

ISSN: 1139-0107

ISSN-E: 2254-6367

MEMORIA Y CIVILIZACIÓN

ANUARIO DE HISTORIA

17/2014

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE HISTORIA,
HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Fernando Sánchez Costa

Memoria republicana y memoria católica.

*Cuestión religiosa y conmemoración pública en la Barcelona republicana
(1931-1936)*

Republican Memory and Catholic Memory. Religious Question and Public
Celebration in the Republican-period Barcelona (1931-1936)

pp. 89-121



Universidad
de Navarra

Memoria republicana y memoria católica. Cuestión religiosa y conmemoración pública en la Barcelona republicana (1931-1936)

*Republican Memory and Catholic Memory. Religious Question
and Public Celebration in the Republican-period Barcelona
(1931-1936)*

FERNANDO SÁNCHEZ COSTA

Doctor en Historia por la Universitat Internacional de
Catalunya

RECIBIDO: FEBRERO DE 2014

ACEPTADO: SEPTIEMBRE DE 2014

Resumen: Este artículo aborda el debate sobre la cuestión religiosa en la Barcelona republicana desde una nueva perspectiva. En concreto, estudia cómo la memoria pública fue un escenario simbólico privilegiado para el pulso entre el paradigma laico y el paradigma católico. El autor analiza el despliegue de un nuevo relato conmemorativo republicano, nacionalista, obrerista y laico. Describe la secularización del tiempo y del espacio que llevaron a cabo las élites políticas y culturales de la ciudad, comandadas por *ERC*. Sostiene, sin embargo, que en el trasfondo de la nueva memoria republicana subyace una gramática y una semántica narrativa de resonancias judeocristianas. Al mismo tiempo, remarca el esfuerzo de la ciudadanía católica por mantener su visibilidad en el espacio público, precisamente a través de la vindicación de la propia cultura de memoria. El autor estudia también el posicionamiento de las principales fuerzas políticas del momento (*Esquerra Republicana de Catalunya* y la *Lliga Regionalista*) ante la cuestión religiosa, así como su distinta hermenéutica de la tradición catalana. Esta investigación se lleva a cabo con una amplia gama de fuentes periódicas.

Abstract: This article considers the debate on the religious conflict in Republican-period Barcelona from a new perspective. More precisely, it examines how public memory provided a privileged symbolic backdrop for the struggle between the secular model and the Catholic model. The author analyses the unfolding of a new commemorative account, which expressed Republican, nationalist, working-class and lay sympathies. It describes the secularization of time and space carried out by the city's political and cultural elites, under the leadership of *ERC* (Republican Left of Catalonia). However, it maintains that there is a grammar and narrative semantics with Judeo-Christian echoes underlying this new republican memory. At the same time, it emphasises the efforts of Catholic citizens to maintain their visibility in the public space, precisely by means of the defence of their own culture of memory. The author also studies the position of the leading political forces of the time (*ERC* and the *Lliga Regionalista*) before the religious question, as well as their differing hermeneutics of the Catalan tradition. This research has been undertaken on

FERNANDO SÁNCHEZ COSTA

ticas, bibliográficas y administrativas de la época. El texto se aproxima a la relación entre republicanismo y catolicismo desde un prisma innovador y ofrece una nueva panorámica sobre los imaginarios sociales y la actividad política en la Barcelona de la Segunda República.

Palabras clave: Segunda República. Memoria pública. Laicismo. Catolicismo. Esquerra Republicana. Lliga Regionalista.

the basis of a wide range of contemporary journalistic, bibliographical and administrative sources. The text considers the relationship between Republicanism and Catholicism from a new standpoint and offers a novel overview of social mind-sets and political activity in Barcelona under the Second Spanish Republic.

Keywords: Second Spanish Republic. Public Memory. Laicism. Catholicism. *Esquerra Republicana* (Republican Left of Catalonia). *Lliga Regionalista* (Regionalist League).

La cuestión o el problema religioso ha sido uno de los asuntos más apasionadamente discutidos y decisivos en la historia contemporánea de España. No es el objetivo de este artículo repasar la génesis y los planteamientos del anticlericalismo y del laicismo, como tampoco pretendemos examinar la estructura mental, social y política del catolicismo español. El objetivo de este texto es estudiar las políticas y discusiones de memoria en la Barcelona republicana e indagar la presencia latente de la cuestión religiosa en ellas. Nuestro propósito es analizar cómo la *memoria pública* fue un ámbito privilegiado para debatir indirectamente el problema religioso. Presentaremos una radiografía de la cultura de memoria republicana imperante y de la cultura de memoria católica, que desapareció de la esfera oficial pero encontró nuevas formas de expresión y revitalización. El ámbito de nuestro estudio es la Ciudad Condal, aunque esperamos que este artículo sea un ensayo a pequeña escala para analizar, desde una nueva perspectiva, las convergencias y divergencias entre la mentalidad republicana y el imaginario católico.

Ceñiremos nuestro estudio al periodo 1931-1936. Utilizaremos como fuentes de investigación cuatro periódicos barceloneses que representan cuatro sectores destacados de la ciudadanía: *La Humanitat* (diario portavoz del nacionalismo-liberal obrerista encabezado por *Esquerra Republicana de Catalunya-ERC*), *La Veu de Catalunya* (periódico oficioso de la *Lliga Regionalista*), *Solidaridad Obrera* (órgano de expresión de la «Confederación Nacional del Trabajo» o CNT) y el *Diario de Barcelona* (representante del españolismo monárquico). Dedicaremos atención especial a *La Humanitat* y *La Veu*, dado que ERC y la *Lliga* dominaron indiscutiblemente el panorama político catalán de la Segunda República, alcanzando el 80% de diputados en el *Parlament*. El lector encontrará también fuentes archivísticas municipales¹, así como una bibliografía coetánea y posterior.

La premisa teórica que subyace a nuestra investigación es que, al debatir sobre la versión canónica y la representación pública del pasado, la comunidad no discute tanto sobre los acontecimientos históricos como sobre su presente y su futuro social. El término clave para esta investigación es el de «memoria pública»². La memoria pública es una parte im-

¹ Las Actas del Plenario Municipal de Barcelona las referiremos como APMB.

² Seguimos, en buena medida, la conceptualización del término propuesta por Bodnar, 1994.

portante de la «cultura histórica», es decir, del modo en que una sociedad conoce, interpreta, objetiva, utiliza y transmite su pasado y su experiencia temporal. Este artículo centra la atención en una de sus vertientes: la memoria pública. Podríamos decir que la memoria pública designa los contenidos y las dinámicas de la cultura histórica que tienen lugar en la esfera pública y guardan una vinculación directa o tangencial con la configuración política de la comunidad.

Bajo la categoría de «memoria pública» reunimos el conjunto de discursos, prácticas y representaciones históricas que tienen lugar en la esfera pública. Esta constelación verbal, ritual y material del recuerdo histórico no es estática ni «univocal», sino que se conforma en un diálogo constante entre las distintas culturas de memoria que vertebran los imaginarios sociales y se materializan de forma objetiva en el espacio cívico. La memoria pública se concreta en una dinámica comunicacional de difusión y contestación de narrativas y figuraciones sobre el pasado. Es, por tanto, la «publicidad» o la «proyección pública» de algunos relatos y prácticas de memoria lo que les otorga un rango de memoria pública. A nuestro entender, la memoria pública forma parte del marco racional y comunicativo en el que se autodescubre y autodefine la comunidad —la *öffentlichkeit* habermasiana—.

En este sentido, podemos perfilar todavía algo más la definición categorial de la memoria pública. Con este concepto señalamos aquellos relatos, prácticas y debates sobre el pasado que, además de tener un carácter masivo, guardan una cierta vinculación con la conformación política e identitaria del grupo social. El acento de esta perspectiva recae en el análisis pragmático de las narrativas y las objetivaciones conmemorativas. Los distintos sectores sociales se afanan por convertir su cultura conmemorativa en canónica, conscientes del potencial político e identitario del recuerdo histórico. La investigación sobre este ámbito no invierte sus esfuerzos en averiguar el rigor o las proposiciones históricas proclamadas, sino en dilucidar qué prácticas del recuerdo sigue una sociedad, qué imágenes del pasado aparecen en el espacio público y qué resonancias o potencialidades políticas contienen.

Antes de abordar la relación conflictiva entre la memoria católica y la memoria republicana, es necesario realizar algunas precisiones conceptuales e históricas para no caer, *a priori*, en reduccionismos metodológicos y fenomenológicos. Debemos aclarar, en primer lugar, que no comprendemos la cultura de memoria católica y la cultura de memoria

republicana como relatos absolutamente antitéticos. Al referirnos a la «memoria republicana» describiremos, principalmente, el paradigma conmemorativo impulsado por las nuevas élites políticas y culturales barcelonesas entre 1931 y 1936. Se trata, como veremos, de una memoria catalanista, obrerista, liberal y republicana. Algunos de los ejes de este imaginario y de estas prácticas conmemorativas eran compartidos por una parte sustantiva de los católicos barceloneses. Pienso, por ejemplo, en las celebraciones más estrictamente catalanistas, como el *Onze de Septiembre*. Otros aspectos de la cultura de memoria propia de la tradición republicana barcelonesa eran más difícilmente compatibles con la mentalidad imperante en los entornos católicos³. En particular, era difícilmente asumible el recuerdo de algunos personajes caracterizados por su orientación laica y era absolutamente previsible la reacción católica negativa ante la secularización del espacio y tiempo urbanos.

Esta reflexión nos lleva a preguntarnos por la relación entre catolicismo y republicanismo. No es, evidentemente, una cuestión que pueda ser resuelta en unas breves líneas, sino que requeriría una monografía completa. Por ello, mi reflexión será necesariamente simplificadora. A mi modo de ver, es importante, nuevamente, no caer en un reduccionismo apriorístico. La mayoría sociológica de los católicos tendía al tradicionalismo cultural y era sentimentalmente monárquica, tanto por querencias históricas como por considerar a la Monarquía como la mejor aliada para mantener la preeminencia católica en las estructuras políticas, culturales, sociales y educativas del estado. Cabe no olvidar, sin embargo, que un número importante de católicos optaron por la República el 12 de abril, bien votando a partidos republicanos, bien absteniéndose. Dos ministros vertebrales del primer gobierno republicano (Alcalá Zamora, presidente, y Miguel Maura, ministro de gobernación) se profesaban abiertamente católicos.

En este sentido, podemos afirmar que no había una oposición manifiesta entre la conciencia católica y la 'forma' republicana de gobierno⁴.

³ No olvido que el catolicismo no es ni ha sido nunca monolítico y que siempre han existido en él diversas sensibilidades. También había católicos que votaban a ERC. En este artículo, sin embargo, deberé ceñirme a la opinión mayoritaria de los católicos de la época.

