
La religió, entre el vell món i el nou

Josep M. Fradera

Barcelona Quaderns d'Història, 6 (2002)

La significació del catolicisme i la definició de la vivència religiosa més en general van canviar indiscutiblement durant la crisi de l'Antic Règim i l'adveniment de la societat liberal. D'aquesta premissa certa, però, no en pot derivar la idea d'una pèrdua manifesta d'importància de la religió en les societats del segle XIX. Aquesta seria una percepció equivocada, certament, del que succeí a la societat catalana en el segle decisiu que abraça de 1780 a 1880. Si donem a les coses el pes i la importància que tenen, llavors cal particularitzar els símptomes de canvi, les modificacions i les permanències abans de tractar d'establir un diagnòstic més exacte de què significà el canvi de valors en la transformació social de la Catalunya a la fi del segle XVIII i en el XIX. No obstant això, no és senzill fer una síntesi de la qüestió, ni tampoc no disposem encara dels elements que ens serien indispensables. Disposem, és cert, d'excel·lents monografies agrupades en dues línies. En primer lloc, hi ha diversos treballs sobre l'evolució institucional de l'Església, com ara els excel·lents de Joaquim M. Puigvert per al segle XVIII i XIX, el de Gaspar Feliu sobre les actituds de la clerecia barcelonina durant el Trienni Liberal i els de Joan Bada i Casimir Martí per al Bisbat de Barcelona en dos moments decisius del segle XIX, el primer terç de segle XIX i durant el mandat del bisbe Costa i Borràs, els anys cinquanta.¹ L'altra línia correspon a l'estudi de determinats corrents intel·lectuals dins l'Església, des del jansenisme

1. A l'espera del llibre sobre l'Església catalana de l'edat moderna, versió ampliada de la tesi doctoral, J. M. Puigvert ens ha proporcionat avenços importants del seu treball. N'esmentaré dos de referits a la qüestió organitzativa de l'Església: «Església i territori en els orígens de la Catalunya contemporània», *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, 44 (1997), pàg. 85-111; i «L'Episcopat i la formació del baix clergat al segle XVIII. L'exemple de les conferències eclesiàstiques del bisbat de Girona», dins Joan BADA *et al.*, *Bisbes, il·lustració i jansenisme a la Catalunya del segle XVIII*, Vic, Eumo, 2000, pàg. 89-132; Gaspar FELIU, *La clerecia catalana durant el Trienni liberal*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1972; Joan BADA, *L'Església de Barcelona en la crisi de l'antic règim (1808-1833)*, Barcelona, Herder, 1986; Casimir MARTÍ, *L'Església de Barcelona (1850-1857)*, Barcelona, Curial i Abadia de Montserrat, 1984.

del segle XVIII fins a algunes figures de la màxima rellevància del segle XIX. En aquest sentit, cal recordar els treballs d'Ernest Lluch i Francesc Tort i Mitjans sobre aspectes de l'anomenat *jansenisme* català; els de Corts i Blay sobre l'arquebisbe de Palmira Fèlix Amat, el de Barrio y Barrio sobre Torres Amat, bisbe d'Ass-torga, el de Josep M. Fradera sobre Jaume Balmes, i els de Jordi Figuerola sobre el bisbe Strauch (assassinat durant el Trienni Liberal), com també el que dedicà al bisbe Morgades i la reorganització de l'Església catalana al final del segle XIX.² Aquest darrer és, a més, un bon contrapunt del llibre de Joan Bonet i Baltà i Casimir Martí sobre l'integrisme català durant la Restauració, un tema que es pot completar adequadament amb l'estudi de Jordi Canal sobre el carlisme català durant aquella etapa.³ No som, per tant, davant d'un tema mancat d'aportacions bibliogràfiques. I, malgrat tot, ens continuen fent falta moltes de les peces indispensables per elaborar la síntesi a què abans m'he referit.⁴

