica *Cum multa* i altres documents papals relacionats amb el catolicisme espanyol; sobre el desenrotllament de la doctrina del poder constituït; amb referència al partit carlista, escatint la seva doctrina, procediments, envergadura i l'adhesió que li donava el clero; com s'havia d'elaborar la fórmula de la «unió dels catòlics»; de cara a nomenaments de prelats i concessió d'altres prebendes eclesiàstiques, a trasllats i transgressions; elaboració amb el P. Llanas, Pidal i Mon, del gran recurs a Lleó XIII, sobre el tan aferrissadament discutit llibre *El liberalismo es pecado*, de Sardà i Salvany, etc., etc.»³³. Y como resumen de sus relaciones con la Nunciatura y el Vaticano en su etapa vicense, se ha escrito: «Todos los datos disponibles avalan la convicción del alto aprecio que tenía la Santa Sede por la persona del obispo de Vic. Desde los comienzos de la Restauración puso el Vaticano su empeño en lograr que el gobierno presentara al penitenciario de Barcelona para alguna sede de Cataluña. Intentó más tarde lograr su presentación para la de La Habana. La Nunciatura siguió de cerca la intensa actividad pastoral y cultural del prelado vicense. No fue preterido en favor de ningún extraño a Cataluña ni en 1893, cuando se habló seriamente de su nombramiento para Burgos, ni en 1895, cuando fue candidato del nuncio Cretoni para su promoción al cardenalato. Arraigado en su sede de Vic, Morgades no quiso abandonarla ni siquiera para ir a Barcelona. En diversas ocasiones la Santa Sede acogió con interés sus informes sobre cuestiones que afectaban de modo tan directo su diseño respecto a la presencia y acción de los católicos en la sociedad española»³⁴.

Es clar que el activisme de Morgades, aparte de impulsar empreses apostòliques i patriòtiques³⁵, tenia que dar els seus fruits en la promoció de persones. Ya en els seus anys del Seminari de Barcelona, quan promovia «El mensajero del Corazón de Jesús», reuní en torn a dicha obra un grup de treballadors compost per seminaristes, entre els que se comptaban

³³ J. BONET I BALTA, «Eclesiàstics de Barcelona enaltits...», cit., pàgs. 604-5.

³⁴ C. ROBLES MUÑOZ, «Santa Sede y Catalanismo. El Vaticano y el Obispo Morgades (1900)», en *Analecta Sacra Tarraconensia*, LX (1987), pág. 157.

³⁵ Para dar una idea de ese activismo patriótico, recuérdese la intervención muñidora de Morgades en el mitin de la Llotja de Barcelona, de 11 de enero de 1885, considerado como el primer acto político de trascendencia del catalanismo político, donde confluyeron los elementos económicos afectados por el proyecto librecambista de convenio comercial con Inglaterra y los elementos jurídicos consternados por los intentos de unificación del Código civil, y del que salió el llamado «Memorial de Greuges». Refiriéndose a dicho mitin, escribió PLA: «Per darrera la cortina jugà en aquest afer un gran paper el bisbe de Vic, Dr. Morgades, que després fou intermediari entre Silvela i els catalanistes» (J. PLA, *Francesc Cambó*, I, pág. 30).

Sardà y Salvany, Torras i Bages, Estalella, Cortés, Gatell, Vilarrasa, Ballesster, Casañas, Barraquer, etc., nombres que hablan por sí solos ³⁶.

Pero de todos los que giraron en su círculo de influencia, sin duda los dos que más trascendencia tuvieron para fijar las bases católicas del catalanismo político fueron Torras i Bages y Jaume Collell. Del primero, vilafraquí como el propio Morgades, baste subrayar la presencia de Morgades en los dos acontecimientos más importantes de su vida sacerdotal: su ordenación y su nombramiento episcopal ³⁷. Y en cuanto a Collell, no hará falta decir que fue su mano derecha en Vic, donde había conseguido una canonjía en 1880, continuando allí la relación, que comenzara en 1868 en Barcelona, adonde Collell —suspendiendo temporalmente los estudios eclesiásticos— se trasladó desde su Vic natal para estudiar Filosofía y Letras en la Universidad, teniendo como director espiritual al canónigo Morgades ³⁸.

Uno y otro pertenecían a aquella generación de sacerdotes que hubieron de exilarse en 1873 para no ser «cazados como conejos» —según la expresión del obispo Català— ante la explosión de anticlericalismo que envolvió la proclamación de la I República, refugiándose ambos en las cercanías de Perpiñán ³⁹. Allí continuaron una amistad fraternal que había comenzado en el Seminario barcelonés en 1867, que se había consolidado en las reuniones clericales de la llamada «Penya dels Minyons», que tenían lugar en casa del doctor Ricard Cortés ⁴⁰, y que duró toda la vida, como conocemos por el epistolario de Torras a Collell publicado por este último en 1926 con el título de «Dulcis amicitia», clave para explicar el sentido de la actividad catalanista de ambos.

³⁶ Vid. J. BONET I BALTÀ, *op. cit.*, pág. 648.

³⁷ La ordenación sacerdotal de Torras tuvo lugar en Gerona el 1871, en un ambiente de estricta intimidad debido a la muerte reciente de su padre. Entre los escasísimos asistentes, aparte de unos pocos familiares, se contaba el canónico Morgades (vid. J. L. PÉREZ FRANCÉS, *Estudi Preliminar a L'Esglesia i el religionalisme i altres textos (1887-1899)*, de Josep Torras i Bages, Barcelona 1985, pág. VIII). Por lo que hace a su nombramiento episcopal, es sabida la intervención decisiva de Morgades, junto con el ministro de Gracia y Justicia, Durán i Bas, para que Torras fuera nombrado obispo de Vic, en sustitución suya precisamente (vid. J. BONET I BALTÀ, *op. cit.*, págs. 626-632, y en especial las cartas de Durán a Morgades acerca del asunto; en la carta de 11 de marzo de 1899 Durán le dice a Morgades: «Los catalanistas verían con entusiasmo a D. José Torras y Bages [para obispo de Vic]; yo le aprecio mucho, pero deseo el consejo de V.»).

³⁸ Vid. M. RAMISA, *Els orígens del catalanisme conservador i «La Veu del Montserrat», 1878-1900*, Vic 1985, pág. 71, nota 22. Tanto para los escritos autobiográficos de Collell como los biográficos, vid. *ibid.*, pág. 70, nota 10.

³⁹ Allí coincidieron también con Gaetà Barraquer y Jacint Verdaguer.

⁴⁰ A las reuniones en casa del futuro obispo auxiliar de Barcelona, además de Collell y Torras, acudían Antoni Estalella, Jaume Alemera, Gaetà Barraquer, Manuel de Ros, Celestí Ribera. Aparte de estas tertulias, que Jacint Verdaguer llamaba con afectuosa ironía «la reunió dels doctors de la llei», Collell frecuentaba en Barcelona ambientes de jóvenes catalanistas, especialmente en la Universidad y en la llamada «Colla del Cafè Suiís» de Barcelona (vid. estos datos recogidos, entre otros, por la M. RAMISA, *Els orígens...*, cit., páginas 64-65).

Porque, en efecto, no hará falta decir que en seguida Torras se constituyó en el teórico por excelencia del catalanismo católico⁴¹, mientras que Collell, cuyo dinamismo llegó a ser proverbial⁴², fue el aglutinante organizador y práctico de ese núcleo político-doctrinal que ya bautizara Pla como «filó vigatà»⁴³. Detengámonos en los impulsos sacerdotales y apostólicos que decidieron la constitución de esta corriente dentro del catalanismo político finisecular.

2. *Cristianización del movimiento catalanista*

No ha pasado inadvertido a la historiografía más reciente el estrecho ligamen entre los sentimientos y creencias religiosas de esta generación de católicos y la militancia catalanista. CACHO VIU no ha dudado en hablar, a propósito del fenómeno, de «catalanismo de conciencia», subrayando que estas personas «no serán católicas porque sean catalanes o porque propugnen un orden social determinado, sino más bien al revés: porque son católicos, se sienten compelidos a ser catalanistas»⁴⁴. CASASSAS, a partir de la figura de Bofill i Mates, se ha referido a «un mandat ètic d'origen diví que els impulsava a la regeneració patria», extensivo «als vigatans»⁴⁵. Y RAGUER, a propósito de Carrasco i Formiguera, pero con una portada mucho más general, ha recordado esa estrecha unión entre amor patriótico y fe religiosa tan característica de un tipo de catalanista⁴⁶.

En el caso de los impulsores de este verdadero «movimiento apostólico», la cosa es clarísima. Comenzando por Collell, abundan los testimonios personales del impulso religioso que le llevó a sus empresas catalanistas. Por de pronto, tal motivación está presente en la fundación de *La Veu del Montserrat*, en Vic, el año 1878, que, como se sabe, fue la revista semanal de ámbito catalán que aglutinó al primer grupo católico-catalanis-

⁴¹ Aparte de las obras completas de Torras i Bages publicadas por Editorial Selecta, Barcelona 1948, sobre la persona y doctrina del escritor vilafraquí pueden verse: J. BONET i BALTA, *L'Església catalana...*, cit., págs. 589-640 y 659-758; J. L. PÉREZ FRANCESCH, «Estudi Preliminar», a *L'Església i el regionalisme i altres textos (1887-1899)*, de Josep Torras i Bages, ya citado; C. MARTÍ, «Torras i Bages: el regionalisme tradicionalista, un antítipus ètico-històric del sistema de la Restauració», en *El Pensament Polític Català*, Barcelona 1988, págs. 159 y sigs.; J. M. FRADERA, «Entre l'abisme i la realitat: estratègies del catolicisme català», en *L'Avenç*, setembre 1985, págs. 690-700; J. SOLÉ TURA, *Catalanismo y revolución burguesa*, ed. castellana, Madrid 1970, págs. 78-94.

⁴² JOAN ANGLADA decía de él: «El canonge era allò que se'n diu un home dinàmic; deia molt, escrivia molt, però per damunt de tot feie i feie fer» (J. ANGLADA, *El Canonge Jaume Collell*, Vic 1983, pág. 42).

⁴³ J. PLA, *Francesc Cambó*, I, pág. 83.

⁴⁴ V. CACHO VIU, «Catalanismo y catolicismo en el ambiente intelectual finisecular», en *Aproximación a la Historia social de la Iglesia española contemporánea*, Real Monasterio del Escorial 1978, pág. 301.

⁴⁵ J. CASASSAS i YMBERT, «Jaume Bofill i Mates: una aportació conservadora al liberalisme catalanista del primer terç del segle xx», en *El Pensament Polític Català*, cit., pàgina 252. Vid. del mismo autor: *Jaume Bofill i Mates, 1878-1883*, Barcelona 1980.

⁴⁶ Vid. H. RAGUER, *Divendres de passió...*, cit., págs. 80 y sigs.

ta. Sabemos por el propio Collell que la revista surgió de unos ejercicios espirituales en que coincidieron él y Jacint Verdaguer y como exigencias de lo que entendían que era voluntad de Dios ⁴⁷.

Consciente de que con tal labor periodística estaba sirviendo a un tiempo a la causa de la Iglesia y de la patria catalana, no vaciló en poner la revista al servicio de las directrices papales del momento ⁴⁸, e incluso cuando ilusionado le presenta la revista al propio León XIII en una audiencia romana y el Pape insistentemente le pregunta si la revista es «política», no sabe uno qué admirar más, si la desconfianza —seguramente alertada— del Pontífice o la incondicionalidad ingenua y religiosa de Collell ante la desconfianza papal ⁴⁹.

Por último, una vez aplacada la crisis motivada por la Instrucción pastoral de Morgades de 1900, en lo que también se involucró a Collell, éste escribió el 16 de junio de 1900 una carta al secretario de Estado Rampolla, verdaderamente esclarecedora: «Y por lo que atañe a la propaganda catalanista, a la cual he consagrado lo mejor de mi existencia, nunca me he apartado de las reglas de la más exquisita prudencia y todo mi intento y conato, como el del doctor Torras i Bages, ha sido dirigir por buen camino un movimiento de restauración de la vida regional, conforme a las enseñanzas de los tratadistas católicos como nuestro Balmes y el P. Taparelli. Los políticos de Madrid, como miran las cosas con un prisma falso, no nos entienden o no quieren entendernos, nos acusan de separatistas y hasta de locos, no considerando que ellos con sus torpezas e imprevisiones, van conduciéodo a España a fatal ruina» ⁵⁰.

Entre la fundación de la revista vicense y este texto esclarecedor de los comienzos de siglo había tenido lugar un proceso consciente de «cristianización» del movimiento catalanista en que la iniciativa moral correspondió a Torras. Fue éste quien al cabo convenció a su amigo para que abandonase la actitud vacilante —elogios y críticas— ante las iniciativas catalanistas de Almirall, que era sin duda quien en estos primeros años

⁴⁷ He aquí las palabras de Collell: «un dels dies en què el P Mont picà mes fort, després de parlar de la necessitat de respondre a la vocació particular aixecant la veu en termes comminatoris, digué: “el que sepa predicar, que predique, el que sepa escriure, que tome la pluma, etc. et.”. El Domine, quid me vis facere? em vingué del cor als llavis» (recogido por M. RAMISA, *Els orígens...*, cit., pág. 76). La respuesta fue fundar «La Veu del Montserrat».

⁴⁸ Vid. un elenco de las cuestiones religiosas defendidas por el Papado y secundadas por «La Veu» en M. RAMISA, *Els orígens...*, cit., págs 137 y sigs. Entre las principales cabe destacar las siguientes: los españoles estarían dispuestos a lanzar una cruzada para defender al Papa; el Santo Padre es el «principal sentinella» de la Cristiandad frente a la Revolución; la encíclica de León XIII en 1884 contra la masonería es un «crit de combat»; larga campaña sobre la «cuestión romana» en que defiende los derechos temporales de la Santa Sede frente a la «usurpación» perpetrada por la casa de Savoya y los «revolucionaris» italianos; más adelante la campaña cambia de signo y se comienza a alabar «l'alta diplomacia» de León XIII, etc.

⁴⁹ Vid. el testimonio del propio Collell recogido por J. BONET I BALTA, *L'Església catalana...*, cit., págs. 133-136.

⁵⁰ Citada por C. ROBLES MUÑOZ, *Santa Sede y Catalanismo...*, cit., pág. 205, nota 173.

de la Restauración protagonizaba la idea catalanista. No es cosa de detenernos aquí a recordar las características del particularismo federalizante y laico de Almirall y sus contradictorios intentos de embarcar en él a la burguesía industrial y menestralía catalanas⁵¹; ni tampoco será necesario pormenorizar esos vaivenes de Collell frente a la actividad catalanista de Almirall, siempre fluctuando entre su amor a la patria catalana y su horror al liberalismo laicista almiralliano⁵².

En todo caso, esta idea central de «cristianizar» el movimiento catalanista es a su vez determinante para entender la trayectoria de Torras como doctrinario del catalanismo católico. Para no multiplicar los ejemplos, es obligado referirse a la importante carta que el 6 de diciembre de 1886 escribió a Collell⁵³. Como es sabido, en ella le recuerda que, según habían

⁵¹ Sobre Valentí Almirall, aparte de su valor literario, sigue siendo históricamente útil la semblanza que hiciera J. PLA, *Francesc Cambó*, I, págs. 5 y sigs. Sobre su obra, vid. J. SOLÉ TURA, *Catalanismo y revolución...* cit., págs. 105 y sigs., y «El pensamiento político y la trayectoria de Valentí Almirall», en *Revista Jurídica de Catalunya*, núm. extr., 1970, páginas 341 y sigs.; J. TRIAS VEJARANO, *Almirall y los orígenes del catalanismo*, Madrid 1975; J. PABÓN, *Cambó*, I, Barcelona 1952, págs. 122 y sigs.; A. JUTGLAR, «Introducción» a *España tal como es*, de V. ALMIRALL, Madrid 1972; J. A. GONZÁLEZ CASANOVA, *Federalismo i autonomia a Catalunya (1868-1938)*, Barcelona 1974, págs. 158 y sigs.; J. M. FIGUERES, *El Primer Congrés Catalanista i Valentí Almirall*, Barcelona 1985; I. MOLAS, «Valentí Almirall: el catalanisme liberal», en *El Pensament Polític Català*, cit., págs. 107 y sigs.