⁴ Pío XI afirmaba la encíclica *Dilectissima Nobis* «dirigida a los católicos españoles» que «todos saben que la Iglesia Católica, no estando bajo ningún respecto ligada a una forma de gobierno más que a otra, con tal que queden a salvo los derechos de Dios y de la conciencia cristiana, no encuentra dificultad en avenirse con las diversas instituciones civiles, sean monárquicas, o republicanas, aristocráticas o democráticas». Pío XI, 1933. En una misma línea, también León XIII en la encíclica *Liber-*

Dicho de otro modo, no había un conflicto claro entre la opción democrática y el catolicismo, aunque había algunas tensiones subyacentes⁵. Es cierto, en cualquier caso, que muchas veces, durante la Segunda República, los dirigentes políticos entendieron la República más como un 'contenido' que como una 'forma'. Para el republicanismo progresista, el nuevo régimen no era sencillamente una forma de articular la convivencia sin tutelas coronadas, sino que era también una propuesta ideológica y moral para España, que conllevaba una antropología tan humanista como inmanentista. La República —entendían— era la cristalización de una tradición de pensamiento —el republicanismo— en la que se habían fraguado y enarbolado durante decenios principios como la absoluta soberanía nacional, el sufragio universal, la justicia social, los derechos liberales, la libertad de conciencia y culto, la laicidad del estado. Era inconcebible, por tanto, una República ajena a estos valores⁶. Algunos de los

tas Praeantissimum (20/06/1888), n. 31 (León XIII, 1903). En este sentido se expresaba un editorialista del *Diario de Barcelona*: «Ni el monárquico es necesariamente católico, ni para ser republicano hay que prescindir del catolicismo. (...) Al católico no tiene para que importarnos la forma del Gobierno (...).La gobernación en católico de la España católica es posible en el régimen actual». (Mariano Márfil, *Diario de Barcelona*, 3.III.1934). *La Veu de Catalunya*, periódico católico de mentalidad liberal, defendió reiteradamente la democracia y procuró conjugar una interpretación moderada del liberalismo con el catolicismo. Ver, por ejemplo, los artículos de Carles Cardó (21.I.1934:1, 22.II.1935:10; 3.IV.1936:9) y de Joaquim Pellicena (4.XI.1933:1, 6.II.1934:1, 15.III.1934:1).

⁵ De todos modos, a pesar de que la Iglesia reconocía la democracia como una opción legítima de organización social, recordaba que la voluntad de la mayoría no tenía el derecho de oponerse a los principios de la ley natural y de la ley divina. Al fin y al cabo, la fuente de toda soberanía residía en Dios. La Iglesia no compartía una democracia entendida como una absoluta autoconfiguración de la sociedad de acuerdo a su conciencia autónoma. La Iglesia defendía, por tanto, una democracia limitada (León XIII, *Libertas Praeantissimum*, n.7 y 13). Hasta el Concilio Vaticano II, la Iglesia mostró una postura hostil a una parte sustancial de la doctrina liberal. Así, rechazaba la separación entre la Iglesia y el Estado o la libertad de cultos. Por ejemplo, León XIII, *Libertas Praeantissimum*, n. 12-23. Se entiende, por tanto que, aún exagerando, Azaña afirmara en su intervención sobre el artículo 26 de la Constitución que «la obligación de las órdenes religiosas católicas, en virtud de su dogma, es enseñar todo lo que es contrario a los principios en que se funda el estado moderno». Por tanto, concluía, debía ser totalmente proscrita la enseñanza confesional.

⁶ Me limito a dos ejemplos de esta 'patrimonialización' de la República por parte del progresismo republicano. En 1934, Ferran Valera defendía en un artículo titulado «República republicana» que debían existir «ciertos postulados esenciales de la República: la democracia, la libertad, el laicismo, el poder civil único, la evolución hacia la justicia social y la protección moral y material dispensada a las clases trabajadoras». (*La Humanitat*, 22.VII.1934: 12) (*Traducción del Autor*. En adelante *T. A.*). Un año más tarde, desde la prisión, Companys atisbaba que «se aproxima la reconquista de la República, que no es tan sólo una etiqueta, sino un contenido vital, y que tiene sus hombres, su historia, sus mártires, su bandera, sus afanes de progreso y de justicia, de superación y de avance, o sea todo lo que odian y persiguen quienes se apoderaron de ella». (L. Companys, «Camí del desenllaç», *La Humanitat*, 8.XII.1935: 1). En este sentido, podríamos concluir que tampoco los republicanos izquierdistas defendían una democracia pura, sino que esta democracia contenía también unos

principios liberales que defendían aguerridamente los republicanos eran contrarios a la conciencia católica del momento. En este sentido, en cuanto «contenido predefinido», la República era difícilmente compatible con la mentalidad católica de la época⁷.

1. ESQUERRA REPUBLICANA Y LA LLIGA ANTE LA CUESTIÓN RELIGIOSA

El 12 de abril de 1931, contra todo pronóstico, *Esquerra Republicana de Catalunya* se impuso electoralmente en las principales ciudades catalanas. El vendaval de ERC, acaudillado por el carismático Francesc Macià, dejó en segundo plano la jaleada pugna entre la *Lliga Regionalista* y la *Acció Catalana Republicana*⁸. ERC, constituida un mes antes de la contienda electoral⁹, mantendría la hegemonía en Cataluña a lo largo de la Segunda República, aunque la *Lliga*¹⁰ se consolidaría gradualmente como una fuerza de oposición cada vez más potente y articulada. En las elecciones generales de 1933 llegaría a rebasar en número de diputados a ERC. Así, progresivamente, y a causa de la ley electoral mayoritaria vigente, el sistema de partidos políticos en la Cataluña republicana se fue configurando como un bipartidismo «constelacional». ERC y la *Lliga* se erigieron en los dos grandes ejes políticos de referencia, alrededor de los cuales orbitaban múltiples agrupaciones y partidos políticos. A pesar del empate técnico en las elecciones generales de 1933, Esquerra Republicana –presidida primero por Macià y luego por Companys– se impondría

límites axiológicos.

⁷ La Iglesia moduló su postura ante la Modernidad en el Concilio Vaticano II (1962-1965). La 'reconciliación' de la Iglesia con el pensamiento moderno fue posible, en primer lugar, por la profundización teológica que se había llevado a cabo en el seno de la Iglesia desde finales del siglo XIX. Por otro lado, porque el liberalismo había perdido parte de su beligerancia anticlerical.

⁸ En Barcelona, la lista liderada por ERC obtuvo 25 ediles. La conjunción republicano-socialista comandada por el Partido Republicano Radical alcanzó 12 regidores, los mismos que la *Lliga Regionalista*. El representante de la Derecha Liberal Republicana sumaba los 50 regidores que conformaban el Plenario Municipal. *Acció Catalana Republicana* quedó sin representación.

⁹ *Esquerra Republicana de Catalunya* era fruto de la conjunción de diversos grupos, partidos y afluentes ideológicos, que acabaron configurando un partido nacionalista, liberal, obrerista y republicano. La pluralidad interna de ERC le permitió cosechar votos en diversos sectores sociales, desde la pequeña burguesía liberal hasta el proletariado, aunque provocó también momentos de disensión interna y un cisma importante en 1933. Sobre la génesis, corrientes y evolución de ERC durante la Segunda República, Culla, 1977; Ucelay-Da Cal, 1982; Ivern I Salvà, 1988.

¹⁰ El estudio más completo que se ha realizado sobre la *Lliga Regionalista* (*Lliga Catalana*, a partir de 1933), es el de Molas, 1972.

en todas las demás elecciones municipales y generales y dominaría cómodamente el parlamento catalán y la alcaldía de Barcelona¹¹.

La hegemonía de *ERC* se debió también a un sistema electoral mayoritario y no proporcional, contra el que protestarían asiduamente la *Lliga* y el Partido Radical. El sistema electoral vigente en la República tanto en Cataluña como en el conjunto de España acabó favoreciendo la polarización del país en dos bloques y facilitó que la compleja realidad catalana y española de 1931 —en la que se pueden encontrar muchos matices políticos dentro de las izquierdas y las derechas— acabara derivando en trágica caricatura de sí misma y en «un ambiente de guerra incivil», en la que se enfrentaban «dos clanes antagónicos e irreductibles, fatalmente vencedores y vencidos alternativamente»¹². Sea como sea, el hecho es que *ERC* dirigió la vida política catalana y, desde sus diversas y legítimas plataformas de poder, impulsó una nueva política de memoria, esto es, una nueva narrativa y un nuevo universo simbólico que proclamaba el triunfo de los principios nacionalistas, liberales, obreristas y republicanos.

El partido presidido por Macià presentaba como principal galón haber logrado aunar la reivindicación de las libertades catalanas con la pugna por la emancipación obrera. Por un lado, la formación proclamaba la realidad nacional catalana, su soberanía política y su derecho a la autodeterminación. Pero, a pesar de la teoría, la retórica y la simbología independentista de algunos de sus dirigentes y afiliados, lo cierto es que *ERC* afirmaba en su programa que no quería el reconocimiento de la soberanía para separarse de España, sino para integrarse libre y federalmente en ella¹³. Además de la defensa acérrima del carácter nacional catalán, *ERC* se presentó como el partido que mejor podía canalizar los intereses del proletariado¹⁴. La formación conjugaba su nacionalismo socializante con la vindicación inquebrantable de algunos principios y libertades básicas de la tradición liberal, como la libertad de conciencia y culto o la libertad de expresión y asociación. Rovira i Virgili resumía el discurso de *ERC* con el símil de la *senyera* catalana, y hablaba de las cuatro

¹¹ Vilanova, 2005.

¹² Editorial, «L'ambient de guerra incivil», *La Veu de Catalunya*, 25.IV.1935: 1 (T. A.).

¹³ «Principis del Partit d'Esquerra Republicana de Catalunya», *La Humanitat*, 27.II.1934: 5.

¹⁴ «Esquerra Republicana de Catalunya als seus afiliats», *La Humanitat*, 28.VI.1935. 12. Sobre el programa social de *ERC*, Ivern i Salvà, 1988, pp. 421-449.

llamas que constituían la esencia del partido: la llama nacional, la llama democrática, la llama republicana y la llama social¹⁵.