Necessitem, en primer lloc, història social del catolicisme i de la pràctica religiosa. A hores d'ara no podem, de cap manera, valorar adequadament la vitalitat o decadència de la vivència col·lectiva del catolicisme, ni com aquesta es transformà com a conseqüència dels canvis socials del segle XIX. Després del que han mostrat les historiografies de països menys donats al *blanc i negre*, no tan culturalment catòliques com el nostre, no s'hi val donar per fet el mateix procés de secularització del segle XIX, una de les característiques suposadament cabdals de la societat liberal. És cert que, sota els marcs constitucionals imposats pel liberalisme, la pressió de les religions oficials i la possibilitat de manifestació de la dissidència i l'allunyament dels patrons dominants van augmentar, però ho va fer igualment la capacitat de les esglésies protestants i catòlica per adaptar-se a les noves exigències socials. Un dels grans historiadors de l'Índia britànica, C. A. Bayly, adverteix en un assaig recent, per exemple, que la colonització d'aquell immens país no va ser la tasca d'un cos de mercaders, la Companyia Anglesa de les Índies Orientals, o d'un Estat modern, laic i militaritzat a Ultramar, sinó que incorporà una variable evangèlica de primer ordre, d'expansionisme protestant molt resolut i reelaborat d'acord amb els patrons romàntics i orientalistes de la darrerria del segle XVIII britànic. En paraules de l'historiador esmentat, l'Índia britànica pot ser caracteritzada com un "*Estat confessional amagat*".⁵ Només cal

2. J. FIGUEROLA, *Església i societat a principis del segle XIX*, Vic, Eumo, 1988; ERNEST LLUCH, *El pensament econòmic a Catalunya (1760-1840). Els orígens ideològics del proteccionisme i la presa de consciència de la burgesia catalana*, Barcelona, Edicions 62, 1973; F. TORT I MITJANS, *El obispo de Barcelona, Josep Climent Avinent (1706-1781), contribución a la historia de la teología pastoral tarraconense en el siglo XVIII*, Barcelona, Biblioteca Balmes, 1976; R. CORTS I BLAY, *L'arquebisbe Fèlix Amat (1750-1824) i l'última il·lustració espanyola*, Barcelona, Herder, 1992; J. BARRIO I BARRIO, *Félix Torres Amat (1772-1842). Un obispo reformador*, Roma, 1976; J. M. FRADERA, *Jaume Balmes. Els fonaments racionals d'una política catòlica*, Vic, Eumo, 1996. J. FIGUEROLA, *El Bisbe Morgades i la formació de l'Església catalana contemporània*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1994.
3. JOAN BONET I BALTÀ i CASIMIR MARTÍ, *L'integrisme a Catalunya. Les grans polèmiques, 1881-1888*, Barcelona, Vicens Vives, 1990; JORDI CANAL, *El carlisme català dins l'Espanya de la Restauració. Un assaig de modernització política (1888-1900)*, Vic, Eumo, 1998.
4. El millor plantejament general de la qüestió a JORDI FIGUEROLA, «Movimiento religioso, agitación social y movilización política», *Historia Social*, 35 (1999), pàg. 49-63.
5. C. A. BAYLY, «Returning the British to South Asian History: the Limits of Colonial Hegemony», *South Asia*, XVII, 2, (1) 1994, pàg. 5.

recordar, en aquest context, que les primeres grans campanyes polítiques angleses contra el tràfic de negres i l'esclavitud, del final del XVIII i el principi del XIX, van ser protagonitzades per algunes denominacions protestants, amb formes de mobilització massiva que més endavant imitaren tant el cartisme com el primer moviment feminista.