⁵² Vid. un buen resumen de esas oscilaciones en C. MARTÍ, *Torras i Bages: el regionalisme tradicionalista...*, cit., págs. 160-161, y en M. RAMISA, *Els orígens...*, cit., págs. 87 y sigs. Para confirmar cuanto apuntamos en el texto, baste recordar la oposición de Collell y «La Veu» al Primer Congreso Catalanista promovido por Almirall en 1880. La revista insertó la convocatoria al Congreso, con las bases del mismo, y un comentario titulado «¡Al aguayt!» en que se llama a los organizadores del Congreso «la terrible fillojera del catalanismo» por cuanto «sota la capa del catalanisme» tratan de encubrir planes que no podían ser otros que los presupuestos «laicos» del Congreso —opuestos a los catalanes «amantes de la tradición», que en todo caso sólo se expresaban en esta modesta pretensión programática: «Dintre del Congrés no ha de notarse cap de las diferencias polítiques, religioses o socials que poden separarnos a fora; allí ho de haverhi sols catalanistes.» El *Diari Català*, desde el que se organizaba el Congrés, al ocuparse del artículo de Collell, y y deduciendo de él que su autor no quería tomar parte en el Congrés Catalanista, escribió: «Gracies a Déu; aixís en lo Congrés no hi haurà carlistas.» Y Joan Sol i Ortega, según consta en el diario de sesiones, criticó esta postura por incongruente con las «bases» del Congrés. Y concluía: «¿No era això venir a confesar que lo Congrés debía tenir, contra tot lo proclamat, caràcter polítich?» (Cfr. J. M. FIGUERES, *El Primer Congrés...*, cit., páginas 42, 67 y 111).

⁵³ La carta fue publicada en *Dulcis amicitia*, y he aquí la parte central de la misma: «Estimat amic: Recordo que l'última vegada que ens vegerem a casa d'en Cortés, parlant de catalanisme, et deia la conveniència, a mon entendre, de fer més que el que avui en diem propaganda, ço és, propagació viva, moure els esperits, *seminació*, és a dir, l'operació lliure de tirar els gèrmens saludables en temps i llocs a propòsit, perquè, *in tempore suo*, donin el fruit saludable. I aqueix record, a manera d'exordí, és perquè després de l'esmentada conversa he vist l'*Alimanch de la Campana de Gràcia*, que m'ha deixat aplanat. No perquè jo deixés de figurar-me que era una publicació no solament obscena, sinó impia, i fins sectària, que porta el segell de la *Bèstia* en la mateixa coberta. Mes l'estranyesa dolorosa ha estat veure els qui no es dedenyaven de col·laborar en opuscle tan endiablant i anticristià essencialment, que no té el to de l'esperit vacil·lant, ni tan sols despul·lat de la fe, sinó l'accent de l'odi vers el cristianisme. Allí hi ha l'Almirall, l'Ubach i Vinyeta, entre altres que no em recordo, i, en veure tal cosa, un diu: *non sunt de genere ilorum per quos salus facta est in Israel*. No podem ser aquesta gent els restauradors de Catalunya.»

acordado, la postura a seguir frente al incipiente movimiento catalanista era la de «sembrar» y esperar los frutos de esa siembra («propagació», no «propaganda», y «seminació»), pero ante la evidencia, para Torras, del «laicismo satánico» de quienes figuran a la cabeza del movimiento (Almirall en primer término), se decide a actuar de inmediato porque «no poden ser aquesta gent els restauradors de Catalunya». Con todo, se trata de una actuación que deberá evitar la polémica («la gresca que els mouen»), ya que duda que la gente de Iglesia —«la nostra gent bona»— esté en disposición de contrarrestar «en punt a catalanisme» a los que son «més vitandos que els mateixos socialistes», de modo que «val més anar per altre camí, que si no va tan de dret, en canvi és més segur» (obsérvese cómo parafrasea el título del devocionario del P. Claret). Ese camino es el «evolucionisme», es decir, esperar que la fruta madure naturalmente por sí misma.

El resultado inmediato sería la aparición, pocos meses después, de una serie de artículos en *La Veu del Montserrat* con el título genérico de «L'Església i el Regionalisme», que el año 1892 constituirían la primera parte de «La tradició catalana», ideario primigenio del catalanismo católico y que con toda razón le valió a su autor ser considerado el «verbo del catalanismo», según expresión de Morgades⁵⁴. Por su parte, Collell secundó la ofensiva cristianizadora publicando en 1879 un opúsculo, más divulgatorio y periodístico, titulado «El catalanisme, el que és i el que deuria ser».

Esta drástica aceleración, si no cambio, en la táctica cristianizadora del catalanismo se producía —o al menos ese era el motivo inmediato— como consecuencia de la impresión que produjo en Torras, al fin y al cabo piadoso y ferviente sacerdote católico de finales del siglo XIX hispano, la lectura del «Almanach de la Campana de Gràcia», que le había «deixat aplanat». Martí ha examinado recientemente el ejemplar citado para descubrir la obscenidad, la impiedad y el satanismo incriminados, como él mismo dice⁵⁵. El resultado es decepcionante, y hay que situarse en la men-

⁵⁴ Es conocida la carta que Morgades dirigió a Torras el 27-VII-1896 rogándole que aceptara predicar un sermón en el restaurado Monasterio de Ripoll: «El catalanismo se va extraviando; por fortuna reconoce en V. su verbo y es preciso no desprenderse de este medio de retenerlo dentro del bien. El día que vayan VV. faltando, si Dios no envía sacerdotes catalanistas, esto se fue. Dígame, pues, que sí, pues así lo quiere la patria grande que es el cielo, y la chica que es Cataluña» (cit. por J. BONET I BALTA, *L'Església catalana...*, cit., pág. 166, nota 45).

⁵⁵ He aquí la descripción del ejemplar del *Almanach*: «A la portada de l'Almanach hi ha el dibuix d'una noieta, situada al cim d'un campanar, tocant la campana. Hi apareix pudorosament vestida, sense ensenyar cap part del cos, llevat de la cara i les mans, però porta al cap la barretineta vermella republicana. Al costat de la noieta, a mà dreta del dibuix i pintat a tot color, hi ha un gall, que també es pot considerar republicà. I a mà esquerra, hi apareix a la llunyania, i sense color, un dragó alat, amb la seva llengua verinosa. Deu ser la «bèstia» que assenyalava Torras i Bages. A l'interior, hi ha algun verset anticlerical, d'un frare que intenta obtenir els favors d'una fadrina, i una historieta en dibuixos, que representa la consulta d'uns pares a un capellà, amb objecte de lliurar el noi del servei militar» (C. MARTÍ, *Torras i Bages*, cit., pág. 162).

talidad e hipersensibilidad de un sacerdote catalán del siglo XIX que acaba de pasar por la experiencia del anticlericalismo republicano para explicarnos la alterada reacción de Torras.

El producto doctrinal de esa reacción ha sido analizado profusamente. Recordemos, en todo caso, que «les seves reflexions són fonamentalment immediates, sense la pretensió de construir un tot sistemàtic». Y añadamos que «la possible especificitat del pensament torrasà radica no tant en les seves construccions doctrinals, que no són pas originals, com en la incardinació dins d'una estratègia de l'Església catalana, en la conformació d'un catalanisme catòlic, en l'edificació dels fonaments teòrics i estratègics d'una men ade nacional-catolicisme català»⁵⁶.

En esa línea, podemos resumir el camino que propone para su acción catalanista encuadrándolo en el esquema que utiliza MARTÍ⁵⁷: a) Se trata de un camino no sólo independiente, sino declaradamente contrario a la «revolución», en el sentido global que Balmes daba ya a esta expresión; b) Es un camino que considera a la Edad Media como época ideal e idealizada; c) Para recorrer este camino es menester cristianizar el *regionalismo* («aquest és el camí recte i segur per arribar al regionalisme», dirá Torras), tarea que debería tener por instrumento al clero («el gran instrument d'eixa transformació haria d'esser la clerecia»)⁵⁸.

No extrañe, pues, que un «camino» semejante estuviera jalonado por los siguientes elementos: a) Negación del racionalismo y de las ideologías políticas en nombre de la savia vital de la tierra y del sentimiento tradicional; b) Rechazo de los partidos políticos en nombre de las instituciones naturales: la familia, el municipio, la comarca, las corporaciones; c) Valoración de las jerarquías naturales y de la autoridad fuerte, aceptación y defensa de las diferencias sociales; d) Utilización de la religión como principio fundamental de integración política y social, es decir, fusión de la autoridad civil y la religiosa»⁵⁹.

⁵⁶ J. P. PÉREZ FRANCESCH, *Estudi Preliminar*, cit., pág. XXVIII.

⁵⁷ Vid. C. MARTÍ, *Torras i Bages...*, cit., págs. 163 y sigs.

⁵⁸ Acerca de estos último, escribía Torras a Collell el 18-VI-1887: «Estimat Jaume: Per l'amic Estalella els articles 10 i 11 de la sèrie que tens la bondat de publicar en *La Veu*. Ja sols me'n resta un a fer, i seran de consegüent una dotzena justa. El darrer tindrà aquest títol: *¿Qui construirà la regió?*, essent la resposta que sols pot fer-ho el clergat. En mon interior, em contestaré, a mes que, encara que ell deu fer-ho, no crec que ho faci. Mes això m'ho callaré, perquè ningú no estat obligat a dir els pecats de la seva classe» (*Dulcis amicitia*, cit., pág. 194). A su vez, en un artículo publicado en *La Veu del Montserrat* en 1888, titulado «Influència moralitzadora del regionalisme», señala los siguientes seis hitos al regionalismo: 1) Sustancia nacional invariable («esperit nacional»); 2) El voto no es omnipotente; 3) Abolición de la mayoría numérica porque el regionalismo admite una «substancia» regional; 4) La declaración del derecho compete a los órganos sociales indicados «per la pròpia natura de les coses», no por el ciudadano; 5) En consecuencia, desaparición de los partidos políticos; 6) Y por último, «L'adveniment del regionalisme no ha d'esser fruit d'una revolució», sino del trabajo perseverante del país (vid. M. RAMISA, *Els orogens...*, cit., pág. 99).

⁵⁹ J. SOLÉ TURA, *Catalanismo y revolución...*, cit., pág. 93.

Se trataba, en suma, de una propuesta teocrática, que consideraba a la religión, a la fe cristiana en sus términos tradicionales, como elemento regenerador de la patria catalana hasta extremos verdaderamente drásticos, de los cuales fue trasunto fiel la conocida frase lapidaria que se atribuye a Torras y que figura en la nueva fachada añadida en la posguerra al monasterio de Montserrat: «Catalunya será cristiana o no será.»

3. *Catalanismo e integrismo: tolerancia y aconfesionalidad*

Con estos presupuestos doctrinales, tan semejantes a los del integrismo hispano, cuesta trabajo comprender que el catalanismo político adoptase un talante católico mucho más «tolerante» y práctico, constituyéndose, al decir de CACHO VIU, en «detergente» del integrismo. La aparente paradoja la explica el autor citado recordando que el «catalanisme catòlic» había evolucionado de acuerdo con un rasgo que sus orientadores consideraron siempre primordial: su carácter «pràctic, assimilador i conciliador» (Torras i Bages), «pràctic, racional i de immediates conseqüències» (Collell)⁶⁰.

Sucedió, en definitiva, que aquella característica originaria del movimiento catalanista, su versatilidad, que le permitía «l·ligar bé amb tot», en expresión de Pla —cosa que tiene más que ver con el talante que con los presupuestos doctrinales—, unido al hecho de que aquellos primeros catalanistas «no els feien pas a màquina», puesto que tenían una procedencia muy variada y llegaban al catalanismo por distintos caminos y aficiones (la Universidad, la lengua, el excursionismo, el teatro, la música, etc.)⁶¹, confirió al movimiento un grado de tolerancia que no estaba, estrictamente hablando, en los presupuestos religiosos de los que acometieron su cristianización. Sólo más tarde, y no siempre de forma drástica, en la medida en que el catalanismo político vertebrado por la Lliga hubo de aliarse electoralmente con los residuos del integrismo católico catalán, o necesitó aliarse decididamente con la derecha dinástica a partir de la experiencia de la Semana Trágica, se ensombreció esa característica tolerante⁶².

⁶⁰ Vid. V. CACHO VIU, *Catalanismo y catolicismo...*, cit., págs. 307-309. El autor cita la siguiente frase de Prat de la Riba, verdadero sintetizador de esta postura, dirigiéndose a los miembros de «Lliga Espiritual de la Mare de Deu de Montserrat»: «Els catalans d'avui son homes nous de la pàtria; treballem per a que siguin homes nous per la fe.»

⁶¹ Sobre la versatilidad del catalanismo político originario, vid. J. PLA, *Francesc Cambó*, I, págs. 113-121. Esa versatilidad se mantuvo en los primeros años de la «Lliga», pues como ha afirmado I. MOLAS a propósito del comportamiento electoral «l·ligaire»: «En Barcelona la Lliga se nutría y actuaba como un centro-derecha; en Tarrasa, por la fuerza del caciquismo, era en realidad un centro-izquierda; en Tarragona y Vic se presentaba claramente como una derecha» (I. MOLAS, *Lliga Catalana*, I, pág. 44).

⁶² Acaso haya también, y muy principalmente, una razón que hunde sus raíces en el «carácter nacional» para explicar este paradójico espíritu de tolerancia. De hecho, un personaje tan significativamente imbuido de los presupuestos doctrinales del catalanismo católico como Cambó, no vacila en atribuir a sus raíces familiares ampurdanesas su repugnancia a «cualquier forma de reacción, de anquilosamiento y de beatería» (F. CAMBÓ, *Memoorias (1876-1936)*, trad. castellana, Alianza Editorial 1987, pág. 1).

En todo caso, es evidente que Torras se destacó en seguida de sus congéneres integristas. Basten algunos ejemplos. Por de pronto, debe subrayarse el hecho —sin duda diferencial— de que prácticamente comenzó a escribir en catalán coincidiendo con su decisión de cristianizar el catalanismo⁶³. Aparte de eso, es conocido el dato de que en 1883 el obispo Urquinaona —que tanto sufrió a costa de los integristas— lo nombró censor de *El Correo Catalán*, encargo del que dimitió a los dos meses alegando que los artículos del periódico no eran sometidos a su censura. Y, en fin, que fue combatido —cuando aún era un simple «capellà»— por los integristas de la revista *La vespa*, e incluso existe un texto de Sardà i Salvany en su *Revista Popular* que se niega a recomendar el libro de Torras «El clero en la vida social moderna», porque su ideario responde a la escuela «transaccionista» o mestiza⁶⁴.

Aparte de eso, se debe subrayar su intervención en las Bases de Manresa (1892), como se sabe programa político tradicionalista y conservador del catalanismo, en que correspondió precisamente a Torras la redacción de una disposición transitoria situada al final de la base primera, en que se abogaba por el *statu quo* de la Constitución de 1876, es decir, mantenimiento de la fórmula confesional del Concordato de 1851, añadiendo que en el mismo se incluyera la exigencia de «catalanidad» para quienes ostentasen en Cataluña jurisdicción eclesiástica propia o delegada (el asunto del «Volem bisbes catalans»). Era el comienzo del «accidentalismo» catalanista y más tarde «lligaire», y suponía —como ha observado I. MOLAS— que el catalanismo aceptaba la tesis canovista del artículo 11 constitucional, razón por la cual menudearon las críticas de los integristas⁶⁵.

Si a ello añadimos que, a poco de nacer, *La Veu* de Collell había sido suspendida en 1879 por el obispo integrista Colomer —el antecesor de Morgades en Vic— por haber defendido que los músicos de La Seo vicense pudieran actuar en celebraciones profanas a fin de obtener un sobresueldo, y que la prensa integrista de Vic se alegró cuando Collell y Verdaguer i Callis se desgajaron de *La Veu* vigatana para fundar en Barcelona *La Veu de Catalunya* (1892), instaurando con *La Veu* primera unas relaciones cordiales que hasta entonces habían sido hostiles⁶⁶, tendremos una confirmación irrefutable de hasta qué punto —secundando en esto también a León XIII— el catalanismo político se desmarcó del integrismo catalán. Como ha escrito RAMASA, refiriéndose precisamente a *La Veu del Montserrat*, «caldría evitar la confusió entre els mots “tradicionalisme”, “integrisme”, “carlisme” i “coonservadurisme” aplicats a la revista i als homes que

⁶³ Vid. J. BONET I BALTA, *L'Esglesia catalana...*, cit., pág. 616.

⁶⁴ *Ibid.*, pág. 22.

⁶⁵ Vid. I. MOLAS, «Las Bases de Manresa y la reforma del Estado español. Comentario a la Base 1.^a», en *Revista Jurídica de Catalunya*, 1970, págs. 156-158.