En cuanto a la cuestión religiosa, *ERC* mantenía discursivamente un laicismo beligerante. En la discusión de l artículo 24-26, abogó por la disolución de todas las órdenes religiosas y por la nacionalización de sus bienes. «En pocas palabras: ninguna libertad contra la libertad», afirmó el diputado Humbert Torres¹⁶. Algunos dirigentes mostraron verbalmente una hostilidad manifiesta a la Iglesia. Desde las páginas de *La Humanitat*, el regidor Bertran de Quintana lanzaba una durísima diatriba contra la Iglesia y las órdenes religiosas, titulado «La plaga que sufre el pueblo», donde acusaba al Papado y al clero de ser «los esbirros del pueblo sano» y sugería utilizar métodos bolcheviques para erradicar a aquellos que «bajo la capa de bondad esconden la esencia de la maldad más corrompida»¹⁷. Diversos editoriales de *La Humanitat*, periódico oficioso de *ERC*, se opusieron frontalmente a la presencia eclesial en la escuela¹⁸. Veremos más tarde hasta qué punto el laicismo doctrinal de *ERC* se destiló en sus narrativas y políticas de memoria. Así como en algunos aspectos como el calendario, el laicismo del partido se hizo más patente, en otros, como la nomenclatura, no dejó apenas huella. Cabe decir que la rotundidad de los principios laicistas y los efluvios retóricos de algunos líderes de *ERC* no se plasmaron en la relación de los más altos dirigentes del partido con la jerarquía eclesiástica catalana, que habitualmente fue correcta.

Antes de adentrarnos propiamente en el discurso de memoria del republicanismo nacionalista, presentemos brevemente la actitud ante la cuestión religiosa de la principal fuerza política de oposición, la *Lliga Regionalista* (*Lliga Catalana*, a partir de 1933). La *Lliga* se definía a sí misma como formación aconfesional. En teoría, defendía la no interferencia de los asuntos políticos y eclesiásticos. El partido tenía como tema y motivo *Catalunya*. Prat de la Riba había llegado a afirmar que una *Catalunya* libre podría ser tanto católica como librepensadora. Por encima

¹⁵ Antoni Rovira i Virgili, «Les quatre flames», *La Humanitat*, 14.VI.1935: 1. El historiador Antoni Rovira i Virgili abandonó en 1932 las filas de Acció Catalana para ingresar en *ERC*, convirtiéndose en uno de sus principales ideólogos.

¹⁶ Ivern i Salvà, 1978, p. 178.

¹⁷ Bertran de Quintana: «La plaga que sofreix el poble», *La Humanitat*, 14.I.1932: 6.

¹⁸ Podemos encontrar múltiples editoriales y artículos de orientación y tono anticlerical en *La Humanitat*. Por ejemplo, *La Humanitat*, 19.II.1932: 6; 5.XII.1932: 4; 8.II.1933: 3; 22.III.1933: 10; 19.V.1933; 6.VIII.1933: 4.

de todo estaba el sujeto catalán, cuyo contenido debía resolverse en la conciencia y en la voluntad del pueblo¹⁹. Es quizá la frase más atrevida de un ideólogo que, en general, había seguido la tónica de Torras i Bages y había entendido *Catalunya* como un espíritu o una forma cultural²⁰. Para Torras i Bages, el núcleo del alma catalana, la médula de la substancia cultural catalana, era el catolicismo²¹. La doctrina del Obispo de Vic —expuesta en *La tradició catalana*, 1892— era nítida: *Catalunya* sólo podía ser ella misma siendo fiel al catolicismo que la conformaba, mientras que los catalanes sólo podían vivir plenamente este catolicismo por medio de su lengua y su carácter. Cataluña no dejaba de ser, en el fondo, una expresión cultural e histórica del cristianismo. Por eso, lo catalán y lo católico se identificaban.

Así como *Esquerra Republicana* era un partido liberal de orientación socializante, la *Lliga* era también un partido liberal²² de inclinación tradicionalista. Algunos de sus cuadros dirigentes eran hombres religiosos. Otros no destacaban por su piedad. El partido, sin embargo, era culturalmente cristiano. En la ponencia que sirvió como base programática para la refundación de la *Lliga Regionalista* en *Lliga Catalana*, se afirmaba que «no corresponde a los partidos dogmatizar en materia religiosa, ni en sentido positivo ni en sentido negativo. A los partidos les corresponden las luchas políticas y su bandera ha de ser la política. (...) Nuestra afirmación principal es Catalunya, a la cual queremos servir con todos nuestros esfuerzos»²³. Al mismo tiempo, sin embargo, se afirmaba que «nos encontramos en una Catalunya fuertemente informada por la civilización romano-cristiana». De hecho, ante la polarización social, la *Lliga* acentuó su defensa de la presencia pública del cristianismo y pretendió ser muro de contención ante las políticas laicistas. Defendió, por un lado,

¹⁹ Prat de la Riba, 1978, p. 45.

²⁰ Prat de la Riba, 1978, pp. 48-50, 62, 84-85 y 93.

²¹ Torras i Bages, 1981.

²² «La Lliga es un partido liberal en el mejor concepto del término, porque no concentra en el estado, ni menos en el Partido, las finalidades esenciales del hombre. Donde el Estado es totalitario, el hombre no puede ser total». (J. Esterlich, «L'Assemblea de la Lliga», *La Veü de Catalunya*, 15.III.1935: 10) (T. A.). En un sentido muy similar se expresaban Cambó y el presbítero Carles Cardó, colaborador habitual de *La Veü*. Por ejemplo, «Un gran discurs de Cambó», *La Veü de Catalunya*, 7.I.1936: 12; C. Cardó: «El capvespre de la democràcia?», *La Veü de Catalunya*, 6.II.1934: 1; «El veritable dilema», *La Veü de Catalunya*, 3.IV.1936: 9.

²³ «Política Religiosa», *La Veü de Catalunya*, 5.II.1933: 1 (T. A.). Cambó afirmaba que «no es lícito llevar el nombre de Dios a las luchas de la política» («Un gran discurs de Francesc Cambó», *La Veü de Catalunya*, 7.I.1936: 12, (T. A.).

la libertad de la Iglesia y de las órdenes religiosas para existir y para enseñar. Al mismo tiempo, algunos de sus dirigentes tomaron como bandera la defensa de la «civilización cristiana». Joaquim Pellicena, director de *La Veu de Catalunya*, afirmaba en un mitin que «Catalunya lleva escrita en la frente a través de la historia, la civilización greco-latina y cristiana, y va, por tanto, contra Catalunya, todo lo que vaya en contra de estas esencias»²⁴. En *La Veu de Catalunya* encontró siempre un lugar notable la opinión de algunos clérigos y la celebración de las festividades cristianas. La mayoría de católicos catalanes percibieron en la *Lliga Catalana* el partido que mejor podía defender su posición religiosa.

2. POSTURA DE ERC Y LA LLIGA ANTE LA TRADICIÓN Y LA HISTORIA DE CATALUNYA

Una de las facetas centrales del discurso ideológico de la modernidad es la emancipación con respecto a la tradición y al pasado. La modernidad implica un nuevo régimen de historicidad, donde el futuro se desliga del pasado y se atisba como un lugar de progreso²⁵. El futuro significa posibilidad de avance y, también, ámbito de transformación radical de la sociedad y espacio de configuración de una nueva humanidad. Sin esta comprensión de la historia como evolución, es difícil entender los avances tecnológicos y sociopolíticos de la modernidad, así como los proyectos utópicos y palingenésicos que derivaron en regímenes totalitarios a lo largo del siglo XX²⁶. Es paradójico, sin embargo, que muchos de los grandes proyectos de la cultura política moderna hayan acabado cimentando su estructura sobre el recuerdo histórico. Así acaeció en el caso del liberalismo, que propugnó la construcción de un nuevo orden social levantado sobre la idea de nación; pero, al mismo tiempo, quiso dar coherencia y sentido a esta nueva forma política a través del relato histórico. La Tercer República francesa es un buen ejemplo, como lo son también los nombres de las calles con que Barcelona y Madrid bautizaron sus ensanches. La racionalización y politización del espacio, propias de la

²⁴ *La Veu de Catalunya*, 26.IV.1932 (ed. tarde): 6.

²⁵ Koselleck, 1993; Hartog, 2003.

²⁶ La relación entre modernidad y regímenes totalitarios en el siglo XX ha sido estudiada reciente y brillantemente por Griffin, 2010.

ideología liberal, se llevaron a cabo mediante una coloración historicista de los espacios urbanos²⁷.

Encontramos una duplicidad de actitud muy similar en ERC. Algunos prohombres del partido mostrarán un desdén notable hacia la tradición. Es el caso del alcalde de Barcelona, Jaume Aiguader: «Vengo a hablaros de una Catalunya que no mira hacia atrás, sino que mira hacia delante»²⁸. La Cataluña que miraba hacia atrás era, para él, la representada por la *Lliga*²⁹. Un editorial de *La Humanitat* hablaba de una «España que pugna por librarse del pasado y por incorporarse a la civilización de nuestro tiempo»³⁰. Sin embargo, al mismo tiempo, *La Humanitat* celebraba cada año con ardor la conmemoración del *Onze de Setembre*, en la cual hacía un discurso vibrante Jaume Aiguader. Lo cierto es que, a pesar de las reticencias teóricas de algunos líderes, los cuadros dirigentes de ERC comandaron la Cataluña republicana auscultando constantemente el retrovisor de los tiempos y sustentando su discurso en el culto a las gestas y las personalidades de la historia de Cataluña.

Prueba de ello es el discurso que pronunció Francesc Macià el día de su investidura como *President de la Generalitat* por el *Parlament*. Dedicó una parte importante de su alocución a repasar la historia de Cataluña y a loar sus grandes personajes. Macià buscó un punto intermedio entre la ruptura con la tradición y la atadura al pasado:

«Mal va el pueblo que sólo piensa en aquello que fue —afirmaba el *President*—, pues no se dará cuenta de lo que es ni avanzará un solo paso en el camino de lo que ha de ser. Pero peor todavía el que, olvidando demasiado, comienza a desprender el camino del propio genio y se enamora de otro genio extraño»³¹.

Sorprendentemente, las páginas de *La Humanitat* están más teñidas de romanticismo historicista que las de *La Veü*. El recuerdo de la guerra de Sucesión, así como la conmemoración de los líderes proletarios catalanistas fallecidos o asesinados, serán palancas privilegiadas utiliza-

²⁷ Sánchez-Costa, 2009; Aparisi Laporta, 2001.

²⁸ Aiguader i Miró, 1930 (T. A.).

²⁹ Jaume Aiguader i Miró, «Les dues mentalitats catalanes dins del parlament», *La Humanitat*, 17.XII.1932: 3 (T. A.).

³⁰ Editorial, *La Humanitat*, 9.I.1934: 1 (T. A.).

³¹ *La Humanitat*, 14.XII.1932: 6 (T. A.).

das por los dirigentes de *ERC* para la difusión del mensaje nacional-obrerista y para fomentar la movilización popular.