Pel que fa a la Catalunya del segle XIX, no estem en condicions de mesurar la complexitat del doble procés de secularització i adaptació religiosa, ja que ens manquen els estudis d'història social que serien indispensables, tant quantitativament com qualitativament. Mentre no disposem d'investigacions sobre aquests aspectes, ni el pes del catolicisme ni les funcions socials precises que tenia, abans i després de la cesura que significà la Revolució Liberal, ens resultaran impossibles de definir i avaluar en tota la dimensió i el significat. Val a dir, d'entrada, que la diferència primera i més important respecte al que passava al nord i centre d'Europa, o fins i tot a França, és que la vida religiosa no tenia la complexitat que derivava de la coexistència, no necessàriament harmònica, d'esglésies oficials amb altres denominacions, catòliques o protestants, o de la presència d'importantes minories jueves, com succeïa a l'Àustria catòlica dels Habsburg, per exemple. És una diferència que venia del passat, de l'èxit de la política de repressió de la dissidència entre els segles XIV i XVII, però que s'accentuà arran de la complexitat dels *revivals* religiosos inspirats pel romanticisme i els moviments vers les cultures nacionals del segle XIX. Ara bé, constatar aquest fet no pot ser de cap manera un punt d'arribada que ens estalviï l'anàlisi. Voldria posar només un exemple que mostra, al meu parer, els dèficits que deriven d'aquestes mancances, i que revela com qüestions que havien suscitat un debat públic passen desapercebudes pels historiadors d'èpoques posteriors. A la fi de segle XIX es produí una curiosa discussió entre un canonge integrista, o poc n'hi faltava, i un literat i diplomàtic, un *dandy* de la cultura catalana del principi de segle. Em refereixo a la discussió entre Gaietà Barraquer i Eduard Toda a propòsit dels successos de 1835 i, més concretament, de les cremes de convents i l'exclaustració dels ordes monàstics.⁶ Es tractà d'una discussió entre dos apassionats de l'arqueologia, entre dos intel·lectuals molt pròxims als esforços catalanistes i catòlics per fondre en un tot la idea de pàtria amb la religió dels pares. Tots dos lamentaven allò que havia passat –l'espoliació i la destrucció del patrimoni arqueològic–, però discrepaven completament sobre com havia de valorar-se el gran episodi d'anticlericalisme de massa de l'estiu de 1835, l'antecedent més directe de la Setmana Tràgica i dels mesos de juliol i agost de 1936. El punt més crític de la discussió entre l'eclesiàstic integrista i l'intel·lectual, que feia part de la tradició liberal de Reus, era a qui calia imputar la responsabilitat del que havia passat. Així com per a Barraquer, d'acord amb els paràmetres de la cultura catòlica del darrer terç del segle XIX, era indubtable que la responsabilitat havia de pertocar a la gran conspiració liberal maçònica, per a Toda es tractava d'una responsabilitat col·lectiva de la societat catalana. Des del punt de vista de Toda serviria de poc, per tant, mirar d'individualitzar els culpables. El que havia passat tenia una explicació

6. J. M. FRADERA, «Visió o visions paranoiques de la història? (Unes consideracions sobre l'enfocament d'Eduard Toda i Gaietà Barraquer a propòsit de la destrucció de Poblet)», dins *Miscel·lània en honor del Doctor Casimir Martí*, Barcelona, Fundació Salvador Vives Casajuana, 1994, pàg. 33-38.

més senzilla: l'Església havia abandonat les responsabilitats de pobresa i dedicació al ramat i, en conseqüència, el poble s'hi havia aixecat en contra en un moment de crisi i tensió política desfermada. Per això, mentre que Barraquer va fer una tasca impagable de recuperació arqueològica basant-se en ruïnes i en documents, Toda esmerçà cinquanta anys de la seva vida –des de l'any 1883, que publicà el primer treball sobre Poblet, fins al 1933, que publicà el darrer i definitiu llibre, el magnífic *La destrucció de Poblet*–, tractant de refer sobre el terreny, parlant amb la gent i als arxius dispersos del cenobi cistercenc, el protagonisme dels pobles de la rodalia en la destrucció dia a dia, any rere any, del monestir i sepulcre dels comtes reis.