⁶⁶ Vid. M. RAMISA, *Els orígens...*, cit., págs. 76-77.

la recolzaven, confusió que es dóna en diversos autors. Els tres primers mots van lligats a la idea de reacció ultramontana, i penso que no poden aplicar-se al Collell madur ni a *La Veu del Montserrat*. La diferència entre aquest setmanari i els periòdics integristes és, per altra part, molt evident, tant a nivell d'ideologia, como de recolzament en grups perfectament delimitats, com sobretot pel pragmatisme, realisme i sentit comú que traspua *La Veu*, alluynada d'utopies i de radicalitzacions. Es evident que aquest pragmatisme, aquest sentit comú i, caldria afegir, aquesta impressió de sinceritat i honradesa que produeix el setmanari, foren evidentement obra del canonge Collell puix que eren trets de la seva pròpia personalitat humana»^{66 bis}.

Con ello se frustraba el intento de los integristas por mantener dentro de su órbita el catalanismo «bien entendido». Porque, en efecto, no sólo fueron Torras, Collell y el grupo de Vic los que, en un principio, intentaron encauzar cristianamente el catalanismo. También los integristas —Mañé i Flaquer, Sardà i Salvany, *El Correo Catalán*, etc.— procuraron lo mismo basados en la connaturalidad de los presupuestos católico-traditionalistas.

Recordemos que en 1887, con el título «El Regionalismo», Mañé reunió una serie de artículos, publicados primero en *Diario de Barcelona*, que eran una contestación al discurso pronunciado en el Ateneo madrileño por Núñez de Arce en la apertura del curso 1887-87. Mañé le escribía significativamente a Collell: «Nosotros, usted y yo, fundamos el provincialismo en el espíritu conservador, que es la defensa, es la resistencia que la organización cristiana político-social de la Edad Media opone a la conquista revolucionaria, a la corriente panteísta, que soltó contra la sociedad europea el renacimiento pagano. Queremos para el individuo y para las etnidades políticas que ha creado espontáneamente el curso de la historia, toda la libertad y toda la independència compatibles con la ley moral, es decir, con la ley divina»⁶⁷.

Fueron precisamente las reacciones ante el discurso anticatalanista de Núñez de Arce las que permiten situar no sólo las distintas posturas catalanistas, sino también los intentos del integrismo barcelonés por atraer a su órbita el catalanismo⁶⁸.

Al dar inmediatamente cuenta del «importante y agresivo discurso» de Núñez de Arce, el periódico integrista destaca que «ha sintetizado la inquina que los centristas nos profesan». Y recoge los principales párrafos anticatalanistas en torno a los siguientes temas (que enuncia): la literatura catalana (empequeñecida por el intento pueblerino de convertirla en «una

^{66 bis} *Ibid.*, pág. 171.

⁶⁷ Cit. por J. PLA, *F. Cambó*, I, pág. 84.

⁶⁸ Para las referencias al discurso de Núñez de Arce, a la contestación de Almirall en los salones del «Centre Català» y a los comentarios posteriores que insertó el periódico integrista con el título «El catalanismo y los catalanistas», nos remitimos a los ejemplares de *El Correo Catalán* de los días 11, 12 y 13 de noviembre y 10, 15 y 18 de diciembre de 1886.

protesta y una reivindicación»); Cataluña contra Castilla (celos de Barcelona respecto de Madrid); exageraciones catalanistas (atribuir solamente a una fracción de España la responsabilidad en la decadencia nacional; presentar a Castilla como dominadora absorbente del Gobierno del Estado, etcétera). En síntesis, dice *El Correo Catalán*, que «una cosa es el regionalismo y otra el separatismo, que el señor Núñez de Arte trabuca y confunde», adscribiendo el primero a la reconquista, por parte de las provincias, de su régimen foral «dentro de la unidad nacional y con las modificaciones a que pueda dar lugar el Régimen del Estado».

Almirall contestó a Núñez de Arce a las nueve de la noche de un sábado en los salones del Centre Català. El periódico integrista —y es sintomático— registra «la numerosa concurrencia que aplaudió frenéticamente» y subraya que el orador «dejó bastante bien contestadas las disquisiciones del ateneísta de Madrid».

Pero precisamente por la repercusión de la contestación de Almirall, el periódico insertó en tres números del mes siguiente unos comentarios titulados «El catalanismo y los catalanistas», vertebrados en torno a los siguientes temas: 1) Almirall y su desconocimiento de lo religioso⁶⁹; 2) Catalanismo como contrario a liberalismo⁷⁰; 3) Foralismo *versus* estatalismo⁷¹.

Como hemos dicho, pese a estos esfuerzos integristas, la línea torresiana y vigatana, fiel a su estrategia sacerdotal y vaticana de huir de polémica

⁶⁹ «¿Cómo se explica que una inteligencia que tan privilegiada aparece, siempre que de asuntos referentes a Cataluña se ocupa, descarte el elemento principal de nuestra grandeza y que debería ser base primera de reconstitución?... La idea religiosa..., aquella idea que infundía toda nuestra legislación y constituía la parte esencial en el modo de ser de Cataluña, le es al señor Almirall completamente indiferente. Cree que bastan para unirnos a los catalanistas los más recientes descubrimientos de las ciencias positivas» (*El Correo Catalán*, 10-XII-1886).

⁷⁰ «Nosotros, es decir, el elemento católico dentro del catalanismo...», se autotitulan. Y añaden: «... la aspiración de llenar las necesidades de Cataluña... puede ser común a los católicos catalanistas y a los catalanistas indiferentes; pero la acción para llegar a este fin y los medios escogitables con los que alcanzarlo, deben ser forzosamente distintos, pareciéndonos que por mucho que se esfuerce el señor Almirall en querer disipar disidencias, no ha de lograr cosa de provecho mientras no levante los ojos en alto, y diciendo ¡Hay Dios! no acepte por base y norma de conducta pura y simplemente la ley de Cristo» (*El Correo Catalán*, 15-XII-1886).

⁷¹ «En nuestro sentir no es despedazar la patria dotar a sus miembros de organismos soberanos. Lo contrario de esto es lo que nos proponemos los catalanistas: precisamente porque los miembros palpitan con las agonías de la muerte, gracias a la centralización que los oprime y a la alteración que las doctrinas modernas han impuesto sobre su constitución esencial, nos proponemos darles una autonomía que reclaman de toda necesidad para vivir. En este concepto nos gusta leer que el señor Almirall le escribe al señor Núñez de Arce: "Aspiramos, sí, a que Cataluña sea un organismo soberano, que se hallaría siempre dispuesto a limitar su soberanía (no a abdicar de ella) si las demás regiones peninsulares, organismos soberanos también, aceptasen la unión que les ofrecemos"... La España foral es la antítesis de las ideas socialistas, de esta organización informe y reglamentada casi matemáticamente, que acaba con el individuo, sea pueblo, sea hombre o familia, para inmolarse en aras de la comunidad o del Estado, convertido en una especie de ser colosal que vive a expensas de los organismos secundarios cuya savia apura sin medida» (*El Correo Catalán*, 18-XII-1886).

micas, consiguió imponerse en la asimilación cristiana del movimiento catalanista. Puede que en ello influyera —y no poco— el desgaste y desprestigio del propio carlismo, tal, por ejemplo, como ilustra el caso del propio Verdaguer i Callis⁷². Y por supuesto que también debieron contar otro cúmulo de causas, de las cuales no fue la menor la acción proselitista y pastoral llevada a cabo por los mentores del catalanismo «vigatà», junto al hecho de que el catalanismo se presentara ante las jóvenes generaciones como algo novedoso y «subversivo», en cuanto que a pesar de sus postulados conservadores, los catalanistas resultaban subversivos precisamente porque se oponían a lo «instituido»⁷³; ello sin contar el impulso que dieran al movimiento, según lugar común historiográfico, los desastres coloniales, «car a Cuba i a Filipines no fracassà pas solament l'Estat, sinò tot el que hi havia darrera la paraula Espanya»⁷⁴.

En todo caso, hay dos aspectos que contribuyeron decisivamente no sólo a que se impusiera en el catalanismo el elemento católico torrasiano, marginando al integrista, sino también a que estos elementos doctrinales, ya de suyo medievalizantes y teocráticos, se «modernizasen» en la práctica. Me refiero, por un lado, a la herencia de Balmes presente en el grupo de Vic, y no en el integrismo; y, por otro, al condicionamiento político que supuso para este cuerpo doctrinal el hecho de haber sido adoptado como

⁷² El caso de Verdaguer i Callis, que tanta importancia tuvo en los orígenes del movimiento, es muy ilustrativo. Hijo de familia numerosísima y carlista, estudiante del Seminario de Vic que trocó la posibilidad ofrecida por Morgades de estudios eclesiásticos en Roma por otros civiles en la Universidad de Barcelona, jurista y político en cuyo despacho se inició Cambó, había abandonado los sentimientos carlistas como consecuencia de los horrores a que asistió en la toma de Vic por los carlistas. El mismo cuenta su «conversión» al catalanismo y las influencias: «Entre els anys 1878 i 80 se'm desvetllen forts sentiments de repugnància i de revolta contra tot allò que em sembla oprimir la lliure acció dels homes i de les seves societats i ensems un viu sentiment d'amor a Catalunya amb impulsos de cridar i accionar contra l'opresió en què la veia. D'on em vingué això? Dels meus estudis d'història? D'una relació inicial que llavors ja tenia amb el canonge Collell i altres vigatans conreadors de les lletres catalanes i mes o menys imbuïts dels sentiments reiiuindicators del catalanisme? Del moviment d'opinió provocat per la política econòmica del governs d'Espanya contrària al proteccionismo que reclamava la indústria catalana? Del meu parentiu amb moseèn Cinto, ja llavors gran prestigi de la renaixença literària de Catalunya? Venia de totes aquestes coses legades? El cert és que esdevingué, entusiasta i propagandista, predicador i organitzador» (cit por J. PLA, I, págs. 88-89).

⁷³ Sobre el carácter innovador y «subversivo» del primitivo catalanismo, vid. J. PLA, *Francesc Cambó*, I, págs. 104-105; J. BENET, *Maragall davant la Setmana Tràgica*, 2.^a ed., Barcelona 1964s págs. 21 y sigs. En esta misma línea se expresa GONZÁLEZ CASANOVA cuando alude al contrasentido que supuso considerar las Bases de Manresa como el catecismo del separatismo: «Per què hom va poder pensar que les Bases eren el catecisme del separatisme català o de l'autonomisme més rabiós? Jo crec que un cop més era l'actitud de rebuig del sistema polític espanyol imperant i la insistència en la personalitat social i cultural catalana el que produïa reflexos recordatoris d'un separatisme que mai no es donà en els projectes del regionalisme medievalitzant i tradicional» (J. A. GONZÁLEZ CASANOVA, *Federalisme y autonomia...*, cit., pág. 170).

⁷⁴ J. PAL, *ibid.*, pág. 118. Para no multiplicar ejemplos, basten estas dos frases de Maragall sobre la decadencia española: «España no es un Estado: en España jugamos a Estado», «Per Espanya ha arribat allò de "sálvese quien pueda"» (citadas por J. BENET, *ibid.*, página 17).

propio por la burguesía conservadora instalada en el sistema de la Restauración.

En cuanto a lo primero, es claro que la figura de Balmes, perpetuamente reivindicada por los movimientos católicos hispanos, permanecía intacta y vigorosa en su Vic natal. Y su visión del problema de Cataluña, que comportaba en frase de Solé-Tura «ni preconizar la independencia ni atentar contra la unidad de España ni fomentar un provincialismo que olvide los vínculos que la unen al resto del país»⁷⁵, tenía por fuerza que pesar en los planteamientos vigatanos. A su vez, como ha señalado FRADERA, Balmes estaba presente en el vigatanismo, especialmente en lo que se refiere a la crítica del liberalismo y del Estado liberal hecha desde fuera de la contra-revolución legitimista, y abierta por tanto a las exigencias de una realidad cambiante, aparte de legitimar la acción política incluso por parte de los eclesiásticos⁷⁶. Añadamos a eso que Balmes considerara a la religión como factor regenerador por excelencia⁷⁷, y en menor medida que hablase de un «provincialismo legítimo, prudente, juicioso»⁷⁸, y tendremos un cuadro esquemático de por dónde pudo influir Balmes en el vigatanismo.

En cualquier caso, era clara la aversión del integrismo hacia quien, como Balmes, no sólo se había expresado lúcidamente en relación a la alianza trono-altar, observando que podía ser necesaria al trono pero de ninguna manera al altar, sino que además había concitado las iras del carlismo en los últimos años de su vida al relativizar el ideal absolutista⁷⁹.

Pero aparte de estas influencias doctrinales, hubo en seguida otros condicionamientos políticos y prácticos que apartaron al catalanismo del ámbito integrista, proporcionándole una plataforma más asimiladora. Ello quedó simbolizado en el pronto traslado a Barcelona del núcleo primigenio

⁷⁵ J. SOLÉ TURA, *Catalanismo y revolución...*, cit., pág. 61. Es muy interesante el resumen que hace el autor del análisis balmesiano del problema de Cataluña en páginas 60-66.

⁷⁶ Vid. J. M. FRADERA, «El vigatanisme en la transformació de les tradicions culturals i polítiques de la Catalunya muntnyesa (1865-1900)», Estudi preliminar a *Els orígens...*, cit., de M. RAMISA, pág. 25. Añade el autor: «Balmes defensà i acceptà la intervenció del clergat en la lluita política sobre la base d'una distinció previa y taxativa: una cosa era la política partidista i professional (mercenàrna sovint), y un altra ben diferent, la defensa dels alts interessos de l'Església i de la societat, que en el fons s'identificaven» (pág. 26).

⁷⁷ Vid. sobre este punto C. MARTÍ, «Jaume Balmes: entre la reacció i la revolució», en *El Pensament Polític Català*, cit., pág. 64.

⁷⁸ Vid. H. RAGUER, «El catalanisme de Balmes», en *Contribució a la Història de l'Església catalana*, Abadía de Mtserrat 1983, pág. 212. No creemos, sin embargo, que el títido «provincialismo» de Balmes tenga nada que ver con la vigorosa construcción «regionalista» de Totras. Y bastaría para confirmarlo esta cita de Balmes: «Ante todo debemos advertir que, como es ya bien conocido por otros escritos que llevamos publicados, estamos muy distintos de la opinión de aquellos que sostienen que el espíritu de provincialismo propiamente dicho vive todavía en Cataluña y que esto es el origen de las diferencias políticas que en la misma se observan cuando se la compara con las demás provincias del Reino... en todas las revueltas que hemos sufrido desde 1808 se ha visto uniformidad admirable así en el bien como en el mal en las que han agitado puntos los más distantes» (cit. por J. M. FRADERA, *ibid.*, pág. 46).

⁷⁹ Vid. ambos aspectos en C. MARTÍ, *Jaume Balmes...*, cit., págs. 70-71.

de *La Veu* vigatana para fundar *La Veu de Catalunya*, proporcionándole al regionalismo ascendente uans bases campesinas de las que hasta entonces carecía y constituyéndose en ideología del conservadurismo catalán. El tema ha sido visto con agudeza por B. DE RIQUER, quien ha mostrado que la necesidad de facilitar esta integración era sentida por los conservadores catalanes en la primera fase de la Restauración a fin de huir de la doble presión del carlismo montañés y de las masas urbanas, obreras y menestrales⁸⁰.

La consecuencia, por lo que ahora interesa, fue un primer momento lo que GONZÁLEZ CASANOVA ha llamado la «modernización» de los planteamientos medievalizantes de las Bases de Manresa⁸¹. Y ese hecho se manifestó después —por citar dos nombres decisivos— en la independencia «confesional» con que siempre se manifestó Prat de la Riba en su acción política, no obstante su acendrado catolicismo personal⁸², y en la falta de un compromiso eclesiástico de origen que permitió a Cambó —según ha recordado CASASSAS— poder «laicizar» tan deprisa su regeneracionismo⁸³.

No es de extrañar, por tanto, que constatando estos hechos diferenciales, CACHO VIU haya hablado de «otro» tipo de catolicismo (CARNER, DOMENECH I MONTANER, MARAGALL, etc.) en el contexto hispano⁸⁴, y que

⁸⁰ Vid. B. DE RIQUER, «El conservadurisme català: del fracàs del moderantisme al desencís de la Restauració», en *Recerques*, núm. 1 (1981), págs. 29-80.

⁸¹ J. A. GONZÁLEZ CASANOVA, *Federalisme y autonomia...*, cit., pág. 166.