En el fondo, los dos partidos mantenían un posicionamiento y una práctica de fondo similar con respecto a la tradición. Pedían una Cataluña que volviera a ser ella misma, que fuera fiel a su substancia histórica, recuperara una esencia y una personalidad forjada a lo largo de siglos. Pero ni en la órbita de la *Lliga* ni en la de *ERC* se abogaba por el inmovilismo. Los dirigentes de ambos partidos aceptaban que Cataluña debía adaptar su substancia perenne —en un lenguaje nacional claramente romántico y esencialista³²— a la realidad del momento. El espíritu de Cataluña debía expresarse de acuerdo a las circunstancias del momento presente. Al fin y al cabo, uno de los principales ideólogos del catalanismo, Valentí Almirall, había escrito unas frases que bien podrían suscribir tanto los dirigentes de la *Lliga* como los de *ERC* durante la Segunda República:

«Queremos ser lo que fuimos, pero no resucitar nada que no sea propio de nuestro tiempo. Queremos que Catalunya recobre la personalidad que tenía en otras épocas, pero para hacer el uso que nos aconsejen las circunstancias en que se encuentra hoy nuestro pueblo»³³.

Tampoco el nacionalismo conservador quería una Cataluña fosilizada, aunque insistía en la importancia de anclar bien el proyecto nacional en las raíces del pasado. *La Veu de Catalunya* recordaba que

«fidelidad a las esencias patrias, a la tradición catalana, a la misma Catalunya, no excluye ningún avance legítimo ni ningún progreso verdadero. Al contrario. Exige que el idioma y el derecho evolucionen al ritmo de los tiempos»³⁴.

³² El lenguaje esencialista, y hasta metafísico, para hablar de Cataluña lo encontramos explícitamente en el prelado Torras i Bages. Pero no es un registro conceptual exclusivo del catalanismo conservador. Hallamos expresiones similares en dirigentes del catalanismo laico y progresista. Por ejemplo, Ventura y Gassol habla de la «Catalunya inmortal» (*La Humanitat*, 26.V.1936: 12). Rovira i Virgili asegura que «Catalunya es una unidad espiritual, un alma, una identidad vital perenne que tiene en el idioma su máxima expresión colectiva» («Les quatre flames», *La Humanitat*, 14.VI.1935: 1). Bajo estas expresiones late el núcleo del discurso catalanista, que entiende Cataluña como una *forma cultural*, como «una forma de ser» fraguada a lo largo de los siglos y expresada en la lengua.

³³ Almirall, 1994, p. 200 (T. A.).

³⁴ Editorial, *La Veu de Catalunya*, 22.VIII.1934: 1 (T. A.).

La diferencia sustancial no radicaba tanto en la postura que adoptaron los líderes de *ERC* y de la *Lliga* frente a la tradición, sino en su hermenéutica de la tradición. Es decir, en cómo entendieron la tradición catalana. Para el catalanismo liberal-conservador, en el meollo de la tradición catalana se encontraba el catolicismo. Prescindir del catolicismo implicaba, de algún modo, apostatar de Cataluña. Así lo afirmaba uno de los columnistas más prestigiosos de *La Veu*, el presbítero Carles Cardó, conocido por su talante moderado. En este punto, sin embargo, era tajante. Reconocía que había catalanistas laicos de buena voluntad que querían el bien de su patria, pero consignaba la dificultad «trágica» y la «contradicción objetiva de su postura»³⁵.

Desde la ribera del catalanismo progresista se consideraba, en cambio, que el catolicismo no era el elemento central de la identidad catalana. Lo que configuraba el quicio de la tradición catalana era su secular amor por la libertad. Cataluña había sido, desde tiempos medievales, un pueblo liberal, demócrata y hasta republicano. «Catalunya ha sido siempre profundamente liberal y democrática», afirmaba Macià³⁶. El proto-liberalismo y el proto-democratismo de los catalanes medievales había sido ya remarcado por los historiadores *renaixentistes*³⁷, que habían subrayado el pactismo que caracterizaba la cultura política medieval catalana y habían interpretado la relación entre el rey y las cortes como un primer ensayo de monarquía liberal parlamentaria³⁸. Durante la República se añadiría el carácter republicano como un rasgo propio del secular espíritu catalán³⁹. En una conferencia en Madrid, el dirigente nacionalista Pi i Sunyer, que más tarde sería alcalde de Barcelona por *ERC*, afirmaba que

³⁵ Carles Cardó, «La gran incompatibilitat», *La Veu de Catalunya*, 17.V.1935: 10. Cardó: «La concòrdia indispensable», *La Veu de Catalunya*, 7.III.1934: 1.

³⁶ Macià, 2005, p. 39. Mensaje del *President* a la segunda sesión de la Diputación Permanente (10.VI.1931).

³⁷ Por ejemplo Balaguer, 1858.

³⁸ Nicolau d'Olwer publicó un librito sobre la progresiva democratización y constitucionalización de la Cataluña medieval. Pero hallamos ideas similares en un pensador conservador como Joaquim Pellicena, para quien «es una cosa pública y notoria que nuestro pueblo ha sido siempre un pueblo demócrata y que se avanzó en su estructuración parlamentaria a la Carta Magna de Inglaterra». (J. Pellicena, *APMB*, 354, 14.VII.1933: 171 (T. A.).

³⁹ Esplugues, 1933; Pi i Sunyer, 1994.

«junto con el sentimiento democrático y republicano, Catalunya siente fuertemente el ideal de libertad. (...). Cuando Maragall ha querido definir el alma catalana, la ha concretado en un solo concepto: el de libertad»⁴⁰.

Por eso –afirmaba el historiador y político Lluís Nicolau d'Olwer– Cataluña podía ser progresista y tradicionalista a la vez. Con la República, el país no hacía otra cosa que reafirmar su esencia más profunda. Y es que, para Cataluña, «su verdadera tradición es la libertad»⁴¹.

3. EL RELATO DE MEMORIA DEL NACIONALISMO REPUBLICANO LIBERAL-OBRRERISTA

El nacionalismo catalán progresista y conservador compartía, en el fondo, un mismo esquema de interpretación de la historia de Cataluña. No nos detendremos en este punto, pues lo hemos estudiado en otros lugares y ha sido analizado por historiadores solventes⁴². En síntesis, la historiografía *renaixentista* y *noucentista* había ido consolidando gradualmente una idea de Cataluña como sujeto histórico cuya trayectoria tenía forma de N. Un primer periodo dorado y ascensional –época medieval–; una segunda etapa de decadencia –iniciada con la entronización de los Trastámara–; y un tercer momento de renacimiento, que alcanzaba un primer cénit con la consecución del *Estatut* de Autonomía en la República y la consiguiente reapertura de las Cortes catalanas⁴³. «La vida de nuestro pueblo –afirmaba Macià– se encuentra en su momento culminante»⁴⁴. «Catalunya ha triunfado por la República y la República ha triunfado por Catalunya», sentenciaba Nicolau d'Olwer⁴⁵. La matriz interpretativa de esta macro-historia de Cataluña residía, en cualquier caso, en la figura de Casanova, cuya presencia empapaba la conciencia histórica catalana y la revestía de un tono trágico y martirial⁴⁶. La fiesta

⁴⁰ Pi i Sunyer, 1994, p. 23. «Tradición democrática, sentimiento liberal y espíritu republicano son las tres columnas de la personalidad civil de Catalunya» (p. 26) (T. A.).

⁴¹ Nicolau d'Olwer, 1933, p. 39.

⁴² Canal, 2005; Martínez Fiol, 2005; González Calleja, 2005.

⁴³ Como ejemplo de esta interpretación, Editorial, *La Veu de Catalunya*, 7.XII.1932: 1.

⁴⁴ Macià, 2005, p. 39. Mensaje del President Macià a la Diputación Permanente, 10.VI.1931 (T. A.).

⁴⁵ Nicolau d'Olwer, 1933, p. 37 (T. A.).

⁴⁶ Michonneau, 2002, p. 240.

conmemorativa más importante y popular de la Barcelona republicana fue la *Diada de l'Onze de Setembre*.

La conciencia histórica catalana dominante en la Barcelona republicana se sostiene, pues, sobre un esquema muy claro de interpretación macro-histórica. Ello queda bien patente en los libros de texto de historia⁴⁷. Sin embargo, este armazón común que vertebraba la conciencia histórica catalana, se resquebrajaba a la hora de explicar la evolución del catalanismo en el siglo XX. Entonces, las memorias empezaban a divergir radicalmente. De hecho, se trataba del recuerdo de la división y de los enfrentamientos entre las diversas alas del catalanismo, que habían mantenido duros enfrentamientos políticos y, a veces, se habían alineado en bloques distintos en momentos de explosión de la violencia social. Al llegar al poder municipal y autonómico, *ERC* institucionalizó –aunque algo reformulada– la memoria clásica del catalanismo. Sin embargo, quiso instaurar también un nuevo paradigma conmemorativo, de corte republicano y nacional-obrerista. Este nuevo discurso –que cristalizó en nuevos nombres de calles y monumentos– tenía una finalidad claramente pragmática.

Por un lado, proclamaba simbólicamente el triunfo de la república y de sus valores. Anunciaba también la hegemonía de un nuevo catalanismo de inclinación socializante. A través de estos monumentos, se vindicaba la memoria de personas que habían dado su vida por la República o por la causa catalana y obrera. Al ser discípulos de algunos de los líderes celebrados, los dirigentes de *ERC* se legitimaban a sí mismos, a la vez que implícitamente establecían referentes simbólicos lejanos a la *Lliga* y al anarcosindicalismo barcelonés. Celebrando a personajes que habían apostado por un obrerismo de acento catalán –como Salvador Seguí–, o figuras que habían abogado por un nacionalismo político sensible a los postulados socialistas –como Francesc Layret o el doctor Martí y Julià–, el nacionalismo liberal-obrerista encabezado por *ERC* marcaba distancias tanto con el nacionalismo conservador de la *Lliga* como con el apolitismo, el radicalismo revolucionario y la tibieza catalanista de la CNT de la República.

Probablemente, la máxima expresión del nuevo discurso conmemorativo nacional-obrerista la encontramos en la erección de dos monumentos. Uno, más monumental y costoso, erigido en honor de Francesc

⁴⁷ Por ejemplo, Rovira i Virgili, 1933; Soldevila, 1933; Torroja, 1933; Ricart Lafont, 1935.

Layret, destacado dirigente del catalanismo republicano, fundador de la *Unió Federal Nacionalista Republicana* (partido precursor de ERC) y abogado defensor de diversos sindicalistas en la etapa negra del pistolero. Layret, maestro político de Companys, fue asesinado en 1920 por unos pistoleros a sueldo. El monumento fue inaugurado por las más altas autoridades políticas –encabezadas por Companys– en abril de 1936. Ese mismo abril –el mes en que floreció el nuevo paisaje simbólico de la ciudad, cultivado desde 1931– vio la inauguración del monumento al doctor Martí i Julià, médico, humanista, periodista y político, quien había dirigido la *Unió Catalanista* y había procurado virar el rumbo de la organización hacia un catalanismo abierto al influjo de los ideales socialistas. Su monumento –de talla *noucentista*– se encuentra en el cruce entre la Diagonal y la Ronda del Mig. Los dos monumentos guardan connotaciones importantes por lo que significan, pero también por su estética⁴⁸ y por el proceso de construcción que siguieron. Ambos partieron de la iniciativa de un tupido grupo de asociaciones catalanistas progresistas entre los años 1932 y 1933. El Ayuntamiento impulsó su edificación reafirmando la decisión, cediendo espacio municipal y contribuyendo económicamente a su erección.