No puc seguir ara amb l'exemple escollit, però és evident que hi ha una lectura pendent de tot plegat: la que hauria de connectar el debat del passat amb les preocupacions totalitzadores de les ciències històriques. Connectar la qüestió de Poblet amb demandes que no podem respondre d'una manera satisfactòria, com ara les següents: com hem de pensar la funció de la religió per al realisme i carlisme antiliberals de les comarques veïnes?; és que els liberals no estaven produint la seva pròpia reinterpretació del llegat catòlic?; o, més precisament, com es gestà l'anticlericalisme rural del principi del XIX, molt diferent del de cinquanta anys després i del del segle XX, aquell que compartien determinats estrats pagesos però que atia la petita burgesia dels pobles de la comarca o de Reus? Es tracta de preguntes, de demandes d'aclariment, que ens valen per al cas de Poblet, per bé que les podríem generalitzar per al conjunt català. I constatem, en definitiva, que no disposem de cap interpretació consistent dels motius pels quals la gent es llançà, a Barcelona, a Reus i a altres bandes, contra els convents i no contra les parròquies, al temps de les grans bullangues de 1835. No tenim resposta per a aquestes preguntes. Ens continua mancant la recerca de base indispensable i l'inseriment de les monografies i els estudis locals dins una discussió més àmplia sobre el canvi religiós i la profunditat d'una secularització mal definida i mesurada, sobre la transformació interna de la cultura anticlerical.

Les contradiccions a l'Església durant la crisi de l'Antic Règim

En una historiografia com la nostra, que oscil·la entre la història política i la institucional, no resulta estrany que el que coneixem millor siguin les tendències que prevalen dins l'aparell eclesiàstic, més que no pas el valor del catolicisme per a la societat catalana o la influència, reconeguda o plasmada inconscientment, sobre la cultura del país. En aquesta línia, disposem de prou monografies per poder traçar un quadre bastant aproximat de l'evolució de la institució. L'enfonsament de l'Antic Règim i l'ascens del liberalisme és el marc en el qual es van esgotar les tendències que havien hegemonitzat la vida eclesial a la segona meitat del segle XVIII. Cal recordar que les franges més reformistes –tant en un sentit teològic com social– de l'alt clergat eren les més identificades amb l'Estat, mentre que les més tradicionals mantenien distàncies, reàcies com eren a la manipulació pel Consejo de Castilla, el qual permeté el Concordat de 1753 i abonava un regalisme molt estès. Aquella divisòria s'accentuà mentre s'aprofundia la crisi de la monarquia, en la mesura que els béns temporals de l'Església començaren a ser vistos com un recurs a disposició dels governants, amb

l'aquiescència d'una part d'aquell alt clergat reformista. Fou la *revolució espanyola* el que capgirà les coses, un cop la guerra contra els francesos havia posat en relleu la immensa capacitat mobilitzadora del baix clergat i el discutible gruix social dels nuclis liberals. Ja va ser durant el Trienni Liberal que la possibilitat d'una aliança entre els partidaris de l'absolutisme va prendre força i, en conseqüència, fou llavors que s'esdevingué el cant del cigne definitiu dels corrents que aspiraven a la reforma des de dalt. A partir d'aleshores, la divisòria entre liberals i absolutistes ho fou, també, entre aquells que, dins de l'Església, compartien una visió o una altra de la societat, o que s'havien d'alinejar inevitablement en un bàndol o en l'altre.