⁸² Acerca de la presencia de la fe religiosa en todos los actos de la vida personal y familiar de Prat, vid. J. M. AINAUD DE LASARTE, «El sentiment religiós de Prat de la Riba», en *Questions de vida cristiana*, núm. 109 (1981), págs. 89 y sigs. Baste decir que Prat vivió siempre íntima y firmemente convencido de que la «Mare de Deu de Montserrat» había operado en él dos curaciones milagrosas en otras tantas enfermedades que padeció a lo largo de su vida. A pesar de que se aconsejaba frecuentemente con el Dr. Torras y de su conocida adscripción católica —el obispo de Barcelona, por ejemplo, lo visitó en la cárcel en 1902—, abundan los ejemplos de «aconfesionalidad» e independencia de criterio en cuestiones culturales y políticas, hasta el punto que se opuso a constituir sindicatos confesionales como pretendía la *Rerum Novarum*. En fin, su visión aconfesional del problema de Cataluña, en contraste con sus maestros vigatanos, queda patente en el siguiente texto de 1905: «Una Catalunya lliure podria ésser uniformista, centralitzadora, demòcrata, absolutista, catòlica, lliurepensadora, unitària, federal, individualista, estatista, autonomista, imperialista, sense deixar d'ésser catalana. Són problemes interiors que se resolen en la consciència i en la voluntat del poble, com llurs equivalents es resolen en l'ànima de l'home, sense que home ni poble deixin d'ésser el mateix home i el mateix poble pel fet de travessar aquests estats diferents» (cit. por V. CACHO VIU, *Catalanismo y catolicismo...*, cit., página 307).

Para la intervención de Prat en las Bases de Manresa, vid. J. PLA, *Francesc Cambó*, I, página 74, e I. MOLAS, *Las Bases de Manresa...*, cit., pág. 141. Para un resumen de la obra de Prat, vid. J. PABÓN, *Cambó*, I, págs. 189-204; J. SOLÉ TURA, *Catalanismo y revolución...*, cit., págs. 123-283; J. CASASSAS I YMBERT, «Enric Prat de la Riba: la tenacitat d'un estatega», en *El Pensament Polític Català*, págs. 179-192.

⁸³ J. CASASSAS I YMBERT, «Francesc Cambó: el discurs polític del regeneracionisme català», en *El Pensament Polític Català*, pág. 215.

⁸⁴ Vid. V. CACHO VIU, *Catalanismo y catolicismo...*, cit., pág. 312. He aquí la conclusión del autor: «La abundancia y peso específico de los intelectuales que se proclaman católicos en la Barcelona finisecular constituye, a mi modo de ver, una excepción en el mundo hispánico, igualmente insólita dentro del área latina a la que cultural y lingüística-

en el terreno de las reacciones históricas, el infatigable Sardà i Salvany, a propósito del Primer Congrés Internacional de la Llengua Catalana (octubre 1906), volviera a criticar al catalanismo político en dos artículos insertados en la *Revista Popular*. En uno de ellos deploraba que el catalanismo no se declarara confesionalmente católico, y en el otro señalaba el ejemplo contrastante de «nuestros hermanos del regionalismo vascongado», que por aquellos mismos días declaraban públicamente su intento de unir «lo religioso» y «lo social»⁸⁵.

4. Propagación del catalanismo en organizaciones católicas

Una cosa es que el catolicismo catalanista se distanciara claramente del ámbito integrista —pese a compartir con él tantos presupuestos doctrinales—, rechazando incluso constituirse en «confesional», lo que no dejaba de ser un signo de «modernización», y otra muy distinta que renunciase por ello a insertar el catolicismo en la vida pública, siquiera fuese sin el «tono apologetico y preventivo de que adolecieron sus orientadores». Lo subraya así CACHO VIU: «Ahora, si el cristianismo no era el factor configurador de la personalidad catalana, sí era, en cambio, para los jóvenes nacionalistas, un factor coadyuvante de destacada importancia. Por una parte, como recordará siempre el nacionalismo conservador, la tradición de la tierra está fuertemente impregnada de cristianismo. Y además —dejemos que sea BOFILL, el más preciso de estos temas, quien lo exponga— “una Catalunya sense mica de rel . lligió moriria”: las naciones han de respetar la “lleï natural, de la qual forma part la rel . lligió natural”. Un cristianismo residual, en forma de valores morales, forma parte, por tanto, del sustentáculo natural de una nación»⁸⁶.

mente pertenece Cataluña como el resto de la Península Ibérica... Es posible detectar la presencia activa, y aun hegemónica, dentro del ambiente intelectual, de un catolicismo ilustrado y tolerante: su orientación catalanista le lleva a comprometerse en un proyecto público, de resurgimiento nacional que es, sí, de raíz cristiana, pero que no tiene un carácter confesional ni, en consecuencia, excluyente» (pág. 299).

⁸⁵ Como se sabe, el Congreso fue promovido por Antoni M. Alcover, Vicario General de la diócesis de Mallorca, antiguo carlista y activo militante integrista, pasado con armas y bagajes a Enric Prat de la Riba y a la política de la Lliga. SARDÀ, en su artículo «Más sobre el catalanismo» preguntaba a propósito del «movimiento catalanista»: «¿Por qué no se declara católico, ya que tantos elementos católicos encierra nuestro movimiento catalanista? ¿Qué se teme por sus directores y manipuladores, muchos de los cuales son buenos católicos, en darle franca y abiertamente ese carácter?» En el artículo «Sobre lo mismo», publicado en el siguiente número de la *Revista Popular*, volvía a la carga poniendo el ejemplo de «nuestros hermanos del regionalismo vascongado, que por estos mismos días han dado a conocer lo que llamas ellos también un Programa nacionalista. Adoptan por divisa la de “Dios y leyes antiguas”, que es manera de señalar harto expresiva. Y en el preámbulo dice que su propósito es “fomentar el espíritu tradicional del pueblo, lo mismo en lo religioso que en lo social”» (vid. estos datos y estos textos en J. BONET I BALTA y J. MASSOT I MUNTANER, «Sardà i Salvany i Antoni M. Alcover davant el Primer Congrés de la Llengua i la Solidaritat Catalana», en *Els Marges*, 26 (1982), págs. 89-105.

⁸⁶ V. CACHO VIU, *Catalanismo y catolicismo...*, cit., pág. 307.

En esto se puede decir que el catolicismo catalanista intuyó lo que sería después una constante en la acción de los católicos en la vida pública: la cristianización de las estructuras desde dentro con independencia de declaraciones y gestos confesionales⁸⁷. Veamos las principales secuencias que siguió el catolicismo catalanista en este proceso.

Primero, sus orientadores —especialmente a través de la acción sacerdotal de Torras—, infundieron este nuevo espíritu en las organizaciones católicas más directamente dedicadas a la formación de jóvenes. Aunque en lo doctrinal fuera tomista, en lo apostólico y táctico Torras era un gran admirador de los jesuitas. A partir de asumir Torras la dirección de la «Joventut Catalanista», organizada en las Congregaciones Marianas de Barcelona (fundadas en 1891 y dirigidas por el P. Fiter), se intensificó una relación que ya tenía sólidos antecedentes. En dicha congregación mariana se constituyó una «Academia Catalana» que dirigía Torras, y en la que se formaron Carner, Bofill i Mates, López-Picó, Puig i Cadafalch, etc., hombres que fueron allí captados para el catalanismo. Incluso, después de publicar *La tradición catalana*, Torras dirigía allí una sesión quincenal en que explicaba y glosaba su libro.

Aparte de esta relación con los jesuitas, Torras fue nombrado en 1893 consiliario del «Cercle Artístic de Sant Lluç»; ingresó en la Academia de Bellas Artes en 1893; fue nombrado en 1895 presidente de la sección de propaganda religiosa de la «Unió Catalanista»; adjunto numerario en 1896 en la Junta de los «Jocs Florals», de Barcelona; en 1897 «soci corresponsent» de la Societat Arqueològica Lulliana de Mallorca a propuesta de Alcover; en 1898 ingresa en la Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona y deviene socio del Orfeó Català, etc.⁸⁸. Es decir, es el hombre de la Iglesia que, sin ser todavía obispo, alienta públicamente las empresas catalanistas.

⁸⁷ Recordemos aquí, entre miles de ejemplos, uno de esos «silencios» aconfesionales, cargado por lo demás de intención. Con ocasión del Jubileo de la proclamación del dogma de la Inmaculada, la Lliga Regionalista no iluminó su fachada, y ante la pregunta de Alcover a Prat de cómo era eso, contestó este último: «Jo li vaig demanar com era axó, y em digué qu'el seu propòsit, fill de la seva convicció de catòlich y fins y tot per interès de la matexa causa catòlica, era evitar a tota ultransa que la *Lliga* se convertís ab una *associació catòlica* més a Barcelona, segur, como estava, qu'el dia que hi resultás, aquell dia acabaria la seva gran influencia política, y passaria esser, a pesar lo que pesen en la política barcelonina les altres associacions catòliques més amunt anomenades. Havien tenguuda una espléndida iluminació a la fatxada, pero no detgadors ni diputats, del quals pot treure y treu L'Esglesia y la bona causa més profit dels impugnadors» (carta de Alcover a Sardá de 3-XII-1906, en J. BONET y J. MASSOT, *Sardà i Salvany...*, cit., pág. 98).

⁸⁸ Para estos datos, vid. J. AULET, *Jaume Bofill i Mates i la Congregació Mariana dels jesuïtes de Barcelona (1894-1907)*, págs. 27-65; J. L. PÉREZ FRANCESCH, *L'Estudi Preliminar*, cit., págs. XXII- XXIII, y, naturalmente, los trabajos de J. CASASSAS sobre Bofill i Mates donde analiza no sólo la evolución de Bofill desde su integrismo inicial hacia posturas catalanistas e incluso liberales, sino además cómo gracias a la influencia de Torras se consiguió variar ligeramente el fin último de la Congregación Mariana —«La perfección de cada cual en su respectivo estado y mediante ella la reforma de la sociedad»—, incorporándole un nuevo elemento —el catalanismo—, que tendrá un mayor peso específico en determinadas acciones.

Pero acaso el documento más expresivo de esta labor ministerial-catalanista de Torras sea el que muestra su intervención en el proceso fundacional de la «Lliga Espiritual de la Mare de Deu de Montserrat», conservado en el archivo montserratino y que conocemos a través de Ragner⁸⁹. He aquí un resumen de los datos, que hablan por sí mismos: 1) El 27 de noviembre de 1898, un grupo de jóvenes catalanistas, escandalizados al oír en un sermón que el predicador consideraba al movimiento nacional catalán como cosa contraria a la religión, llegaron a la conclusión de contrarrestar esta idea con actos que estrechasen las prácticas cristianas con las aspiraciones catalanistas; 2) Se propusieron, a este fin, realizar una serie de prácticas piadosas para la salvación de «la nostra pàtria», y para que estas reuniones pudieran servir en el caso de que, el día de mañana, hubiera de emprenderse «una acció catòlica si lo catalanisme anava mal orientat»; 3) Compusieron así una «oració catalana» dirigida a la Virgen de Montserrat, impetrando a Jesucristo «que si és per major glòria seva fassa a Catalunya independent»; 4) Después, conscientes de que la «oració catalana», que estaba a punto de ser traducida al latín, no podría obtener la aprobación episcopal por estar hecha por un seglar, determinaron visitar al doctor Torras i Bages, el cual la recompuso definitivamente en febrero de 1899 bajo el título «Visita Espiritual a Nosotra Senyora de Montserrat-Patrona de Catalunya». La censura episcopal recayó el 14 de febrero, aprobándola también los restantes obispos de Catalunya; 5) A continuación se decidió que, además de los actos piadosos, esta Lliga «emprengué altres obres com són la publicació d'un devocionari en català, fomentar l'ús de la nostra llengua en la predicació i entre altres coses adehir-la a la "Unió Catalanista" per a tenir una influència catòlica en el pervindre de tan respectable entitat, en bé del catalanisme». Continúa diciendo el documento que «lo Dr. Torras i Bages aprovà la idea y donà multitud de consells sobre'l modo de realisarla, indicant per a presidir la futura associació a Don Ricart Permanyer y Ayats per ses condicions de veritable cristià y sencer defensor de la nostra Pàtria»; 6) Por último, hay que destacar que la intervención del primer consiliario, doctor Torras, no fue para exacerbar el nacionalismo de aquellos jóvenes, sino para orientarlo de forma que no fuese contra la fe cristiana, limando incluso el radicalismo independentista.

5. *El elemento católico en la evolución política del catalanismo*

Estos ejemplos de propagación del catalanismo en las organizaciones católicas, con la consiguiente captación de voluntades y afanes, contribuyeron a que las bases sociales no fueran otras que las ideológicamente católicas

⁸⁹ Vid. H. RAGNER, *Divendres de passió*, cit., págs. 21-23. Se trata de un manuscrito sobre el proceso de creación de la «Lliga espiritual», escrito por uno de sus fundadores y donado en fecha reciente al archivo del Monasterio.

y económicamente conservadoras. Como escribió monseñor Alcover a Prat en 1904, «en Mallorca yo hago propaganda en favor de la causa regionalista y de *La Veu*, y la hago sobre todo entre sacerdotes y gente piadosa, que son la base principal para consolidar la cosa regionalista»⁹⁰. Eso determinó que el elemento religioso católico —cualquiera que sea la interpretación ideológica en que el hecho se enmarque— se constituyó en clave para la evolución política del movimiento catalanista.

Por de pronto, lo hemos visto ya torpedeando el intento de Almirall de aglutinar a los catalanistas, sin acepciones religiosas ni de ningún otro tipo, en el Primer Congreso Catalanista (1880). Lo que comenzó con tantas suspicacias católicas, no consiguió el propósito unitario (y laico) almiralliano, por mucho que su propio mentor, como explicaba gráficamente, «en anar a un acte catalanista, es deixava a casa el barret frigi republicà». Como ha resumido GALOFRÉ, al discutirse en el Congreso la base dedicada a la «fijación de las tendencias del catalanismo», la actitud de inhibición de unos y de oposición de otros hizo poco interesante la discusión, y se hizo evidente para todos que no podían fijarse unas tendencias en el catalanismo por medio de unas votaciones. La discusión en el Congreso se limitó a una sola tendencia, que podríamos llamar progresista; de las otras, la única que aceptó participar, el grupo de «*La Renaixensa*», lo hizo con afán polémico y negativista⁹¹. Se trataba del primer aviso serio de que el elemento católico quería erigirse también en definidor del catalanismo político organizado.

La cuestión se agudizó —y fue decisiva— en la crisis y escisión del «Centre Català» (1887)⁹². Recordemos que, por entonces, Almirall publicaba el artículo «A Irlanda» en *L'Arch de Sant Martí*, donde censuraba el catolicismo irlandés, cosa que provocó la repulsa de los católicos catalanistas, que se sintieron aludidos⁹³. Y que *La Veu del Montserrat*, en tal coyuntura crítica para los integrantes del «Centre», se manifestaba contra «el patriotism nou i bord» de Almirall, que con su tolerancia quería igualar a ateos y católicos, revolucionarios y conservadores, concluyendo que el patriotismo «fred», sin el religioso y familiar, nunca podría constituir por sí solo una nacionalidad⁹⁴.

⁹⁰ Cit. por R. OLIVAR BERTRAND, *Prat de la Riba*, Barcelona 1964, pág. 178. En una conferencia que Alcover pronunció el 8-II-1907 en el salón de actos del Comité de Defensa Social de Barcelona, a instancias de Prat y basada en un esquema preparado por el jesuita Ignasi Casanova, el vicario general de Mallorca defendió la idea de que los católicos entrasen no solamente en el movimiento de la Solidaritat, sino más en general en el catalanismo, ya que «ingressant tots els catòlics dins el catalanisme, no és dubtós que el catalanisme serà lo que els catòlics vulguen» (vid. J. MASSOT I MUNTANER, «Cristianisme y catalanisme», en *Catalanisme...*, cit., págs. 184-185).

⁹¹ Vid. J. GALOFRÉ, *El primer Congrés Catalanista*, Barcelona 1974, pág. 51.

⁹² Sobre el tema, vid. I. MOLAS, *Lliga Catalana*, I, págs. 20 y sigs.; M. RAMISA, *Els orígens...*, cit., pág. 100.

⁹³ I. MOLAS, *ibid.*, pág. 20.

⁹⁴ M. RAMISA, *ibid.*, pág. 100.

Operada la ruptura, por tan evidentes «razones religiosas», se llegó, como sabemos, a la constitución de la «Lliga Regionalista» (1901), en cuya fundación confluyeron «filones» muy distintos, desde los grupos industriales agrupados en torno a la persona del «general cristiano» (los «polaviejistas») hasta otros con mayor militancia catalanista⁹⁵. En todos los cuales, sin embargo, aparte intereses económicos, existía como elemento aglutinante de fondo el elemento católico. Como ha señalado I. MOLAS, a propósito de la incipiente «Lliga», «com a conseqüència del fet anterior [el suport de la clerecia], va rebre també el suport, de primer tènue, i a mesura que augmentava el seu enfrontament amb els laïcistes republicans més intens, d'una àmplia base de *catòlics*, d'origen social molt divers, però que acceptaven el catalanisme mentre fos conservador i defensor dels principis religiosos»⁹⁶.