Además de este nuevo discurso nacional-obrerista que se plasmó en monumentos y nombres de calles⁴⁹, podemos hallar un nuevo paradigma conmemorativo más estrictamente republicano. Su epicentro fue, sin duda, la festividad del 14 de abril. El jubileo se celebró en la ciudad, aunque con menos intensidad que la festividad del 11 de septiembre. De todos modos, cada año las autoridades organizaban un espectacular desfile militar –con despliegue aeronáutico incluido–, recepciones oficiales y actividades lúdicas para la ciudadanía –conciertos, bailes, corridas de toros, partidos de fútbol, fuegos artificiales, suelta de palomas, etc.–. La fiesta fundacional de la República adquirió un tono todavía más popular cuando el ayuntamiento la convirtió –en 1934– en las «fiestas de primavera», reforzando su carácter lúdico e irritando a los católicos, que

⁴⁸ Ambos huyen del estilo modernista y cargado que había imperado en los grandes conjuntos monumentales edificados en Barcelona durante la segunda mitad del siglo XIX, muy bien estudiados por Michonneau, 2002. El estilo monumental preferido durante la República entronca con el clasicismo *noucentista*, aunque el monumento a Layret conjuga este clasicismo con un fuerte dinamismo interno y un barniz estilístico cubista.

⁴⁹ La reforma del nomenclátor durante el periodo republicano ha sido bien estudiada por Fabre –Huertas, 1982.

entendieron, como veremos más tarde, que se trataba de una suerte de sustitución de la Semana Santa, que había perdido su rango festivo.

Otras conmemoraciones netamente republicanas eran la memoria de Fermín Galán y García Hernández, los dos militares fusilados por encabezar una sublevación republicana en diciembre de 1930, así como la conmemoración de la Primera República. El gobierno proclamó festivo el 11 de febrero, efeméride de la primera experiencia republicana en España. Se trataba de una fiesta ambigua, ya que implicaba el recuerdo de un intento audaz, pero también de un fracaso estrepitoso. Ni los políticos ni los periodistas podían dejar de establecer comparaciones y analogías entre la Primera y la Segunda República. Casi todos para advertir algunos errores que se estaban repitiendo. Pero así como para las derechas el principal error reiterado era el haber intentado imponer una República «univocal», excluyente, partidista, caótica y anárquica, para algunas voces de la izquierda la Segunda República tomaba unos derroteros similares a la primera, precisamente por ser excesivamente contemporizadora, por intentar ampliar sus bases, por no imponer de forma contundente y firme los nuevos principios sociales o por haberse negado nuevamente a estructurar el país en clave federal⁵⁰.

El recuerdo a los «héroes» de Jaca se presentó menos problemático para el republicanismo hegemónico. Se les celebraba como «precursores» y «mártires» que habían dado su sangre por la República. En palabras de Lerroux, «la tragedia de Jaca fue el pórtico de la república. Sin el sacrificio romántico y heroico de aquellos capitanes, el alma popular española no se hubiera levantado a expresas su protesta y sus anhelos de mudanza en las elecciones municipales de 1931»⁵¹. De todos modos, el gran proyecto de memoria republicana en la Barcelona del periodo fue el monumento a Pi i Margall, situado en el cruce donde se encuentran el Paseo de Gracia y la Diagonal. El proyecto se remontaba al año 1902⁵². Ya durante

⁵⁰ El establecimiento de analogías entre la Primera República y la Segunda era universal. *El Diario de Barcelona* (A.M.F.: «Hojeando papeles de antaño», 29.III.1936: 7); *La Humanitat* (A. Rovira i Virgili: «La unió dels republicans», 9.I.1934: 8); *Solidaridad Obrera* («Fascismo o revolución», 6.X.1933: 1).

⁵¹ Lerroux, 2009, p. 117.

⁵² La historia del monumento a Pi i Margall hasta la dictadura de Primo de Rivera ha sido estudiada en profundidad por Michonneau, 2002, pp 158-164 y 205-210. El hispanista francés ha estudiado también la resemantización y la reutilización del conjunto monumental tras la victoria franquista en la Guerra Civil (Michonneau, 1996, pp. 189-203). Actualmente, el monumento se halla despojado de todos sus atributos simbólicos a excepción –paradojas de la historia– de un escudo monárquico en su base.

el periodo de transición, tras caer Primo de Rivera, volvió a ponerse sobre la mesa la edificación del gran conjunto monumental que el conocido escultor Miquel Blay tenía avanzado. La historia del monumento durante la Segunda República es laberíntica e interesantísima. Esperamos tratarla pausadamente en algún artículo posterior, incluyendo las discusiones urbanísticas, estéticas, circulatorias, políticas e ideológicas que el monumento suscitó entre los mismos republicanos. Basta decir ahora que, finalmente, el monumento de Blay fue rechazado. En su lugar, los arquitectos municipales diseñaron un gran pináculo, coronado por una escultura que simbolizaba la República. Aunque el monumento se encontraba ya terminado en 1935, no fue oficialmente inaugurado hasta el 14 de abril de 1936, uniéndose en una obra monumental un tributo al republicano federalista Pi i Margall y un canto a la República.

4. LA «RESIGNIFICACIÓN» DEL TIEMPO Y DEL ESPACIO

La visión cartesiana del mundo que se ha impuesto en la Modernidad ha tendido a reducir el tiempo a una sucesión neutra de momentos, mientras que el espacio ha sido entendido como una extensión física medible sin significación alguna. Cronos parece haber ganado la partida definitivamente a Kairos. La comprensión cualitativa del mundo ha sido substituida por otra cuantitativa. Pero la victoria cartesiana sobre una aproximación cualitativa, simbólica y poética de la realidad no es tan clara ni definitiva como parece. El ser humano es un animal cultural y simbólico, y gusta de revestir el tiempo y el espacio con significados que le den color, sentido y hondura, más allá de la mera sucesión de tiempos o segundos. La cuantificación de la realidad tiene que ver, en cierto modo, con su desencantamiento y con la pérdida del enfoque religioso⁵³. Pero no hay que ser especialmente avezado para percatarse de que las comunidades nacionales liberales se levantan sobre un potente entramado de símbolos.

⁵³ Hay que matizar que toda religión no implica necesariamente una aproximación mágica y acrítica a la realidad. A lo largo de la historia, a pesar de algunas obcecaciones conocidas, entre los grandes científicos se cuentan un número significativo de clérigos cristianos. El cristianismo sienta como doctrina la autonomía relativa del mundo respecto a Dios (absolutamente trascendente) y la racionalidad interna del mundo (creado por el *Logos*).

La nación moderna ha repintado el espacio y el tiempo, convirtiendo su espacio por excelencia —la ciudad⁵⁴— en un entarimado político y en un altavoz de los referentes del nuevo paradigma nacional. Las ciudades contemporáneas no presentan solamente una organización funcional. Contienen también una «organización simbólica»⁵⁵. Un ejemplo claro son los nombres de calles. En el siglo XIX, los poderes públicos propugnan una racionalización del espacio urbano, que fue unida a la imposición de nombres de categoría histórico-política a las calles de la ciudad. Así, el espacio urbano se convirtió en un lugar de memoria y en una propéutica nacional. Los ensanches de Barcelona y Madrid son ejemplos nítidos⁵⁶. Tiempo y espacio pierden progresivamente su significación religiosa para adquirir una contextura nacional. Pero es que, al fin y al cabo, la nación liberal no deja de ser, en buena medida, una religión secular o civil, un nuevo horizonte de sentido holístico y «religador»⁵⁷.

El tapiz urbano queda así tejido por una infraestructura simbólica que tiene una función pragmática, pero contiene también una potencialidad orientadora política e identitaria. Al producirse un cambio en el régimen político-social, los signos mnemónicos recuperan la densidad y dimensión política que suelen perder en la vida cotidiana. Los nuevos dirigentes afirman su autoridad y proclaman el nuevo marco axiológico sociopolítico actuando sobre signos urbanos como nombres de calles y estatuas⁵⁸. También en Barcelona, al proclamarse la República, se produjo una catarsis simbólica del paisaje urbano. En este artículo, dejaré de lado la reforma del nomenclátor. Solamente consignaré que la nueva toponimia no destacó por su carácter anticlerical. Es cierto que prácticamente no se impuso ningún nombre nuevo religioso. Pero también es verdad que, desde hacía unos decenios —exceptuando el periodo de Primo de Rivera—, la nomenclatura religiosa había declinado sustancialmente y que, hasta el estallido de la Guerra Civil, no se produjo en Barcelona un

⁵⁴ Una interesante reflexión sobre la ciudad como espacio propio de la modernidad en Innerarity, 2006.

⁵⁵ Ontañón, 2004, p. 141.

⁵⁶ Aparisi Laporta, 2001.

⁵⁷ Anderson, 2006, pp. 1-47.

⁵⁸ La politización simbólica del espacio urbano y el valor propagandístico de las reformas onomásticas, han sido magistralmente estudiadas por Zaryahu, 1996 y Jaworski-Stachel, 2007.

desmantelamiento de los referentes urbanísticos de resonancias religiosas⁵⁹.

En este epígrafe me centraré en dos puntos de la «resemantización» del tiempo y del espacio que se acometió en la Barcelona republicana. Por un lado, en la secularización del cementerio. Por otro, en el cambio de las festividades oficiales, es decir, en la nueva puntuación del tiempo cívico. La Constitución republicana estableció la secularización de los cementerios. El camposanto, lugar de memoria por excelencia en una ciudad, había estado bajo jurisdicción eclesiástica durante siglos. Según el derecho canónico vigente en el momento, no podían ser enterrados en tierra sagrada aquellos que hubieran muerto alejados de la fe. Así, los librepensadores reconocidos o los suicidas debían ser enterrados en un recinto aparte. En Barcelona, el recinto civil y el eclesiástico se encontraban divididos por una pared y tenían entrada distinta. La Ciudad Condal se adelantó a la aprobación definitiva de la Constitución para secularizar su cementerio. El gran adalid de la secularización fue el regidor radical Jesús Ullé, quien planteó el tema en agosto de 1931. En esta ocasión, la propuesta se discutió de forma serena. El debate sobre el cementerio dio lugar a que todos los partidos se posicionaran sobre la cuestión religiosa⁶⁰. Mucho más borrascosa fue la sesión de finales de noviembre, cuando el plenario decidió proceder a la secularización⁶¹. En pocos meses, los ánimos sociales se habían encrespado y a las antiguas reuniones plácidas del consistorio habían sucedido unas sesiones eléctricas, con altas dosis de violencia verbal y algún conato de enfrentamiento físico.