A partir de ahí, la evolución de esta otra «Lliga» evidenció esta fijación en su seno del elemento religioso-católico, cuyos hitos más importantes —siguiendo el clásico estudio de I. MOLAS— fueron los siguientes: 1) Alianza electoral en 1903 con el «Comité de Defensa Social», que reunía declarada y estatutariamente a los elementos integristas y confesionales para la defensa de los intereses religiosos católicos⁹⁷; 2) Disyuntiva planteada en la Lliga en 1904, cuando Prat regresa a Barcelona y encuentra al partido destrozado, con peligro de dar paso a la formación de un partido «católico» debido a la influencia de los elementos más conservadores, lo que supondría la previa separación de los elementos «liberales». Como se cabe, Prat conjuró el peligro haciendo triunfar a la «derecha» católica con Cambó y su exposición al Rey en el Ayuntamiento de Barcelona⁹⁸; 3) A partir de ahí, las alianzas electorales de la Lliga constituyen un hecho sintomático, pues aunque el juego de alianzas tanto era posible a la derecha como a la izquierda (tradicionalismo y federalismo, respectivamente), I. MOLAS ha demostrado que se anudaron preferentemente con el «tradicionalismo» debido al regionalismo, religiosidad y sentido conservador⁹⁹.

En consonancia con estos hechos, la Lliga, en su acción política, dio pábulo para ser considerada, en el argot político, como «clerical». Y ya muy tempranamente, a partir de 1901, como ha señalado B. DE RIQUER, a medida que el lerroxismo tomó fuerza en Barcelona y apareció como una

⁹⁵ Sobre el proceso de fundación de la Lliga Regionalista, vid. J. PLA, *Francesc Cambó*, I, págs. 163-209, e I. MOLAS, *Lliga Catalana*, I, págs. 37-45. Los «filones» que enumeró PLA son los siguientes: el del Ateneo (intelectuales y profesionales de corte más liberal), el polaviejismo (burguesía industrial), el del Dr. Robert (conservadurismo tenuemente regionalista), el de los «botiguers» (derivado de la protesta de «tancament de caixes»), el de los fabricantes (temerosos de perder mercados y dirigidos por el «Foment del Treball Nacional»).

⁹⁶ I. MOLAS, *ibíd.*, pág. 43.

⁹⁷ *Ibid.*, pág. 53.

⁹⁸ *Ibid.*, pág. 59.

⁹⁹ *Ibid.*, pág. 67.

opción diametralmente contrapuesta, política y socialmente, a la Lliga, ésta se vio obligada a definirse y a actuar como grupo defensor de los intereses más conservadores de la sociedad, a hacer de *partido católico* y a buscar terrenos de entendimiento con los gobiernos españoles. Y así, con independencia de discursos y programas reformadores, su práctica cotidiana fue cada vez más la de un partido ultraconservador en la cuestión social, clerical y con un cierto tono de autoritarismo antiliberal. En prueba de lo cual, el autor citado enumera los siguientes tres hechos: la actitud de franca hostilidad con que los parlamentarios de la Lliga recibieron las diferentes leyes que regulaban las condiciones de trabajo de los obreros e incluso de la del descanso dominical; la oposición total de la Lliga al famoso presupuesto de cultura del Ayuntamiento de Barcelona del año 1908, que pretendía introducir la enseñanza laica, mixta, gratuita y en catalán en las escuelas municipales; y la ayuda prestada al Proyecto de Ley de Administración Local de Maura, que sustituía el sufragio universal por el corporativo en las elecciones municipales¹⁰⁰.

Ello explica —como ha historiado profusamente CULLA I CLARÀ— por qué el catalanismo de 1901 no cuajó entre las capas populares y obreras, cosa que no se debió a que éstas se sintiesen españolas, o cosmopolitas, o les faltase el «sentit mistic de la pàtria», ni mucho menos a que un tenebroso demagogo venido de Madrid las apartase del movimiento catalanista, sirviendo así oscuros propósitos centralistas, sino sencillamente porque el catalanismo no había hecho nada para conquistar políticamente a los trabajadores, para quienes la nueva fuerza que tenía por órgano *La Veu de Catalunya*, aparecía como una síntesis de casi todos sus enemigos naturales: el carlista, el burgués, el cura¹⁰¹.

No es de extrañar, pues, ya en plena lucha política, que Lertoux respondiera desde París a la noticia del asalto de los militares al *Cucut!* y a *La Veu* (1905), llamando «separatistas» a la Lliga y al obispo y diciendo que los conventos eran «escuelas de separatismo»¹⁰². Ni tampoco que la jerarquía católica, que sin duda avalaba el desarrollo del catalanismo conservador, se apresurara a desautorizar el catalanismo de «esquerra», condenando en 1908 *El Poble Català* por medio del cardenal Casañas¹⁰³.

¹⁰⁰ B. DE RIQUER, «La Lliga Regionalista o els límits del catalanisme conservador», en *Catalanisme...*, cit., págs. 120-121.

¹⁰¹ J. B. CULLA I CLARÀ, *El republicanisme lerrouxista a Catalunya (1901-1923)*, Barcelona 1986, págs. 31-32.

¹⁰² Vid. un pasaje del artículo de Lerroux en *La Publicidad*, citado por H. RAGUER, *Divendres...*, cit., pág. 51.

¹⁰³ El decreto condenatorio es de 31 de julio de 1908, y en él se expone la causa de la condena: «en atención a que el diario titulado *El Poble Català*, que se publica en la capital de nuestra Diócesis, contiene errores reprobados por la Iglesia y retrae a los católicos de la sumisión y obediencia a las enseñanzas de la misma Iglesia»; y las penas que se conminan: «hacemos saber a los católicos que no pueden en conciencia leerlo, aceptarlo ni retenerlo en su poder, sin incurrir en grave pecado y en las penas impuestas por la Iglesia a los retentores y lectores de libros prohibidos» (*Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Barcelona*, núm. 1.417, 1 de agosto de 1908).

6. Sentimiento nacionalista e Iglesia

Hemos visto el impulso que animó a destacados eclesiásticos para hacer del movimiento catalanista objeto principal de sus afanes apostólicos. Y hemos rastreado la eficacia de esa tarea católico-catalanista tanto en organizaciones religiosas como en otras estrictamente políticas que encauzaron el catalanismo. Pero, naturalmente, hubo algo previo, que conviene ser explicado, porque de otra manera no se entendería por qué precisamente ese afán apostólico se volcó en el catalanismo. Dicho de otra manera, que el amor a la «patria» forma parte, para la doctrina católica, de la virtud de la «pietas» —como el amor a los padres, etc.— es un presupuesto tan válido para un clérigo catalán como para otro extremeño o asturiano. Y, sin embargo, si el primero sintió la necesidad de «cristianizar» un movimiento «nacionalista» y el segundo no, no sólo fue porque en Cataluña existía ya ese movimiento, sino porque sus «cristianizadores» tenían un «sentimiento patriótico natural» que les llevó a fijarse en esa «realidad» a la hora de encauzar sus afanes apostólicos.

Lo anterior fue incluso explicitado por el propio Torras referido a su caso personal. El era consciente, sobre todo a partir de la *Rerum Novarum* de León XIII, que la gran tarea apostólica de su tiempo venía postulada por la «cuestión social», que englobaba a todas las restantes cuestiones, y en relación con la cual «a mi em semblen petites les altres», decía. Pese a lo cual, he aquí por qué se había fijado en la cuestión del catalanismo: «i si la del regionalisme em crida l'atenció és més que no pas per sou sabor arcaic, patriòtic i dolç, tan agradable a mon temperament per son caràcter humà que lliga molt bé amb la qüestió social, que d'altra banda les inclou totes»¹⁰⁴.

Tenemos aquí planteado, incluso con los calificativos «patriòtic» y «dolç», típicos de las fuentes catalanistas para expresar el amor a Cataluña, el problema previo fundamental, el que sin duda ha hecho escribir a Termes que cuando se trate de interpretar el catalanismo «no anem del regionalisme al nacionalisme, sinò al revés»¹⁰⁵. Porque, en efecto, Almirall habló de «particularismo»¹⁰⁶; Torras construyó su esquema en torno al

¹⁰⁴ Vid. la carta de Torras a Collell de 26-XI-1891, citada por J. L. PÉREZ FRANCESCH, *Estudi Preliminar*, cit., pág. XVIII.

¹⁰⁵ J. TERMES, *Les arrels populars...*, cit., pág. 17. Vid. también del mismo autor *El nacionalisme català: problemes d'interpretació*, Barcelona (Fundació Jaume Bofill), 3-4 maig 1974, págs. 43-54.

¹⁰⁶ Como ha escrito I. MOLAS, «per Almirall, catalanisme, regionalisme i particularisme són tres mots que es distingeixen per la major o menor amplitud». Y cita el siguiente texto de Almirall: «Usarem, doncs, aquesta paraula i parlarem de catalanisme i, ens titularem catalanistes, sempre que ens ocuparem exclusivament de coses de Catalunya. Ens direm regionalistes i farem regionalisme, sempre que tractarem la qüestió en relació a les altres regions, amb les quals vulguem viure units, i reservarem les paraules particularisme i particularistes, etc., per a quan vulguem remuntar-nos als principis generals en què el nostre catalanisme regionalista trobi el seu suport científic» (I. MOLAS, *Valentí Almirall...*, cit., págs. 113-114).

«regionalismo», y Prat sintetizó todo ello en el «nacionalismo»¹⁰⁷. Pero estamos siempre ante una misma realidad: un sentimiento patriótico natural que experimenta la necesidad de ser formulado doctrinal y políticamente.

Apresurémonos a decir que, en el caso de los orientadores del catalanismo católico, este sentimiento patriótico y nacionalista no lo pudieron adquirir ni de las enseñanzas ni de las prácticas de la Iglesia Católica. Entendámonos. No es que en los presupuestos doctrinales tomistas no existan datos para la exaltación de la «patria» y de la «nación», con sus correspondientes contradicciones¹⁰⁸; ni tampoco que no sea posible instalar en raíces tomistas el argumento —tan caro al nacionalismo pratiano— de que la comunidad política ha de emanar *naturalmente* de la sociedad tal como ésta es¹⁰⁹. Pero todo esto es un «posterius» justificativo y doctrinal, mientras que el «prius» hay que buscarlo en razones de índole psicológica, familiar y social, que devienen éticas, y en cuya formación sí han tenido que ver los hábitos eclesiales locales, las tradiciones locales fomentadas por la Iglesia Católica, en una palabra.

Pero la Iglesia Católica como tal —nada digamos el Papado, del que tan devotos y reverentes se mostraron siempre los orientadores del catalanismo católico¹¹⁰—, aunque aparezca siempre «al costat de les nacions, les patries i els pobles, però ha tingut greus enfrontaments, doctrinals i pràctics, amb els Estats, els governants i els règims concrets per motius molt barrejats —religiosos els uns, massa humans els altres—, la qual cosa l'ha dividida a ella mateixa sovint»¹¹¹.

En consecuencia, cuando hablamos del apoyo eclesiástico a los nacionalismos, por de pronto hemos de distinguir el que hayan podido recibir desde Roma del que hayan disfrutado localmente, con frecuencia antitéticos, hasta el punto que han sido muchas veces las Iglesias locales las que han tenido que marcar a Roma el camino a seguir ante los nacionalismos. Y eso es lo que ocurrió a lo largo del siglo XIX, como demuestran clamorosamente, entre otros, los casos de Irlanda y Polonia, que tanta repercusión tuvieron entre los catalanistas católicos. No podemos pormenorizar aquí ambos pro-

¹⁰⁷ Como es sabido, a la muerte de Almirall, aislado y arrebatado de su bandera catalanista, Prat lo recuperó para su síntesis nacionalista a título de «precursor». Vid. el artículo de PRAT, «El precursor», en *La Veu de Catalunya* del 1-X-1904.

¹⁰⁸ Sobre tan amplio tema, vid. una primera e interesante aproximación en J. A. GONZÁLEZ CASANOVA, «Pàtria, nació, poble», en *Questions de vida cristiana*, núm. 109 (1981), páginas 8-15. A propósito de la concepción jurídica de la nación, recuerda el autor que se debió al clérigo francés Sieyès, teórico del ascenso revolucionario de la burguesía en 1789, concepción combatida por la tradición doctrinal, organicista y medievalizante, del pensamiento, eclesiástico o no, español y por las armas del movimiento carlista, defensor de los fueros y otros derechos de origen medieval de las regiones españolas.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pág. 14.

¹¹⁰ Como prueba última de lo ya conocido, recordemos que Torras legó al morir toda su fortuna familiar al Papa.

¹¹¹ J. A. GONZÁLEZ CASANOVA, «Pàtria, nació...», cit., pág. 9.

cesos, pero al menos intentaremos una breve síntesis a los efectos presentes ¹¹².

Por lo que se refiere a Irlanda, recordemos que durante el papado de Gregorio XVI, tanto el temor de la Curia romana —evidentemente, mal informada— a que la situación irlandesa culminara en una revolución, como la presión del gobierno británico, con Peel como primer ministro, hicieron que por dos veces —1839 y 1844— se llamara al orden a sendos obispos irlandeses, conminando a los sacerdotes a que se mantuviesen alejados de la política. Posteriormente, durante el pontificado de Pío IX, Roma mantuvo esa misma política de disuasión de los afanes nacionalistas del clero irlandés a través de la figura del cardenal Cullen, arzobispo de Armagh y después de Dublín, completamente identificado con la política papal.

Idéntico esquema, aunque más complicado debido a la virulencia de los correspondientes movimientos insurreccionales nacionalistas, utilizó la Santa Sede en Polonia. Gregorio XVI, obsesionado con la «revolución», consideró la fallida insurrección polaca de 1830 para desgajarse del Imperio Ruso —en que tanta parte activa tuvieron el clero y varios obispos—, no como una cruzada contra los opresores cismáticos, sino como un movimiento subversivo desencadenado por radicales y francmasones. La desaprobó por dos veces: 19 de febrero de 1831 y 9 de junio de 1832. Su sucesor, Pío IX, continuó las negociaciones concordatorias con el zar Nicolás I, pero en ellas el «problema polaco» era sacrificado a intereses generales religiosos. Así, al Papa lo que le interesaba era la revisión total de la legislación religiosa rusa, devolviéndole la libertad de acción a la Iglesia dentro del Imperio Ruso, mientras que el interés del Zar residía en mejorar sus relaciones con Roma con el fin de calmar la agitación polaca. Aunque se llegó a un convenio sobre demarcaciones diocesanas en 1848, el romanticismo nacionalista del clero polaco preparó el levantamiento de 1863-1864, ante el cual la reacción rusa fue de persecución a obispos y clero, lo que ya decantó a Pío IX hacia la protesta y la ruptura con el Imperio Ruso.

Pero aparte de eso, el Papado experimentó en sus propios feudos el embate del nacionalismo italiano, que fue, en definitiva, quien propició la pérdida de los Estados Pontificios en aras de la unidad italiana. Mal podía la Iglesia romana, no ya alentar, sino ni siquiera tratar de comprender el impulso y las aspiraciones nacionalistas. Pero el tema preocupó, sin duda, al Pontífice, como demuestra la consulta que dirigió Pío IX a Balmes en mayo de 1848, movido, sin duda, por el prestigio doctrinal del escritor de Vic y su probada adhesión al Pontífice, en que le planteaba el tema en las clásicas dos vertientes de las preguntas curiales: por una parte, preguntaba acerca de la pretendida inalienabilidad e imprescriptibilidad del

¹¹² Para los datos que ofrecemos a continuación, vid. H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, VII, Barcelona (Herder) 1977, págs. 547-549 y 766 y sigs., y R. AUBERT, «Il Pontificato di Pio IX», tomo XXI de la *Historia de la Iglesia*, de Fliche-Martín, edición italiana, Torino 1964, *passim*.

derecho de la nacionalidad a su independencia; y por otra, para el caso de que se admitiese tal tesis, cuándo y cómo podría ejercerse tal derecho. Balmes, gravemente enfermo ya, se excusó de no poder prestar el servicio que el Papa le pedía, y moría un mes después ¹¹³.

IV. INTERFERENCIAS ROMANAS

1. *Las intervenciones vaticanas*

Establecidas las bases católicas del movimiento catalanista, y constituyendo el catalanismo organizado un elemento de primer orden en el juego político de la Restauración —sobre todo a partir de la Regencia de D.^a M.^a Cristina—, no es de extrañar que con frecuencia operase en torno a él lo que podríamos llamar «reduccionismo eclesiástico». Es decir, para los políticos centralistas, tanto conservadores como liberales, el asunto se simplificaba imputándolo a la Iglesia y a los eclesiásticos, como si fuera fundamentalmente cosa de ellos. De esa manera, siempre que se intentaba embridar al movimiento catalanista, uno de los procedimientos consistía en acudir a Roma invocando altos intereses concordatarios, que, en el fondo, encubrían el prosaico «do ut des». Ello tenía lugar, naturalmente, cuando se trataba de acciones de naturaleza eclesiástica, tenidas por el Gobierno como «catalanistas» y contrarias a la «unidad de la Patria», actuaciones que generalmente tenían como eje la lengua catalana ¹¹⁴.

Por su parte, el propio catalanismo político aprendió pronto el itinerario romano, tanto para neutralizar allí la acción diplomática y concordataria del Gobierno como para potenciar, cuando pudo, alguna de sus iniciativas más importantes.

Finalmente, hay que recordar también que, debido a la ausencia de gestos confesionales del catalanismo conservador, en ocasiones la política

¹¹³ Conocemos el dato por el libro del jesuita Ignacio Casanova sobre Balmes y su obra, recordado recientemente por H. RAGUER, *El catalanismo de Balmes*, cit., pág. 216. He aquí el texto de la consulta pontificia: «Quaeritur quid sentiendum sit de iure nationalitatis eiusque independentiae, quod aiunt esse inalienabile et imprescriptibile; et quatenus admittendum, quando et quomodo exerceri possit?»

¹¹⁴ Es comprensible que fueran los impulsos eclesiásticos a la «llengua catalana» los que encendieran la polémica política, puesto que, como ha explicado CACHO VIU: «La generación “noucentista” puso, desde sus comienzos, un énfasis especial en el papel que correspondía a la cultura en la tarea nacionalista... En el caso de Cataluña, la cultura se considera como una condición indispensable para autoafirmarse como pueblo aparte, dotado de una personalidad propia. Toda nación es, para d’Ors, una “especialitat de cultura”; o, dicho por él mismo de forma más llana aunque en solemne ocasión —el primer Congreso Universitari Català—, la aspiración de Cataluña a la libertad política resultará estéril “si no aspira a adquirir, a més d’una personalitat política i social, una personalitat intel·lectual, dintre de les tendències generals de la època moderna”. Sin cultura, remachará Bofill i Mates, no es posible conseguir el ansiado “esperit col·lectiu” que hará renacer a Cataluña» (V. CACHO VIU, *Catalanismo y catolicismo...*, cit., pág. 309).

religiosa de la Lliga no fue, estratégicamente hablando, la misma que se impulsaba desde Roma. Y el hecho merece una mención especial porque supuso un antecedente de una manera de actuar los católicos en la vida pública, que después ha conocido generalizaciones impulsadas por la propia Iglesia romana.

Añadamos que esta breve reseña de interferencias concordatarias y romanas abarcará convencionalmente —para no alargar desmesuradamente el discurso— hasta que se cerró la crisis planteada por Canalejas en torno a la «cuestión religiosa». En este período están sobradamente prefigurados los conflictos y las posturas —en lo que a interferencias romanas se refiere— que no conocieron tregua a lo largo de la Restauración.

2. *Suspicias pontificias ante Montserrat y Ripoll*

Sorprende la temprana suspicacia de la Santa Sede ante las empresas restauradoras, de ámbito y contenido religioso-patriótico, promovidas a finales de siglo por autoridades eclesiásticas catalanas. Nos referimos a esas «tradiciones inventadas», como han sido calificadas¹¹⁵, o en todo caso potenciación consciente de devociones populares y de lugares históricos significativos, como fueron la celebración del Milenario de Montserrat, con el corolario de la proclamación de la Virgen montserratina como patrona del Principado de Cataluña (1180-1881)¹¹⁶, y la restauración del Monasterio de Ripoll, «casa payral» de Cataluña, llevada a cabo por Morgades con la eficaz colaboración de Collell (1886-1893)¹¹⁷.

En cuanto a lo primero, no tiene explicación coherente alguna, tanto las dilaciones con que la Santa Sede acogió la petición de proclamar a la Virgen de Montserrat patrona de Cataluña —retrasos que originaron un estado de opinión pública— como las fórmulas barajadas para tal patronazgo: la «provincia eclesiástica», las «diócesis catalanas», las «provincias catalanas», el «Principado de Cataluña», todos menos «Cataluña» a secas.

Cierto que, mientras tanto, la polémica integrismo-catalanismo asomó también en este tema a propósito de la simbología que debía utilizarse en

¹¹⁵ El historiador inglés Hobsbawm ha acuñado esa expresión para referirse a «un grupo de prácticas, normalmente regidas abiertamente o aceptadas tácitamente como reglas de un ritual o de naturaleza simbólica, las cuales pretenden inculcar valores y normas de comportamiento por repetición, lo que implica continuidad con el pasado». En la historiografía catalanista, algunos autores se han servido de esa terminología para aplicarla a los casos de Ripoll y Montserrat, ya que «ambdue campanyes responien a un idèntic propòsit central: impressionar l'ànima popular catalana, impregnar de sentit religiós els estrats més profunds de la societat catalana, i vincular aquesta religiositat al sentiment diferencial». Y se ha añadido: «No és gens arriscat de pensar en que Montserrat, en la seva significació moderna, és una gran, una enorme tradició inventada» (J. M. FRADERA, *El vigatanisme en la transformació de les tradicions...*, cit., pág. 40).

¹¹⁶ Sobre este tema, vid. J. BONET I BALTA, *L'Església catalana...*, cit., págs. 137 y sigs., de donde tomo los datos. Vid. también J. MASSOT I MUNTANER, *Els creadors del Montserrat moderne*, Abadía de Montserrat 1979.

¹¹⁷ Sobre el tema, vid. J. BONET I BALTA, *L'Església...*, cit., págs. 153 y sigs.

la corona de la Virgen, pues Collell había propuesto desde *La Veu* vicense que en dicha corona luciese el escudo de Cataluña, a lo que la *Revista Popular* había añadido que debían figurar también los escudos de «les quatre provincies catalanas». Pero, en definitiva, fue una cuestión menor y sin importancia, que no puede justificar un temor romano a encender la polémica entre católicos, puesto que ambas revistas estuvieron desde el principio en favor sin reservas de la coronación montserratina.

De modo que las «graves dificultades» que hubo de vencer personalmente en Roma el obispo Urquinaona no podían referirse tampoco a la subsanación de ciertos requisitos estrictamente «litúrgicos» y «canónicos», sino que necesariamente han de tener su explicación en interferencias concordatarias. Como apunta el propio capellán y biógrafo de Urquinaona, la Santa Sede se produjo en este asunto como «protectora siempre de la grandeza de España y prudentísima en todas sus determinaciones»¹¹⁸. Y dos datos finales abonan esta interpretación: la mención calibradísima del «Principado» de Cataluña en el rescripto papal y el hecho de que coronara a la Virgen, como legado pontificio, el arzobispo de Zaragoza, cardenal Benavides.

En cuanto a la restauración del Monasterio de Ripoll, que previamente Morgades había conseguido que volviera a manos de la Iglesia, puesto que como bien desamortizado pertenecía al Estado, son aún más visibles las suspicacias vaticanas. Ya vimos cómo Collell tuvo que escuchar en 1879, le labios del propio León XIII y al tiempo que le presetnaba ilusionado *La Veu de Montserrat*, la reiterada pregunta de si la revista era «política». Aun tuvo que volver a encajar parecida suspicacia papal cuando, por indicación de Morgades, acudió a Roma en 1886 para «amb sigilo» solicitar del Papa una bendición especial para las obras del Monasterio y una imagen de la Virgen en sustitución de la que se quemó en 1835. El Papa aceptó ambas peticiones, pero antes de acabar la audiencia privada y «molt íntima», inesperadamente le dirigió unas palabras que Collell conservó vivas siempre. En ellas —como narró él mismo—, «lo Papa, ab la finura que li és característica, me manifestà els seus temors de que la nostra generosa idea fos desvirtuada y el nostre moviment desviat per *lo element radical, que tinc entès abunda a Catalunya*» (el subrayado es del autor)¹¹⁹.

Es decir, estaba claro que el Pontífice poseía información —nunciatura, Rampolla— más bien negativa acerca del movimiento catalanista. Pero ¿a qué «radicalismos» se refería el Papa? Por la contestación del propio Collell, que respondió que «precisament la restauració del monestir de Ripoll havia de senyalar la orientació decididament catòlica del moviment regionalista dels catalans», parece deducirse la interpretación que de la reserva papal dio el canónigo vicense: se trataba de no dejar el catalanismo

¹¹⁸ *Ibid.*, pág. 150.

¹¹⁹ *Ibid.*, pág. 162.

en manos «laicas». ¿Pero se agotaba ahí el temido «radicalismo»? No parece exagerado concluir que ese elemento radical que le habían dicho al Papa que abundaba en Cataluña fuese también el «nacionalista», el «separatista», etc., el enemigo, en una palabra, del «orden constituido» y de la «unidad de España», que es sobre el que habría sido alertada la nunciatura y la secretaría de Estado.

En cualquier caso, es evidente y llamativo que en los cuatro documentos vaticanos sobre la restauración de Ripoll, pese a la insistencia de Morgades en aludir en sus preces a la «fe de los catalanes» y a la significación de Ripoll en su contexto católico-nacionalista, hubo una ausencia total de referencia a la «Cataluña cristiana», y el nombre de Cataluña no fue nunca escrito en ninguno de esos documentos. En realidad, la Santa Sede pasó por encima de las motivaciones y los efectos buscados por los organizadores, y se limitó a una mera aprobación formal del asunto, carente de significado específico alguno.

3. *Las «instrucciones pastorales» de Morgades: reacciones gubernamentales e intervenciones vaticanas*

Apenas llegado a la sede barcelonista, el obispo Morgades acometió a lo largo del 1900 —entre enero y noviembre— la publicación de una serie de «instrucciones pastorales» sobre la predicación y la catequesis en lengua catalana, antigua preocupación pastoral suya¹²⁰. Todas ellas estaban escritas en castellano, como era habitual en los textos episcopales de la época, y la primera de dichas «instrucciones», publicada en el *B.O.E.* del Obispado el 15 de enero de 1900, levantó en seguida una gran polémica nacional aireada por los periódicos madrileños, al tiempo que suscitaba adhesiones de todo tipo en Cataluña, desde la muy decidida de Sardà i Salvany hasta la de 160 abogados de Barcelona que solicitaron del Ministerio de Gracia y Justicia la utilización del catalán en la administración de justicia.

Para poder calibrar el alcance de las reacciones polémicas comencemos por recordar brevemente los términos en que se expresó Morgades en esta primera «instrucción pastoral». Después de aportar la documentación secular que confirmaba esta disposición sobre el uso catequético de la lengua nativa, afrontaba el hecho de la situación política de la lengua catalana¹²¹; subrayaba la falta de equidad que suponía imponer la lengua de una región a otras; señalaba los problemas de déficit de instrucción y de tipo lingüístico que agravaban la situación¹²²; y concluía que la lengua se inserta en el

¹²⁰ Seguiremos este asunto por J. BONET I BALTA, *L'Església catalana...*, cit., págs. 238 y sigs., y C. ROBLES MUÑOZ, *Santa Sede y Catalanismo...*, cit., págs. 157-215. Por nuestra parte, hemos verificado las sesiones del Congreso, especialmente las de 19 de enero y 22 de febrero, que fueron las importantes, en el correspondiente *Diario de Sesiones*.

¹²¹ «Es empeñarse en un absurdo y ejercer, por lo tanto, un poder tiránico sobre un pueblo obligarle a usar en sus relaciones civiles una lengua que no le es natural.»

¹²² «... debemos dejar asentado que la lengua castellana no puede ser comprendida por

nivel más profundo de las expresiones culturales de un pueblo. Por este conjunto de motivos, e invocando la tradición eclesiástica en este tema, el obispo establecía la obligatoriedad de la predicación y catequesis en lengua catalana, y consignaba, antes de concluir, un párrafo sobre la paciencia con que los catalanes venían sufriendo «el yugo de ser administrados, enseñados y juzgados en castellano», que, junto con la denuncia de su carácter tiránico, fue en lo que se centró la atención de la polémica, tanto política como concordataria ¹²³.

Las reacciones políticas se formalizaron en sesiones parlamentarias celebradas unas en el Congreso y otras en el Senado en enero-febrero de 1900. De las primeras, que sin duda fueron las más importantes, cabe destacar los siguientes datos:

1) El debate, en sucesivas sesiones, comenzó por «la actitud del Gobierno ante la pastoral del Obispo de Barcelona» (19 de enero) y se generalizó a la «actitud del Gobierno ante la conducta del Sr. Obispo de Barcelona, ante las manifestaciones del «meeting» de Lérida y frente a todas las cuestiones que se relacionan con el movimiento catalanista» (22 de febrero) ¹²⁴.

2) El protagonismo de la interpelación corrió en todo momento a cargo de Romero Robledo, y sin duda hay que enmarcar el debate en la pugna Silvela-Romero Robledo por situarse al frente del partido conservador. De ahí las críticas de Romero Robledo a la solución que Silvela había dado a la crisis anterior incluyendo en el Gobierno a Polavieja y Duran i Bas, ya dimitidos. Ya advirtió él —dice Romero Robledo— que no se nombraran obispos de Barcelona y Vic a Morgades y Torras, respectivamente (sesión de 19 de enero).

la masa general del pueblo, pues no lo permite ni el genio de nuestra propia lengua ni la escasa educación literaria de que gozamos en España.»

¹²³ «Ya que con una paciencia, apenas concebible, sufrimos hace tiempo el yugo de ser administrados, enseñados y juzgados en castellano, lo cual nos perjudica muy gravemente; seamos exigentes, al menos en ser instruidos en catalán en lo que mira al cielo y nos pone en relaciones con Dios... porque, si podemos prescindir de los beneficios de este mundo, pereceremos y caducos en verdad, aunque muy conducentes al bienestar honesto de esta vida, no podemos en manera alguna renunciar ni permitir que sufran perjuicio ni merma de ninguna clase los intereses del cielo porque son eternos y el fin último de la creación y redención humana. Y tal es ni más ni menos la importancia que tiene predicar y enseñar el catecismo en lengua catalana.»

¹²⁴ En este mitin catalanista de Lérida, como dijo Romero-Robledo, «discursé un gran amigo de ese Obispo, un canónigo de Vich, el Sr. Soler». A propósito de dicho mitin salió a relucir también en el debate el «Compendio de doctrinas catalanistas» —el famoso «compendio» de Prat de la Riba— y del que se leyó el pasaje central, aquel que dice que «Cataluña» es la «patria» de los catalanes mientras que «España» es el «Estado» al que pertenecen. Aquí hasta el mismo Silvela dijo que eso caía dentro del Código penal, si bien Abadal salió en defensa de la legalidad de las doctrinas catalanistas, recordando que ya los Tribunales se habían pronunciado sobre las «Bases de Manresa», y que el regionalismo era hacer un servicio a España. Replicó Silvela que, en lo referente a la «patria», el «folleto» leído en Lérida no estaba sacado de las «Bases de Manresa». Y concluyó Romero Robledo tronando acerca de que «los catalanes no son españoles, ni liberales ni monárquicos; quieren Cataluña para ellos, y tener además parte en las instituciones centrales».

3) Por lo que se refiere en concreto al caso Morgades, he aquí las posturas. El político de Antequera hizo dos preguntas y reclamó una intervención del Gobierno. Las preguntas se referían a si el Gobierno pensaba actuar en el asunto Morgades y si pensaba combatir el catalanismo como responsable del «tancament de caixes». Y la exigencia era, naturalmente, para que el Gobierno actuase impidiendo el apoyo eclesiástico al catalanismo¹²⁵. Por su parte, Silvela, manteniendo en todo momento que en la actitud de Morgades no había nada que cayera en el ámbito penal, sino simple imprudencia¹²⁶, anuncia finalmente el propósito gubernamental de actuar «en otro orden de consideraciones y de esferas» para restablecer el equilibrio de las «potestades y poderes diversos del Estado», en clara alusión a la doctrina concordataria de los «dos poderes»¹²⁷.

A partir de ahí, la acción del Gobierno en la esfera romana fue la presión ante el nuncio Rinaldini para el traslado de sede de Morgades. Pero el nuncio, además de resaltar lo impopular que la medida sería en Barcelona, argumentó «concordatariamente» recordando el compromiso formal del Gobierno de no interferir en el ministerio episcopal, sino de ayudar a los obispos en el ejercicio del mismo. El argumento —todo hay que decirlo— era paradójico y, sin querer, resultaba sarcástico, pues partiendo siempre la Santa Sede de que el impulso de Morgades a la catequesis en catalán caía dentro de sus legítimas facultades pastorales, situaba al Gobierno ante su obligación concordataria de prestar ayuda al obispo de Barcelona también en este asunto.