Los argumentos a favor de la secularización basculaban entre la teoría política y las apelaciones sentimentales. A nivel teórico y legal – se argumentaba – un estado laico no podía permitir que la religión fuera un motivo de separación ciudadana. La religión ya no tenía carácter normativo en la vida pública ni podía ser causa de clasificación. El principio de igualdad absoluta debía extenderse hasta los difuntos. Así, «por esa igualdad ante el no ser, se propugna en nombre de la República la secularización anhelada por cuantos respetan, tanto como la propia, la conciencia ajena»⁶². Pero no solo se argüían argumentos doctrinarios. Tam-

⁵⁹ Fabre – Huertas, 1982.

⁶⁰ APMB, 318, 26.VIII.1931.

⁶¹ APMB, 321, 27.XI.1931.

⁶² Lorenzo Pahissa, «La secularización de los cementerios», *Solidaridad Obrera*, 29.VIII.1931.

bién se tocaba la fibra de la experiencia. Jesús Ulled, explicaba la dramática experiencia de ver como su padre y su madre, que habían unido sus cuerpos y sus corazones durante la vida a pesar de ser uno un librepensador convencido y la otra una católica ferviente, debían reposar toda la eternidad separados⁶³. El seis de diciembre, en un gesto de alto valor simbólico convenientemente fotografiado, el alcalde Jaume Aiguader derribó la pared que dividía los cementerios.

El debate sobre los difuntos no terminó aquí. En 1932, algunos concejales propusieron la construcción de una incineradora en Barcelona⁶⁴. El Código Canónico de entonces —reformado después del Concilio Vaticano II— prohibía expresamente la incineración de los cadáveres. Los republicanos preconizaban que el crecimiento demográfico y las normas de higiene hacían preferible la incineración. Además, el principio eclesiástico ya no debía tener ninguna influencia sobre las decisiones políticas. El debate volvió a ser apasionado. Desde las filas de la *Lliga* se aseguraba que

«bien reconocen los [los republicanos] que la incineración de cadáveres es tan extraña a nuestras costumbres que ni ellos mismos la utilizarían. Pero Esquerra ha descubierto, una vez más, su odio al catolicismo, al Santo Padre, a la Iglesia y a su Jerarquía»⁶⁵.

Precisamente en 1932, el obispo y cardenal de Tarragona, Vidal y Barraquer, publicó un librito sobre la secularización de los cementerios⁶⁶. En tono sereno y moderado —como era y se expresaba habitualmente—, el cardenal exponía y defendía la doctrina católica sobre el entierro, se posicionaba críticamente ante las últimas decisiones tomadas y proponía algunas vías transaccionales para llegar a una solución del conflicto planteado. No podemos detenernos en analizar este libro breve y lúcido, donde se encuentra una verdadera antropología y teología del cuerpo, además de una argumentación sosegada de la postura católica frente a los difuntos. Pero al mismo tiempo que abanderaba los derechos de la

⁶³ APMB, 321, 27.XI.1931.

⁶⁴ APMB, 332, 3.VI.1932: 74-101.

⁶⁵ Editorial, *La Veu de Catalunya*, 8.VI.1932: 1. *Solidaridad Obrera* lamentaba la pervivencia de la cultura simbólica y litúrgica católica: «Seguimos viendo un noventa y cinco por ciento de entierros católicos en las clases «republicanas laicas», y una igual proporción de bautizos católicos, con un sinfín de esquelas mortuorias, con la cruz consabida, en todos los diarios republicanos y simpatizantes». («Santa Pepita», *Solidaridad Obrera*, 19.III.1933: 1).

⁶⁶ Vidal i Barraquer, 1932.

Iglesia, el prelado buscaba una sutil solución de concordia. Defendía que siguieran separados los dos cementerios, pero en vez de por una pared, por un pequeño seto⁶⁷.

Hemos comprobado, en el caso del cementerio, la polémica que suscitó la secularización del espacio. Veamos ahora someramente la tormenta municipal que se levantó con motivo de una cierta secularización del tiempo festivo. El 19 de febrero de 1932, el Consistorio aprobó un nuevo calendario de festividades. Se mantuvieron como fiestas los días de Reyes, San Juan y Navidad, pero cayeron festividades tradicionales de Barcelona como la Inmaculada y, sobre todo, el Corpus y la *Mercè*. El portavoz de la *Lliga*, Ferran de Sagarra, fue sumamente duro en su intervención. Describió a los dirigentes de ERC como «una tribu con pretensiones de acampar en Barcelona», y desarrolló después toda una interpretación de Cataluña, recordando sus raíces cartaginesas, fenicias y romanas, pero, sobre todo, su impregnación del espíritu cristiano que ahora se pretendía erradicar⁶⁸.

Pero quizá la secularización más espectacular del tiempo la llevó a cabo el gobierno central, al definir como días laborables el jueves y el viernes santo, jornadas nucleares de la cultura de memoria católica. El consistorio republicano de Barcelona se apresuró a modificar las ordenanzas municipales que, en una remanencia clara del orden de la cristiandad, prohibían la circulación de vehículos en Barcelona la tarde del jueves santo y la mañana del viernes⁶⁹. Para subrayar la independencia política de los tiempos religiosos, el consistorio decidió convocar plenario para el viernes santo de 1932. La provocación estaba servida. Los plenarios se celebraban de forma ordinaria los miércoles. ¿Por qué, pues, un plenario en viernes santo sino para reafirmar el carácter estrictamente laico de la República? No acudió ningún edil de la *Lliga*. Sí lo hizo el representante de la Derecha Liberal Republicana, que denunció que esa convocatoria demostraba un «sectarismo antirreligioso que llega al histriónismo»⁷⁰.

El hecho es que —fuera por convicción católica, por inercia cultural o por voluntad festiva—, la ciudad quedó notablemente paralizada en los

⁶⁷ Vidal i Barraquer, 1932, p. 27.

⁶⁸ APMB, 326, 19.II.1932.

⁶⁹ APMB, 327, 18.III.1932.

⁷⁰ Intervención en el pleno municipal de Solá de Cañizares. APBM, 328, 25.III.1932: 66 (T. A.).

días centrales de la Semana Santa. Lo destacaban los periódicos de orientación católica, pero lo reconocía la propia *Humanitat*:

«La República es laica, y en estos días de semana santa no parece que lo sea. Las tiendas han cerrado sus puertas. Muchos talleres y hasta algunas fábricas no trabajan. (...) Los teatros, con la excusa de que preparan el estreno sensacional de del sábado de gloria, hacen fiesta»⁷¹.

En 1933, el viernes santo coincidió con el 14 de abril, jubileo de la proclamación de la República. Se enfrentaban dos paradigmas de memoria. En esta ocasión, sin embargo, los dirigentes políticos apostaron por una opción más conciliadora, y tanto en Barcelona como en Madrid desplazaron el grueso de las celebraciones al sábado y al domingo. Ello no impidió, sin embargo, que ERC organizara una multitudinaria manifestación por las calles de Barcelona el mismo viernes. Decenas de miles de personas –muchas de ellas *rabasaires*– desfilaron por las calles de Barcelona en apoyo de los partidos republicanos, en ese momento algo renqueantes.

5. LA PERVIVENCIA DE LAS NARRATIVAS CATÓLICAS

Hay frases que, en un sentido positivo o negativo, suponen una suerte de lanzada en la vida de un pueblo, y quedan clavadas como una estaca en el imaginario colectivo. «España ha dejado de ser católica», proclamó Azaña en sede parlamentaria con motivo de la discusión del artículo 26. Algunos autores apuntan que la intención de Azaña era más descriptiva y apaciguadora que ofensiva⁷². En todo caso, la sentencia laconica y fría del ministro de Guerra quedó clavada en la sensibilidad católica. Después de los grandes actos de afirmación confesional, después de celebraciones multitudinarias de grandes festividades católicas, los periódicos de corte católico se encargaban de recordar «la ligereza con que falsamente se anunció por el señor Azaña desde la cabecera del banco azul que España había dejado de ser católica»⁷³.

Pero no nos interesa aquí dilucidar hasta qué punto la vivencia ortodoxa del catolicismo seguía vigente en la sociedad española. Más bien,

⁷¹ Editorial, *La Humanitat*, 25.III.1932: 1(T. A.).

⁷² Redondo, 1993, I, p. 62.

⁷³ Mariano Márfil: «España es católica», *Diario de Barcelona*, 31.III.1934: 3.

procuraremos defender una tesis algo fuerte y contundente: en realidad, el catolicismo seguía muy presente – como forma cultural, esquema de pensamiento y modelo narrativo – en el republicanismo laicista. Podemos afirmar que, de algún modo, la izquierda española republicana o anarquista no era acatólica, sino que más bien era el reverso de la mentalidad católica. Es incomprensible sin la referencia católica, bien por la crítica que realiza sobre la misma, bien porque toma sus mismos principios aunque de modo laico y secular. Nos atrevemos a sostener que el discurso progresista español no dejaba de ser, en cierto modo, una hermenéutica heterodoxa del cristianismo, una interpretación diferente, mundana, secular, inmanente y revolucionaria de los principios judeo-cristianos.

Analicemos, en primer lugar, la continuidad que puede observarse entre los esquemas conmemorativos republicanos y los paradigmas narrativos cristianos. Esta transposición secularizada se ve de una forma especialmente clara en la constante evocación desde el republicanismo y el anarquismo del «sacrificio redentor» de algunos de sus dirigentes. Este esquema conceptual de la liberación del mal a través del sacrificio de la propia vida es muy patente en el caso del recuerdo de Fermín Galán y García Hernández. «Ofrecieron su vida, y más que su vida, por la liberación del pueblo»⁷⁴. De forma análoga a Jesucristo⁷⁵, Fermín Galán había tenido la ocasión de escapar, pero «hizo entrega generosa de su vida para rescatar otras vidas»⁷⁶. También Macià era presentado como un «Dios laico»⁷⁷. Había sido un mártir vivo. «Su sufrimiento larguísimo es la sustancia misma de su gloria y de la gloria y libertad de Catalunya»⁷⁸. El concepto de redención, piedra angular de la teología cristiana, se aplicaba a menudo para hablar de la liberación proletaria o de la liberación nacional. En línea con la idea del sacrificio salvador que hemos resumido anteriormente, *Solidaridad Obrera* consideraba como los caídos por la

⁷⁴ *La Humanitat*, 14.XII.1931:2 (T. A.).