Argumentos concordatarios aparte, la Santa Sede entendió que convenía dar alguna satisfacción al Gobierno. Y ello tuvo lugar a través de una carta del secretario de Estado Rampolla a Morgades —fechaada en 28 de enero y comunicada al embajador español Merry del Val—, en que le exhortaba, en nombre de León XIII, a la prudencia por temor a que «las pasiones

¹²⁵ Esta fue, en lo sustancial, la interpelación de Romero Robledo, según el correspondiente *Diario de Sesiones* del 19 de enero: «¿Es que el Gobierno se va a limitar a emitir un juicio, o va a tomar alguna providencia para evitar que hechos de esta clase se repitan? ¿Es verdad que el Gobierno ha dado importancia y ha combatido al catalanismo exagerado, suponiéndole autor, como carlista y clerical, de los conflictos de Barcelona relacionados con el cobro de las contribuciones? ... yo reclamo la acción del Gobierno para que corte el camino y para que impida que puedan, desde la cátedra de Jesucristo, y con los ornamentos sacerdotales, agitarse banderas facciosas, de rebelión y de discordia, pretendiendo romper la integridad de la Patria.»

¹²⁶ «No hay absolutamente ningún delito ni falta de los que define el Código penal. Lo que sí hay es una falta... a consideraciones y a discreciones, que realmente hacen de esa pastoral un documento de aquellos que hubiera sido mejor que no se publicaran.»

¹²⁷ «... mantenernos en cierta reserva, en cierta prudencia verdadera para intervenir... sin que eso excluya el ejercicio de aquellas facultades generales de gobierno, y de aquellas iniciativas que pueda tener en otro orden de consideraciones y de esferas, para procurar que se restablezca, donde sea preciso, la prudencia y la discreción que están recomendadas, en lo que se refiere al ejercicio de las facultades eclesiásticas, por las potestades y poderes diversos del Estado español» (sesión de 19 de enero).

regionalistas« pudieran dañar «los intereses religiosos» y el respeto debido a la propia autoridad episcopal de Morgades.

Ahí debiera haber terminado el asunto si no fuera porque en abril de ese mismo año se produjo una crisis de Gobierno que endureció la postura oficial ante la Santa Sede, impulsada por el nuevo Ministro de Estado, Ventura García Sancho (Marqués de Aquilar de Campóo), quien entendió que era la hora de «apretarles las clavijas» a los obispos a través de la Santa Sede, y, en concreto, que había de conseguirse que Morgades fuese enviado «si se puede... a las antípodas»¹²⁸.

A pesar de semejantes intenciones, y de la gestión que hizo personalmente el cardenal Sancha, arzobispo de Toledo, ante el mismo León XIII por encargo de la Reina Regente y aprovechando una visita *ad limina*, lo cierto fue que la Santa Sede no transigió con el llamamiento de Morgades a Roma y, en cambio, se abrió paso la más suave solución de un viaje «casual» a Madrid de Morgades, que, al fin y al cabo, era senador del Reino, para ofrecer «el afectuoso homenaje a la Reina». En tal solución fueron decisivas, aparte la buena voluntad del propio Morgades, desde dentro del Gobierno la cordura y comprensión del Ministro de Gracia y Justicia, Marqués de Vadillo (D. Francisco Javier González de Castejón y Elio), pamplonés, católico pidaliano y catedrático de Derecho Natural de la Universidad de Madrid; y desde fuera la recomendación del Capitán General de Cataluña, D. Manuel Delgado, sugiriendo que lo mejor era atraer a Morgades a la política gubernamental «y contar para ese fin con Roma», pues Morgades, «aunque regionalista, es dinástico»¹²⁹.

Así estaban las cosas, e incluso decidido el viaje a Madrid de Morgades, cuando a primeros de mayo el ministro de Gobernación, Dato, visitó Barcelona —que tenía suspendidas las garantías constitucionales—, donde fue apedreado. Escribió Dato en el libro de honor de Montserrat una exhortación a la paz social —patronos y obreros— sobre la base del mandamiento evangélico del amor. Y ello dio pie a que Collell publicara en *La Veu de Catalunya* del 10 de mayo un artículo titulado «I.N.R.I.», en que apasionadamente decía que la visita de Dato venía a ser el «inri» para el «martiri de la honradessa y de la paciencia de un poble». A partir de ahí se recrudecieron ante la Santa Sede las protestas gubernamentales, ahora aprovechando la conocida relación entre Morgades y Collell. Además de eso, como

¹²⁸ Recordaba el citado ministro al embajador español, en comunicación reservada verdaderamente antológica del 11 de mayo, el ejemplo del Marqués del Duero que, durante su estancia en Barcelona como capitán general, amenazó al obispo de entonces con pegarle cuatro tiros. Después de esta «diplomática» mención, encargaba al embajador que consiguiera de Rampolla que la Santa Sede llamara a Morgades a Roma «para que se ocupase en ejercicios que podrían ser estudios profundos, que bien los necesitaba, sobre los deberes de los obispos para con los poderes constituidos, sean los que fueren...», y concluía deseando que Morgades fuera enviado «si se puede... a las antípodas» (cfr. C. ROBLES MUÑOZ, *op. cit.*, pág. 192, nota 120).

¹²⁹ Vid. la carta de Delgado a Aguilar de Campóo, fechada en 30 de mayo, *ibid.*, página 191, nota 119.

Collell vivía prácticamente en Barcelona, pese a su deber canónico de residencia en Vic como canónigo, se instó a que Collell tornase a Vic, involucrando en ello a su obispo, Torras i Bages.

Todo ello ocasionó una segunda carta —un segundo «aviso», como lo entendió el propio destinatario— de Rampolla a Morgades por indicación de León XIII. En ella se lamentaba que las relaciones del obispo con el poder central se hubieran vuelto tensas, se le pedía que se alejase de los catalanistas más radicales, y exigía que Collell —del que se recordaba su situación canónicamente irregular— ofreciera una reparación a Dato. Hubo de intervenir Torras protegiendo a Collell —según el nuncio, llegó a decirle que el «canonge» era «un enfermo nervioso que carecía de coherencia en sus actos», quizá aludiendo a sus enfermedades nerviosas—; el propio Collell escribió una carta de disculpa a Dato, quien estuvo en todo momento por encima de mezquindades; y Torras llegó a escribir a Rampolla una carta en defensa del regionalismo cristiano y de la conveniencia de que dicho movimiento contase con una presencia de obispos, cosa a la que no debería oponerse la Santa Sede.

Finalmente, Morgades viajó a Madrid el 3 de julio, poco antes de que la Reina Regente partiera para el veraneo de San Sebastián. Omitimos la gran repercusión periodística del viaje. Y digamos, en síntesis, que Morgades no dejó de hacer declaraciones «tranquilizadoras» en Madrid sobre los siguientes argumentos: subrayó su «españolismo»; negó que hubiese «separatismo» en el catalanismo, entre otras razones de índole superior, porque a Cataluña «no le convendría perder para su producción el mercado del resto de España»; restó envergadura al movimiento catalanista, que calificó de «superficial y carente de importancia»; afirmó que su catalanismo tenía como fin «el cumplimiento de una misión, que yo estimo de paz y concordia», añadiendo que lo único que él había procurado era encauzar las corrientes catalanistas por caminos que contribuyesen a la unidad e indivisibilidad de la Patria; arguyó que su Pastoral tenía por objeto el mundo rural, donde los niños sólo entienden el catalán; y, en fin, alertó sobre que el verdadero y único peligro para Cataluña sería una eventual «paralización del trabajo por disminución de la actividad que allí se nota, lo cual daría lugar a que numerosas muchedumbres pudieran emprender peligrosas direcciones»¹³⁰.

Digamos, para finalizar, que esta historia tuvo también su estrambote. Y así, aplacado el asunto, desaparecido Morgades y vueltos al poder los liberales con Sagasta, el ministro Romanones (de Instrucción Pública) dictó una Real Orden el 22 de noviembre de 1902, estableciendo la enseñanza obligatoria del catecismo en castellano, lo que motivó la protesta unánime de los obispos catalanes. Era una curiosa manera de «integrar» el catalanismo. La protesta de la Iglesia catalana fue unánime y se puede simbo-

¹³⁰ *Ibid.*, pág. 210.

lizar en una «Exposición» dirigida por Torras i Bages al ministro en el mismo noviembre de 1902. Seguidamente, la comunicación Torras-Vives i Tutó, y la intervención de este último activando los hilos diplomáticos romanos dieron como resultado que el nuevo ministro, Allendesalazar, anulara la Real Orden de Romanones en 12 de diciembre de 1902 ¹³¹.

4. *Solidaritat Catalana: intervenció clerical y cambio de criterios romano*

Como es sabido, uno de los momentos clave en la primera y ascendiente etapa del catalanismo político encauzado por la Lliga Regionalista lo constituyó el movimiento de la Solidaritat Catalana (1906) ¹³². En la histórica reacción contra todo lo que representaba la Ley de Jurisdicciones (20 de marzo de 1906), por la que el Gobierno liberal sometía a la jurisdicción militar los delitos de palabra y por escrito contra el Ejército, la Patria y sus símbolos, se coaligaron todas las fuerzas políticas de Cataluña, a excepción de Lerroux y su obrerismo, llegando incluso a presentar todas ellas —republicanos, carlistas, catalanistas, etc.— una plataforma electoral común, el llamado «programa del Tívoli» (14 de abril de 1907) ¹³³. Impulsado y aglutinado por la Lliga, fue, más que un movimiento político, un estado de emoción coyuntural, una «rierada patriótica» producida por un verdadero «alçament» popular, por consignar de nuevo las conocidas expresiones de Maragall. Y como tal fue entendido también por los representantes del poder central en Barcelona, que por medio del gobernador Ossorio y Gallardo, decía al ministro de Gobernación, La Cierva, el 10 de abril de 1907, lo siguiente: «Lo de la solidaridad constituye una verdadera borrachera. Políticament, ya no se puede andar por la calle sin titularse solidario...» ¹³⁴.

Como decimos, la participación de la Lliga fue decisiva y, desde entonces, absolutamente recurrente en la memoria del catalanismo político. Pero, de su mano, fue el clero mismo el que se aplicó con entusiasmo a difundir la idea «solidaria», hasta el punto que puede decirse que este asunto marca un punto de referencia obligado para calibrar el deslizamiento del clero, desde su originario integrismo-carlismo hacia las posturas católico-catalanistas. Conocemos ya algunos datos a propósito de la iniciativa emprendida por el mallorquí Alcover para convencer nada menos que a su antiguo correligionario y mentor Sardà de que se sumase al movimiento de la Solidaritat,

¹³¹ Sobre esta Real Orden de Romanones, vid. J. BONET I BALÀ, *L'Església catalana...*, cit., págs. 270 y sigs.

¹³² De la abundante bibliografía sobre el tema, me remito inicialmente a J. PLA, *Françesc Cambó*, II, capítulos X y XI, págs. 106-202; J. PABÓN, *Cambó*, I, págs. 259-280; I. MOLAS, *Lliga Catalana*, I, págs. 63-81.

¹³³ Vid. dicho programa en J. A. GONZÁLEZ CASANOVA, *Federalismo i Autonomia...*, cit., pág. 545.

¹³⁴ Cit. por J. B. CULLA I CLARÀ, *El republicanisme lerrouxista...*, cit., pág. 159.

sin éxito, por supuesto¹³⁵. Y, en todo caso, vuelve a ser el gobernador Ossorio quien le informa a su ministro acerca de la participación del clero en telegrama de 22 de abril de 1907: «La actitud del clero en general es de protección decidida a Solidaridad Catalana»¹³⁶. Y es justamente este hecho el que nos sitúa en lo único que puede ser objeto, a propósito de la Solidaritat, de nuestra atención de hoy: la intervención vaticana en el asunto.

Por de pronto, la iniciativa de acudir a Roma la tomaron esta vez los integristas cercanos a Sardà, que, viendo el giro «colaboracionista» y «solidario» que iban tomando los católicos, urdieron una estratagema que consistía en plantear el problema a la Sagrada Penitenciaría Romana en forma de «caso de conciencia». El caso lo redactó Gaietà Soler, entonces director del *Diario de Barcelona*, y lo tradujo al latín el propio Sardà. El texto, después de referir la situación creada en torno a la Solidaritat, especialmente la actitud de *La Veu de Catalunya* en no hacer cuestión del catolicismo con tal de sacar adelante la coalición «solidaria», así como el «indiferentismo práctico» que suponía aliarse con las «facciones de la democracia anticlerical», preguntaba: 1) Si era lícito propugnar este indiferentismo práctico que prescinde de la religión; 2) Si era lícito a los católicos entrar en este pacto con los anticatólicos; 3) Si era lícito entrar en esta alianza con los enemigos de la Iglesia argumentando que así aumentaría el número de diputados católicos.

La respuesta romana, recibida en Barcelona el 7 de agosto de 1907, es una obra maestra del laconismo evasivo del Vaticano: «Orator adeat ordinarium et eius monitis se dirigat», es decir, que preguntasen al obispo y se condujeran por sus consejos.

En realidad, se equivocaban estos integristas catalanes en acudir a una Roma donde ya no imperaba Rampolla, sino Pío X y su secretario de Estado, Merry del Val; y además se empeñaron en una cuestión ante la que la propia jerarquía catalana —Torràs incluido— se había mantenido al margen y en consciente silencio debido a que se trataba de una cuestión que «dividía a los católicos». Es más, la misma intervención de Alcover, en la famosa conferencia barcelonista que pronunció a instancias de Prat para convencer a los católicos en favor no sólo de Solidaritat, sino de la Lliga¹³⁸, se publicó con una nota de los editores que advertían que «el senyor Bisbe ha manifestat que tenint en compte la discussió existent entre els catòlics sobre les matèries desenrotllades en aquest opúscul i a fi devitar que se atribueixi a l'Autoritat Ecclesiàstica parcialitat en favor d'unes o altres de les opinions defensades, no vol aprovar ni desaprovar aquestes doctrines

¹³⁵ Vid. J. BONET y J. MASSOT, *Sardà i Salvany i Antoni M. Alcover...*, cit., *pasim*.

¹³⁶ Cit. por J. B. CULLA i CLARÀ, *ibid.*

¹³⁷ Vid. el texto del *casus conscientiae* y reacciones complementarias en J. BONET i BAL-TÀ, *L'Església catalana...*, cit., págs. 286-287.

¹³⁸ Ya nos hemos referido a este episodio en nota 90.

ni les contrèries, inhibintse de formular judici i deixant a tots els catòlics en complerta llibertat»¹³⁹.

Pero, sobre todo, es claro que a estos integristas que urdieron la estrategia de acudir a la Congregación Romana inventando un «caso de conciencia» no les había servido de nada el conocer que, dos años antes, la propia Santa Sede ya había propiciado un cambio de procedimientos hasta en los mismos jesuitas españoles¹⁴⁰.

En efecto, la revista *Razón y Fe* publicó, en vísperas de las elecciones municipales de 1905, un artículo del jesuita P. Minteguiaga sosteniendo la obligación de los católicos de acudir a las elecciones unidos, dispuestos incluso a votar a favor de candidatos no recomendables, si de esta manera podían evitar la presencia de otros peores. Era la famosa teoría del «mal menor» execrada por los integristas. Esto ocasionó gran revuelo y ataques airados desde la extrema derecha. Las ideas del P. Minteguiaga fueron corroboradas por el prestigioso moralista P. Villada en el número de diciembre de la misma revista. El P. Muiños saludó la «nueva, feliz y resuelta orientación» de los jesuitas, mientras la polémica crecía. Los superiores de la Compañía decidieron presentar los artículos a la censura pontificia. Un breve de Pío X al obispo de Madrid de 20 de febrero de 1906, «*Inter catholicos Hispaniae*», aprobó aquellos escritos y los señaló como norma de conducta política para los católicos españoles, de los cuales Su Santidad esperaba — ¡una vez más! — acabaran con los motivos de discordia.

Naturalmente, este «cambio de procedimientos» vaticano tenía forzosamente que afectar a las tenaces posiciones del partido integrista propiamente dicho —de tanta influencia en las masas católicas—, tanto en el plano nacional (Nocedal) como en la vertiente catalana. Y fue precisamente por influencia del grupo catalán que los «primates del partido» integrista acudieron a Roma para tratar de aclarar —y, en su caso, ponerse al día— las nuevas orientaciones vaticanas. Ahí fueron asesorados y adoctrinados por el cardenal capuchino Vives i Tutó, que en siete largas sesiones los «convirtió» a los nuevos criterios, entregándoles a estos integristas hispanos unas «bases», resumen de lo tratado, que fueron después las «Normas» que en 1908 dio la Santa Sede a determinados partidos políticos de España, aprobadas por el Sumo Pontífice y redactadas por el catalán Vives i Tutó. «En la història religiosa moderna —escribe BONET I BALTA, acaso con alguna exageración—, aquestes onze “Normes” es consideren la intervenció romana més eficaç per a la superació de les lluites polític-religioses que devastaren el nostre catolicisme a les últimes dècades del segle XIX i que facilitaren l’entesa entre els catòlics per la qual inútilment havien maldat Roma

¹³⁹ Cit. por J. MASSOT I MUNTANER, «Cristianisme i catalanisme», en *Catalanisme...*, página 185.