⁷⁵ La comparación entre Fermín Galán y Cristo llegaba a ser explícita. Tal como escribía Luis de Tapia en *Solidaridad Obrera*: «República... Viernes Santo / ¡Cada cual siga su afán! / ¡Ellos tuvieron su Cristo! / Nosotros nuestro Galán!» (*Solidaridad Obrera*, 14.IV.1933: 3).

⁷⁶ *La Humanitat*, 14.XII.1932: 1(T. A.).

⁷⁷ Agustí Collado, «La figura del venerable president», *La Humanitat*, 16.XI.1932: 1.

⁷⁸ Josep Bertrán de Quintana, «Macià», *La Humanitat*, 10.V.1932: 3.

causa anarcosindicalista «ofrendaron su sangre y su vida para que fuese factible y eficaz la redención proletaria»⁷⁹.

Es conocido que uno de los ejes discursivos del proyecto ideológico de la modernidad es la noción de progreso, que no deja de ser una interpretación inmanentista y secular tanto de la providencia como del mesianismo y la escatología judeocristiana, en las que se augura un «cielo nuevo y una tierra nueva». El marxismo, el anarquismo y el progresismo racionalista procurarán lograr este estado de bienestar absoluto y ausencia de dolor en este mismo mundo. Lo expresaba con meridiana claridad un articulista de *La Humanitat*, Casademunt Arimany, aunando el utopismo progresista con el ideal de reforma moral tan propio de la Ilustración y del krausismo español:

«la esperada redención de la humanidad se encuentra en el tiempo y en la humanidad mismas. Debemos hacernos más humanos; debemos perder los instintos; debemos, paso a paso, cada día, sin egoísmos, superarnos, mejorarnos, cultivarnos, para hacernos más humanos, perdiendo la bestialidad y no fiándonos en otras fuerzas que en nuestras mismas fuerzas. La humanidad camina hacia la redención que determinará el progreso, sin truculencias, sin brutalidades y sin auxilios ultraterrenos»⁸⁰.

En síntesis, avance de la humanidad por medio de un esfuerzo prometeico y autónomo de mejora y liberación.

Los líderes republicanos se encontraban lejos del utopismo extremo y de los impulsos palingenésicos de los líderes anarcosindicalistas, que anunciaban explícitamente su voluntad de edificar un «mundo nuevo»⁸¹. Pero no entendían la República simplemente como un sistema parlamentario de gobierno. Para figuras de la talla de Azaña, en la estela del krausismo, la República debía ser, también, una oportunidad de reforma moral de España. Una reforma profunda aunque gradual a nivel moral, social, político y cultural. «Nosotros somos hombres de fe», aseguraba el socialista catalán Rafael Campalans⁸². El republicanismo progresista —y

⁷⁹ «Salvador Seguí», *Solidaridad Obrera*, 10.III.1933: 1.

⁸⁰ Casademunt Arimany, «Redempción», *La Humanitat*, 6.VIII.1933: 2 (T. A.).

⁸¹ «Lo único que ha de redimirnos de la esclavitud, de la miseria y de la injusticia imperante ha de ser la revolución. (...). Vamos a destruir un mundo viejo, un mundo de ignomias, para implantar una vida nueva, unas costumbres nuevas, un mundo nuevo». J. Merino: «Cómo será nuestra revolución?», *Solidaridad Obrera*, 15.VIII.1933.

⁸² Rafael Campalans, «El XVè aniversari de la Revolució d'Octubre», *La Humanitat*, 7.XI.1932: 3 (T.

más aún el socialismo o el anarquismo — no eran simples propuestas de organización política. Eran, también, propuestas holísticas de transformación social.

La pervivencia de la narrativa católica en el discurso y la actitud de la izquierda de la Segunda República se percibe también en algunas expresiones y en algunos géneros textuales. Se habla, por ejemplo, del «apóstol» anarquista⁸³ o, desde ERC, de la necesidad de crear una Agrupación de Propagandistas de la nueva *Catalunya*⁸⁴. También hay claras reminiscencias evangélicas en las descripciones que los grupos republicanos liberales y socialistas hacen de sus líderes ya fallecidos. Son presentados como gente sencilla, honesta, de gran corazón, que había entregado su vida por los demás y perdonado a sus enemigos. De Hermenegildo Giner de los Ríos se decía que «fue un hombre noble con todos, especialmente con las personas que no compartían su forma de pensar. Fue generoso hasta el extremo, una generosidad hija de su profundo amor al prójimo»⁸⁵. En 1936, los federales describían a Pi i Margall como «sacerdote fervoroso de la democracia», «asceta de la justicia y redentor de los oprimidos»⁸⁶.

En definitiva, los sectores progresistas o anarquistas llegaron a presentarse como verdaderos intérpretes y seguidores del Evangelio. Proponían una nueva hermenéutica del Evangelio, immanente y mundana. Una interpretación, en cualquier caso y según su parecer, más acorde con el texto evangélico que la que defendía la ortodoxia católica. Rovira i Virgili aseguraba que los evangelios tenían un claro tono izquierdista⁸⁷, mientras en *Solidaridad Obrera* se llegaba a afirmar que la predicación anarquista era «la repetición del programa de redención del cristianismo». Desde *La Veu de Catalunya*, por su parte, un columnista de referencia, Manuel Brunet, recordaba a los nuevos intérpretes de la religión que un cristianismo sin trascendencia y sin gracia divina, un cristianismo immanente y prometeico, era incompatible con la doctrina evangélica⁸⁸.

A.).

⁸³ José Sampérez, «El apóstol», *Solidaridad Obrera*, 28.XII.1932: 1.

⁸⁴ *La Humanitat*, 8.II.1932

⁸⁵ *La Humanitat*, 2.III.1932: 6 (T. A.).

⁸⁶ *Partit Federal Ibèric*, 1936.

⁸⁷ Antoni Rovira i Virgili: «Els catòlics anticristians», *La Humanitat*, 1.IX.1935: 1.

⁸⁸ Manuel Brunet: «El Crist de les esquerres», *La Veu de Catalunya*, 10.IX.1933: 1.

6. LA PUGNA CATÓLICA POR LA VISIBILIDAD

La Constitución republicana de 1931 estableció la completa separación entre el Estado y la Iglesia. El espacio público debía ser completamente neutro y, en caso de tener alguna significación, debía estar marcado por los signos y los valores del republicanismo triunfante. En febrero de 1932, el Patronato Escolar de Barcelona decidió retirar de todas las aulas públicas las manifestaciones de temática religiosa⁸⁹. Grandes fiestas católicas barcelonesas – como el Corpus, la *Mercè* o la Purísima – fueron despojadas de su rango festivo. A pesar de que la Constitución admitía la posibilidad de que la religión se expresara públicamente con autorización gubernamental, el hecho es que la famosa procesión del Corpus barcelonesa no salió del recinto de la Catedral o de la Sagrada Familia durante todo el periodo republicano.

El catolicismo había sido apartado de la vida pública, en interpretación rigorista de los principios liberales. Sin embargo, los católicos procuraron, desde el primer momento, demostrar que no habían desaparecido de España y que seguían siendo una fuerza sociológica muy importante. Esta presencia y manifestación católica tuvo su expresión en partidos políticos como la CEDA. Pero aquí nos interesa, más bien, analizar cómo los católicos barceloneses respondieron simbólicamente a las políticas laicistas, a fin de demostrar su existencia y, en cierto modo, su enojo con la deriva del régimen republicano. Desde finales del siglo XIX, las fuerzas sociales habían comprendido que la hegemonía política y social no exigía solamente el dominio narrativo de la esfera pública, sino también el dominio del espacio urbano, de la calle. Hasta la Segunda República, habían sido los partidos y sindicatos de izquierda los que mejor habían comprendido la gramática política de la sociedad de masas. En la Segunda República, la opinión católica procuraría también entrar en la misma dinámica y ocupar, aunque fuera simbólicamente, el espacio público.

Quizá nada ilustra mejor esta pugna por la visibilidad en el espacio público que un interesante y soterrado pulso entre católicos y laicos. Me refiero a la guerra de banderas, banderolas y pendones en los balcones de la ciudad. Con motivo de algunas fiestas especialmente señaladas, los católicos desplegaron en sus ventanas todo tipo de banderolas religiosas.

⁸⁹ *La Veu de Catalunya*, 3.II.1932: 1.

Recordaban así su presencia, reforzaban su identidad y demostraban su número. Los diarios izquierdistas reconocían el éxito de la iniciativa, aunque la consideraban un desprecio y una provocación a la República. Comenzó así un interesante duelo de banderolas. ¿Cuándo amanecía la ciudad más engalanada? ¿En las festividades republicanas o en las festividades católicas? Centrémonos en la fiesta del Corpus, de tan antigua tradición en Barcelona. Los periódicos de tendencia católica amplificaban el despliegue textil en las fachadas de la ciudad.

En la fiesta del Corpus de 1931, *La Veu de Catalunya* destacaba «los pendones que han decorado toda la urbe en una profusión nunca igualada»⁹⁰. Tres años más tarde, el mismo periódico volvía a informar de los «pendones en toda la ciudad. Casi no hay ninguna casa que no tenga (...). El Corpus de este año ha sido un verdadero plebiscito de fe y piedad cristianas»⁹¹. La información está claramente estilizada. Pero no cabe duda de que en festividades como la comentada se produjo una importante movilización católica, como queda reflejado en los mismos periódicos laicistas⁹². Lluís Capdevila, afilado redactor de *La Humanitat*, se quejaba:

«Los balcones de la ciudad aparecen engalanados, llenos de trapos. Más que un homenaje a Cristo, estos trapos son, quieren ser, una bofetada a la República. Hay que recordar que estos balcones que hoy aparecen adornados, cuando el pueblo celebra el advenimiento de la República, aparecen desnudos de todo ornamento»⁹³.

La movilización no era del todo espontánea. En 1931, fue el obispo Irujita quien invitó a los católicos a decorar sus balconadas con signos de su fe. En 1932, encontramos invitaciones en este sentido emanadas de la *Federació de Joves Cristians de Catalunya* y de la *Acció Catòlica*⁹⁴.

Otro intento católico de ocupar simbólicamente el espacio público se produjo en febrero de 1935, cuando fue colocada y bendecida una gran

⁹⁰ Editorial, *La Veu de Catalunya*, 5.VI.1931: 1 (T. A.). En esa fecha todavía no se había promulgado la constitución, y algunos balcones aparecieron con banderolas católicas al mismo tiempo que banderas o mensajes a favor de la República.

⁹¹ Editorial, *La Veu de Catalunya*, 1.VI.1934: 1 (T. A.).

⁹² «Pendones», *Solidaridad Obrera*, 24.VI.1933: 3.

⁹³ Lluís Capdevila, «Avui, diada del Corpus», *La Humanitat*, 26.V.1932: 3 (T. A.).

⁹⁴ *La Veu de Catalunya*, 26.V.1932: 3 y 24.V.1932: 3.

estatua del Sagrado Corazón⁹⁵ en el templo del Tibidabo. Era el lugar más alto de la ciudad, el punto de fuga de todas las miradas. La edificación del templo siempre había inquietado a los partidos republicanos, que habían intentado anularla⁹⁶. También les enojaría la bendición episcopal de la estatua en febrero de 1935, con el ayuntamiento controlado gubernativamente por las derechas. *La Humanitat* expresaba su postura con contundencia, resumiendo el pensamiento laico del momento:

«Ni en lo alto del Tibidabo ni en ningún lugar público, no admitimos ni admitiremos en el futuro ningún símbolo religioso, porque las leyes no lo permiten y porque su presencia es una ofensa a la libertad de conciencia. La religión y sus símbolos no deben estar en la plaza pública, sino en las conciencias y los templos»⁹⁷.

No puedo afirmar que la Segunda República provocara un aumento en el número de católicos. De hecho, los partidos laicos ganaron la mayoría de las elecciones y el arraigo del anticlericalismo en la sociedad española quedó claro al estallar la Guerra Civil. Pero sí puede afirmarse que la desvinculación del catolicismo con respecto al Estado y el laicismo beligerante de las élites republicanas — expresado de forma paradigmática en la Ley de Congregaciones Religiosas de 1933 —, contribuyó a una revitalización del sentimiento católico en muchos creyentes que vivían su fe de un modo rutinario. La pérdida de la protección estatal y la hostilidad de algunos sectores de la sociedad española sacaron a los católicos de sus poltronas. «La persecución ha tenido también su eficacia purificadora», podía leerse en *La Veu*⁹⁸. Las fiestas, por ejemplo, se vivieron con mayor intensidad y fervor. Los católicos llenaban los templos. Así, al menos, lo describen reiteradamente —siguiendo siempre un mismo patrón narrativo— periódicos como *La veu de Catalunya* o el *Diario de Barcelona*. Podemos poner en tela de juicio su efusividad —que puede estar marcada por la orientación del diario—, pero que es veraz la descripción de una ciudadanía católica más comprometida con su fe. «En todos los templos de la ciudad —comentaba *La Veu* en referencia a la

⁹⁵ La devoción al Sagrado Corazón acababa de recibir un fuerte impulso con la publicación en 1928 de la encíclica *Miserentissimus Redemptor*, escrita por Pío XI.

⁹⁶ En 1911 el Partido Radical propuso que se erigiera al lado del templo del Tibidabo una monumental estatua a Servet, más alta que la propia iglesia. (Michonneau, 2002, p. 205).

⁹⁷ Editorial, *La Humanitat*, 6.II.1935: 1 (T. A.).

⁹⁸ Editorial, *La Veu de Catalunya*, 28.III.1934: 1 (T. A.).

Semana Santa— la multitud ha sido más numerosa que los últimos años»⁹⁹.

Concluimos. A lo largo del artículo hemos procurado demostrar cómo el discurso y las prácticas conmemorativas en la ciudad de Barcelona durante la Segunda República fueron escenario simbólico de la controversia religiosa que palpitaba en la España del momento. Hemos tenido ocasión de comprobar cómo las nuevas élites políticas y culturales promovieron un renovado discurso de memoria cívica, caracterizado por el nacionalismo, el obrerismo y el republicanismo. Hemos constatado la pervivencia de estructuras gramaticales y semánticas católicas en su trasfondo. Hemos podido presentar también el posicionamiento de ERC y la *Lliga* ante la cuestión religiosa y su distinta hermenéutica de la tradición catalana. Finalmente, hemos consignado el esfuerzo de los católicos por mantener su visibilidad y reivindicar sus valores en el espacio público ante la secularización del tiempo y del espacio que llevó a cabo la nueva administración pública. Esperamos haber contribuido con estas páginas a un mayor conocimiento de los imaginarios políticos y las dinámicas socioculturales de la Barcelona republicana. Esperamos también haber contribuido a desbrozar un campo de investigación todavía por trillar: las políticas de memoria durante la Segunda República. Para un historiador, siempre es atractivo —aunque no deje de ser trágico— asomarse desde un ángulo novedoso a un periodo tan apasionante y apasionado como la República, cuyas conquistas y fracasos siguen permeando la conciencia histórica y el imaginario político de los españoles.

BIBLIOGRAFÍA

- Aiguader i Miró, Jaume, *Amb Catalunya i per Catalunya*, Barcelona, Publicacions «Arnau de Vilanova», 1930.
- Almirall, Valentí, *Lo catalanisme*, Barcelona, Edicions 62, 1994 [*Lo catalanisme: motius que'l lligiti-man fonaments científichs y solucions y solucions practicas*, Barcelona, Llibreria Verdaguer, 1886].
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 2006.
- Aparisi Laporta, Luis Miguel, *Toponimia madrileña: proceso evolutivo*, Madrid, Gerencia Municipal de Urbanismo del Ayuntamiento de Madrid, 2001.

⁹⁹ *La Veü de Catalunya*, 26.III.1932: 2 (T. A.).

FERNANDO SÁNCHEZ COSTA

- Balaguer, Víctor, *La libertad constitucional: estudios sobre el gobierno político de varios países y en particular sobre el sistema por el que se regía antiguamente Catalunya*, Barcelona, Imp. Nueva de Jaime Jepús y Ramon Villegas 1858.
- Bodnar, John, *Remaking America. Public Memory, Commemoration and Patriotism in the Twentieth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- Canal, Jordi (coord.), «El nacionalismo catalán: mitos y lugares de memoria», *Historia y Política*, 14, 2005.
- Culla i Clara, Joan B., *El catalanisme d'Esquerra: del grup de L'Opinió al Partit Nacionalista Republicà d'Esquerra (1928-1936)*, Barcelona, Curial, 1977.
- Esplugues, Miquel d', *El Compromís de Casp: pàgines vives de la nostra història*, Barcelona, Altes Impressor, 1933.
- Fabre, Jaume y Huertas, Josep M., *Carrers de Barcelona: com han evolucionat els seus noms*, Barcelona, Edhasa, 1982.
- González Calleja, Eduardo, «"Bon cop de falg!". Mitos e imaginarios bélicos en la cultura del catalanismo», *Historia y Política*, 14, 2005, pp. 119-164.
- Griffin, Roger, *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*, Madrid, Akal, 2010.
- Hartog, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003.
- Innerarity, Daniel, *El nuevo espacio público*, Madrid, Espasa Calpe, 2006.
- Ivern i Salvà, M^a Dolores, *Esquerra Republicana de Catalunya (1931-1936)*, Montserrat, Abadia, 1988.
- Jaworski, Rudolf- Stachel, Peter, *Die Besetzung des öffentlichen Raumes. Politische Plätze, Denkmäler und Straßennamen im europäischen Vergleich*, Berlin, Frank & Timme, 2007.
- Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- León XIII, «Libertas Praestantissimum (20/06(1888))», en *Colección completa de las encíclicas de Su Santidad León XIII en latín y castellano. Tomo 1. Comprende las publicadas hasta fines del año 1891*, ed. M. de Castro, Valladolid, Cuesta, 1903.
http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas_sp.html
- Lerroux, Alejandro, *La pequeña historia de España, 1930-1936*, León, Akrón, 2009.
- Macià, Francesc, *El President Macià en els seus textos (1931-1933)*, ed. Ll. Duran, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 2005.
- Martínez Fiol, David, «La construcción mítica del "Onze de setembre de 1714" en la cultura política del catalanismo durante el siglo XX», *Historia y Política*, 14, 2005, pp. 219-242.
- Michonneau, Stéphane, «Le monument à la Victoire: un cas exemplaire de la politique de mémoire franquiste à Barcelone», *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, 24, 1996, pp. 189-203.
- , *Barcelona: memòria i identitat. Monuments, commemoracions i mites*, Vic, Eumo, 2002.
- Molas, Isidre, *Lliga Catalana. Un estudi d'Estasiologia*, Barcelona, Edicions 62, 1972.
- Nicolau d'Olwer, Lluís, *Del patriotisme i la democràcia en el procés constitucional de la Catalunya antiga*, Barcelona, N.A.G.S.A., 1933.
- Ontañón, Antonio, *Los significados de la ciudad. Ensayo sobre memoria colectiva y ciudad contemporánea*, Barcelona, Edicions de l'Escola Massana, 2004.
- Partit Federal Ibèric, *Album record dedicat a Francesc Pi i Margall*, Barcelona, Publicacions Catalunya, 1936.
- Pi i Sunyer, Carles, *El alma cordial de Cataluña. Conferència a l'Ateneo de Madrid 2 de juny de 1931*, ed. F. Vilanova, Barcelona, Fundació Carles Pi i Sunyer d'Estudis Autònoms i Locals, 1994.
- Pío XI, *La injusta situación creada a la Iglesia Católica en España. «Dilectissima Nobis» junio 1934. Encíclica de S.S. el Papa Pío XI*, Madrid, A. C. de P., [1933].
http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19330603_dilectissima-nobis_sp.html
- Prat de la Riba, Enric, *La nacionalitat catalana*, Barcelona, Edicions 62, 1978 [1^a ed. 1906]

MEMORIA REPUBLICANA Y MEMORIA CATÓLICA

- Redondo, Gonzalo, *Historia de la Iglesia en España, 1931-1939. Tomo I. La Segunda República (1931-1936)*, Madrid, Rialp, 1993.
- Ricart Lafont, Damià, *Història de Catalunya per a les escoles primàries*, Barcelona, Pedagogia Catalana Miquel A. Salvatella, 1935.
- Rovira i Virgili, Antoni, *Història de Catalunya. Tria d'episodis*, Barcelona, L'Ocell de Paper, 1933
- Sánchez-Costa, Fernando, «Cultura històrica y nombres de calles. Aproximación al nomenclátor contemporáneo de Barcelona y Madrid», *Memoria y Civilización*, 12, 2009, pp. 217-251.
- Soldevila, Ferran, *Història de Catalunya. Primeres lectures*, Barcelona, Associació Protectora de l'Ensenyança Catalana, 1933.
- Torras i Bages, Josep, *La tradició catalana*, Barcelona, Edicions 62, 1981 [1ª ed. 1892].
- Torroja i Valls, Ramon, *Història de Catalunya per a nois i noies*, Barcelona, Impr. Elzeviriana, 1933
- Ucelay-Da Cal, Enric, *La Catalunya populista: imatge, cultura i política en l'etapa republicana, 1931-1939*, Barcelona, La Magrana, 1982.
- Vidal i Barraquer, Francesc, *La secularització dels cementiris*, Barcelona, Foment de Pietat, 1932.
- Vilanova, Mercedes, *Atles electoral de la Segona República Catalana*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 2005.
- Zaryahu, Maoz, «The Power of Commemorative Street Names», *Environment and Planning D: Society and Space*, 14-3, 1996, pp. 311-330.