¹⁴⁰ Seguimos el relato de este asunto por J. M. JAVIERRE, *Merry del Val*, 2.^a ed., Barcelona 1965, pág. 391.

i la nostra jerarquia»¹⁴¹. En todo caso —todo hay que decirlo—, el propio Sardà expresó públicamente su acatamiento a estos nuevos criterios pontificios¹⁴².

5. *El catalanismo ante la «cuestión religiosa»*

Como he escrito en otro lugar resumiendo el resurgimiento de la «cuestión religiosa» a principios de siglo¹⁴³, un cúmulo de circunstancias —historiadas con minuciosidad pero no sin interrogantes— se dieron cita para el nuevo planteamiento de la cuestión, que alcanzó unos tintes anticlericales verdaderamente notables incluso desde el punto de vista del orden público. Recordemos las más importantes, tanto ideológicas como sociológicas: desaparición de Cánovas; pérdida de las colonias; repliegue de la conciencia nacional ante el «desastre» y reparto de «responsabilidades históricas»; crisis de la conciencia liberal en intelectuales y artistas; avance de la conciencia obrera; necesidad de remodelar un nuevo programa liberal por parte de los prohombres del partido sagastino; debilitación de los hábitos del turno; influencia de la legislación promovida por el radicalismo francés (Waldeck-Rousseau) y portugués, controlando y extinguiendo órdenes y congregaciones religiosas; impacto de esas medidas francesas en la realidad española (establecimiento de religiosos expulsados en las provincias del Norte de España y en Cataluña); estreno y repercusiones del drama «Electra», de Pérez Galdós, y simultáneo alboroto periodístico y público ante el caso, tan similar al planteado por D. Benito en la escena, de Adelaida Ubao (menor de edad bilbaína, cuyo confesor era jesuita, que quiso ingresar en religión contra los deseos maternos y amparándose en la autorización codicial para «tomar estado», asunto que la madre planteó ante los Tribunales y llegó al Supremo); procesiones católicas por el jubileo concedido por León XIII con motivo del comienzo del siglo xx y agitaciones callejeras correspondientes; boda de la princesa de Asturias con un hijo del Conde de Caserta, pretendiente al trono de Nápoles, que había ayudado a la causa carlista, etc.

En medio de este abigarrado panorama emergió desde un principio la figura de D. José Canalejas, cuya prematura y trágica desaparición precipitó el agotamiento político de la Restauración. Consciente Canalejas de que la religiosa era una de las máximas cuestiones nacionales no resueltas, y a pesar de los vaivenes a que en su definición y planteamiento le obligaron tanto las servidumbres de la política como el pragmatismo de Sagasta, la flaqueza de Moret o el regalismo anacrónico de Montero Ríos (por hablar sólo de sus correligionarios), procuró embridar la cuestión sometiéndola a

¹⁴¹ J. BONET I BALTA, *L'Església catalana...*, cit., pág. 293.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ Vid. mi trabajo «Iglesia y Estado...», cit., págs. 142 y sigs.

norma jurídica civil y centrándola en el problema de las asociaciones religiosas ¹⁴⁴.

Para nuestro propósito de ahora, de las múltiples incidencias políticas y legislativas por las que atravesó la cuestión, nos fijaremos solamente en el fracaso del proyecto de ley de asociaciones presentado por el Gobierno liberal de 1906 y en el replanteamiento legislativo hecho por Canalejas en su etapa de gobernante (1910-1912). Y todo ello, naturalmente, desde la vertiente del catalanismo político.

Por lo que hace a la proyectada ley de asociaciones de 1906 ¹⁴⁵, baste recordar que la reacción católica en Cataluña fue general, impulsada por la jerarquía bajo la guía doctrinal de Torras, que escribió el opúsculo *Los excesos del Estado* (1906), ampliamente difundido y que dedicaba «a los liberales de buena fe» ¹⁴⁶. Esta reacción general, pasado el peligro, mereció el reconocimiento público de la Santa Sede, en prueba de lo cual tanto Pío X como el secretario de Estado, Merry del Val, dirigieron en 1907 sendas cartas al cardenal Casañas, obispo de Barcelona, felicitándole porque «todos los catalanes» se opusieran al proyecto de ley, dando público testimonio «de anteponer en sus corazones la religión al partido» ¹⁴⁷.

Ello no obstante, y en sintonía con esa dedicatoria de Torras a los «liberales de buena fe», la Lliga planteó la oposición al proyecto de ley liberal con unos argumentos «aconfesionales», que se pueden considerar precursores de la estrategia histórica de la Iglesia Católica siempre que se ha tratado de la dialéctica confesionalidad-libertad religiosa, que, como se sabe, ha consistido en imponer la confesionalidad donde ha podido e invocar la libertad donde no ha tenido más remedio. En este caso, y con una visión históricamente adelantada, en una declaración de la junta de la Lliga Regionalista de noviembre de 1906 se aconsejaba: «Mes al combatre la Llei d'Associacions, convé anar-hi molt en compte: no la presentem com una llei que ataquí la religió: presentem-la tal com és: com un nou atac a la llibertat...» ¹⁴⁸.

Recordemos que ésta era al táctica de Cambó que entusiasmaba al mallorquí Alcover, porque veía en ella una manera de aglutinar en contra del proyecto «a tots els que no's preocupen de la Església y se preocupen de la llibertat» ¹⁴⁹. Y además porque usponía seguir el ejemplo de los cató-

¹⁴⁴ Para el tema, vid. J. M. CASTELLS, *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea (1767-1965)*, Madrid 1973.

¹⁴⁵ *Ibid.*, págs. 326 y sigs.

¹⁴⁶ Vid. J. BONET I BALTA, *L'Església catalana...*, cit., pág. 274.

¹⁴⁷ *Ibid.*, págs. 276-277.

¹⁴⁸ *Ibid.*, pág. 275.

¹⁴⁹ «Axi el tendrem combatut (el projecte d'Associacions) per tots els catòlics actius y militants y llavó també el combatràn molts d'altres que no senten desgraciadament aquell fervor religiós; pero que mos vendràn molt bé els seus projectils contra tal projecte. Vosté sab millor que jo que, per la nostra desgràcia, non senten aquells fervors per les coses de la fe y de l'Església; y son molts, ben molts, que ni ha dins Espanya i a tots els punts d'Espanya, que no's preocupen de l'Església y se preocupen de la llibertat. Donada la si-

licos belgas y alemanes, que eran, en su opinión, los únicos que habían conseguido defender eficazmente la religión en los planteamientos políticos¹⁵⁰. Ni que decir tiene que esta táctica irritaba a los integristas, que la veían como un ejemplo de su obsesivo «indiferentismo práctico»¹⁵¹.

Fracasado, pues, este intento liberal, volvió a la carga Canalejas, ya como presidente del Consejo entre 1910-1912. En tan poco tiempo habían pasado muchas cosas para todos, especialmente para los catalanistas con la Semana Trágica de Barcelona y su onda represiva, en la que la Lliga había jugado un papel tan de «partido de orden». Fue la hora de su colaboración con el conservadurismo maurista, simbolizada en el «Delateu» y en la negativa de Prat a publicar en *La Veu de Catalunya* el magnífico y antirrepresivo artículo de Maragall «La ciutat del perdó»¹⁵².

En el cuadro de la crisis de la Restauración, la llamada de Canalejas al poder suponía precisamente el intento de impedir que las fuerzas progresistas, republicanas y socialistas (el anticlericalismo como aglutinante) se agruparan en contra de la Monarquía¹⁵³. Partiendo de sus conocidos planteamientos, Canalejas intentó primero negociar formalmente con el Vaticano. En vista de la imposibilidad de aproximar posiciones tan distantes, imprimió un sesgo unilateral a la política religiosa, con disposiciones modestísimas aunque sintomáticas, entre las que sobresalió la famosa «ley del candado», por la que en principio se prohibía el establecimiento en el país de nuevas órdenes o congregaciones religiosas canónicamente reconocidas sin autorización ministerial consignada en Real Decreto.

El año clave fue, por consiguiente, el de 1910, en que el Gobierno dictó unas modestas disposiciones, entre las que sobresalió una Real Orden

tuació de moltíssima gent d'Espanya, me sembla molt hàbil y acertat el punt de vista que senyala En Cambó per combatre aquell poyecte» (carta de Alcover a Sardà el 3-XII-1906, en J. BONET y J. MASSOT, *Sardà i Salvani i Antoni M. Alcover...*, cit., pág. 98).

¹⁵⁰ «Aquest sistema del tot ò no res, de l'integritat de la doctrina eczagerada, sols Deu sab el mal qu'ha fet dins Espanya, axò es, el bé qu'ha aturat que's fassa. A France aquex sistema ha duyt els catòlics allà aon son avuy. En camvi, a Bèlgica y Alemània, que no van de tantes d'integritats y purismes, els catòlics van avant y avuy son la forsa política més important d'aquells estats. Per mi es evident de tota evidència que'ls catòlics espanyols, si no seguim el sistema de Bèlgica y Alemània, el sistema de *La Veu* y de *La Lliga*, si mos empenyam en seguir el sistema del Dr. Sardà, anam a n-el cataclisme, a l'ignominia, a l'esclavitut» (carta de Alcover a Joan Alandí del 24-XII-1906, *ibid.*, pág. 101).

¹⁵¹ Argüía, por ejemplo, Sardà en contestación a la carta de Alcover: «No'm convens, amich meu, lo que en ella m' diu pera justificar lo modo de procehir del Catalanisme directiu u oficial, com podría dirse, en ordre a la Relligió. Los arguments purament *utilitaris* no desfán aquella terrible pregunta theologica moral: "¿Es lícit, en la reconstitució dels Estats, fer abstracció de la Relligió ó manifestarse indiferent entre qual sia la verdadera y quals les falses?" ... Vostès no s'en adonen, pero empleen una llògica semblant a la que empleavan els partidaris de la libertat de cultes quant la Discussió de la Base 11 de nostra Constitució. També llavors se deya que portaria la llibertat religioosa no sabem quantes de ventatges, que després no les havem vistes may. No les veuràn vostès del seu sistema abstraccionista» (carta de 21-XII-1906, *ibid.*, pág. 99).

¹⁵² Vid. J. BENET, *Maragall davant...*, cit., págs. 128 y 163.

¹⁵³ Vid. C. SECO SERRANO, *Alfonso XIII y la crisis de la Restauración*, Barcelona 1969; D. SEVILLA ANDRÉS, *Canalejas*, Barcelona 1956, págs. 307-442.

de junio, en la que, aplicando el artículo 11 de la Constitución, se reconocía a las confesiones acatólicas el derecho a exhibir externamente los emblemas y signos de su culto. Hubo protesta formal del Nuncio, Merry del Val consideró esta medida atentatoria del artículo 1 del Concordato ¹⁵⁴, y el Gobierno suspendió sus relaciones con Roma, retirando a su embajador en agosto.

Sorprende en esta circunstancia, cuando más alto era el griterío católico y más tensas y desesperanzadas las relaciones con Roma, la mesurada y casi aséptica manera con que *La Veu* va dando cuenta del asunto, que lo hacía en su sección «Questions religieuses». Hemos consultado el periódico desde principios de junio hasta finales de diciembre de 1910, y he aquí los datos más sobresalientes: 1) Desde el 9 al 15 de junio inserta noticias y reacciones madrileñas en favor y en contra de la Real Orden sobre «libertad de cultos», incluido el texto íntegro de una carta de protesta del cardenal Aguirre (Toledo), amén de los términos de la Real Orden derogando la regla 2.^a de otra Real Orden de 1876 ¹⁵⁵; 2) Se hace eco el día 11 del propósito del Gobierno de publicar una «ley del candado» mientras se negocia con Roma una ley de asociaciones; 3) Finalmente, consigna el día 13 la protesta de la Santa Sede por la Real Orden, y el día 14 la contestación del Gobierno sosteniendo que se trata de un asunto interno que nada tiene que ver con el concordato.

En los comienzos de diciembre, *La Veu* va dando información de las sesiones parlamentarias acerca de la «ley del candado», también en un tono sumamente objetivo. Desde luego, el periódico presta mayor atención a la interpelación del diputado regionalista J. Ventosa i Calvell sobre «el negocio de las aguas» de la administración municipal lerrouxista, con un amplio editorial titulado «El lerrouxisme acorralat». El número del 22 de diciembre da cuenta detallada del debate entre Vázquez de Mella y Canalejas, y de la obstrucción parlamentaria de los carlistas a la «ley del candado». Y el día 24 informa de la aprobación de la ley, pero dedicando mayor atención a un homenaje a Prat de la Riba y al tema del lerrouxismo, sobre el que vuelve con otro editorial: «L'enfonsada del lerrouxisme».

En suma, si tuviéramos que deducir la alarma católica y radical oposición a la «ley del candado» por cómo se manifiesta en *La Veu*, llegaríamos a conclusiones muy modestas, que no se corresponden para nada con las que nos ha transmitido la historiografía católica. ¿Será, acaso, por eso que su cuñado, Josep Dachs, canónigo de la plena confianza del obispo Torras,

¹⁵⁴ Decía dicho artículo del Concordato de 1851, que en todo caso había que poner en conexión con el artículo 11 de la Constitución: «La Religión Católica, Apostólica, Romana, continúa siendo la Religión de toda la Nación Española con absoluta exclusión de cualquier otro culto en los dominios de su Majestad Católica.»

¹⁵⁵ Decía esta R.O. polémica: «... en lo sucesivo, a los efectos del artículo 11 de la Constitución, serán, por tanto, autorizados los rótulos, banderas, emblemas, anuncios, carteles y demás signos exteriores que den a conocer los edificios, ceremonias, ritos, usos y costumbres de culto distinto del de la religión del Estado.»

llegó a advertir a Prat que *La Veu de Catalunya* no entraría en el palacio episcopal de Vic «si continuava en el seu to poc catòlic»? ¹⁵⁶.

Desborda los límites propuestos ahora profundizar en el tema. Pero para explicar el distanciamiento de *La Veu* en la polémica anticanalejista habría que valorar y contrastar los siguientes datos: 1) Las buenas relaciones que mantuvieron siempre con Canalejas los prohombres de la Lliga, especialmente Prat y Cambó ¹⁵⁷; 2) El hecho de que Canalejas prohibiera la C.N.T. en 1911 a causa de las gestiones realizadas por los industriales catalanes ¹⁵⁸; 3) El hecho —que juzgo de la máxima importancia— de que en ese mismo período legislativo Canalejas estuviese apadrinando la ley de mancomunidades, objetivo prioritario para la Lliga, hasta el punto de haber dicho públicamente que ligaba su suerte al frente del Gobierno al éxito de dicha ley ¹⁵⁹.

Pero que la confianza y entendimientos personales entre Canalejas y Cambó eran profundas lo demuestra el hecho —tantas veces recordado— de que para salir del atolladero en que se hallaba la política religiosa, Canalejas confió a Cambó —sabedor de las buenas relaciones de éste en Roma a través del cardenal Vives i Tutó— una misión «confidencial» por ver de desbloquear la situación ¹⁶⁰. De los pormenores de la gestión, llevada a cabo en octubre de 1912, destaca la entrevista de Cambó con Merry del Val, donde se esbozaron los caminos para llegar a un acuerdo, «tanto —en frase de Merry— para un guiso con salsa de libertad como con salsa concordataria; pero sin que jamás pudiera mezclarse, porque Roma no lo aceptaría, pues estima que las dos salsas son incompatibles». Todo fue inútil. El 12 de noviembre, frente al escaparate de una librería madrileña, caía asesinado Canalejas.

¹⁵⁶ Cit. por J. M. AINAUD DE LASARTE, *El sentiment religiós de Prat...*, pág. 90.

¹⁵⁷ Del hecho, perfectamente conocido, se hacía ya eco J. PLA, *Francesc Cambó*, II, página 323.

¹⁵⁸ Vid. I. MOLAS, *Lliga Catalana*, I, pág. 90.

¹⁵⁹ Vid. J. PABÓN, *Cambó*, I, págs. 382-397.

¹⁶⁰ Del hecho se hizo eco ya J. PLA, *Francesc Cambó*, II, págs. 329 y sigs., aunque con información muy elemental. Sigo el relato más completo extraído de la exposición que Cambó hiciera a Romanones del asunto, dada a conocer por la familia Canalejas, según J. M. JAVIERRE, *Merry del Val*, págs. 426-427.