És en aquest context que cal pensar novament la qüestió de l'anomenat *jansenisme* o *neojansenisme* espanyol i català. No em vull entretenir en la polèmica erudita sobre el seguiment més o menys fidel de molts eclesiàstics catalans o espanyols de les proposicions de Jansenius, declarades herètiques al principi del segle XVIII, o de si, com s'ha dit sovint, l'etiqueta de *jansenista* era una difamació jesuítica o ultramuntana per enfonsar possibles adversaris. L'Església té doctors, i em sembla més útil rescatar la discussió en termes més amplis de significació social. Vistes les coses des d'aquest angle, els estudis recents sobre aquella mena de calvinisme catòlic a França expliquen quelcom que permet entendre millor la seva significació a casa nostra. Així, els llibres de Van Klein, Catherine Maire i Michael Kwass mostren d'una manera convincent com el jansenisme constituí un dels ferments més bàsics de la idea d'un espai públic administrat per la monarquia, un espai que traspassava les clivelles socials i de privilegi nobiliari.⁷ Si partim d'aquesta consideració del moviment (que depassa la fonamentació teològica), és del tot lògica la consideració d'Ernest Lluch que el *soit-disant* jansenisme hispànic va arrelar sobretot a les terres econòmicament més avançades del país, entre les quals hi havia Catalunya.⁸ En aquest sentit, la seva recerca sobre Armanyà, Amat i Climent estava del tot justificada, ja que hi havia una coherència de fons entre l'aspiració a una pràctica de la religió despullada de moltes pràctiques barroques, la reforma de l'Església i la concessió a l'Estat monàrquic de la capacitat de legislar pel bé comú, amb les aspiracions de certs sectors molt prominents de la societat catalana de la segona meitat del segle XVIII.⁹ El problema encara no resolt, en tot cas, restaria en un pla previ: el de les connexions entre el regalisme estricte –en poques paraules, la pretensió de fondre les capacitats de l'Església en la lògica de l'Estat– i el programa més pròpiament jansenista, dins del qual les reformes s'havien de dur a terme primer dins de la societat, i ser reconegudes com a útils i benefactores per l'Estat, després.

7. D. VAN KLEIN, *The Religions of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, New Haven, Yale University Press, 1996; Catherine MAIRE, *De la Cause de Dieu à la cause de la Patrie*, Paris, Gallimard, 1998; Michael KWASS, *Privilege and the Politics of Taxation in Eighteenth-Century France. Liberté, égalité, fiscalité*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
8. «Una dotzena de qüestions jansenistes», dins Joaquim M. PUIGVERT I SOLÀ (dir.), *Bisbes, Il·lustració i jansenisme a la Catalunya del segle XVIII*, Girona, Eumo, 2000, pàg. 170.
9. No pas exclusivament del món urbà, com mostrà Ignasi TERRADAS, *El cavaller de Vidrà. De l'ordre i el desordre conservadors a la muntanya catalana*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1987.

És comprensible, doncs, que la maduració i densitat dels estrats reformistes a França, la llarga vigència d'una alta cultura permeable a l'aportació de jansenistes, hugonots calvinistes i de regalistes estrictes, hagués permès al jansenisme del país veí mantenir una distància superior en relació amb l'Estat, mentre que a Espanya aquesta possibilitat els semblés, de moment, remota.

És fàcil entendre que la desamortització de Godoy i l'inici del procés revolucionari a les Corts de Cadis portessin tant el regalisme com el filojansenisme de l'alt clergat a un carreró sense sortida. Si la trajectòria del bisbe Fèlix Amat i del seu nebot Torres Amat és representativa del segon grup, és evident que l'esllavissament vers altres hipòtesis reformistes cal datar-lo molt enrere, pel cap baix des de la invasió francesa. La transferència de fidelitat política a Josep I, en primer lloc als liberals del Trienni, i als governs de l'absolutisme temperat de Cea Bermúdez més endavant, revela l'aprimament tendencial de la confiança en l'Estat monàrquic per acomboiar les reformes de l'Església i de la societat necessàries. En aquest sentit, van emprendre un camí similar al seguit per altres personatges de la tertúlia de María Luisa de Portocarrero, *condesa* de Montijo –en la qual participaven els Amat–, com ara Goya mateix, Meléndez Valdés i Joaquín Lorenzo Villanueva. Tot sembla indicar que aquells eclesiàstics savis i reformistes cercaven, des de la primera dècada de segle XIX, un nou punt de sustentació de la pretensió reformista, i que el trobaren, de grat o per força, en el liberalisme d'ordre o en l'absolutisme temperat que temia veure's desplaçat per la ràbia ultrareaccionària dels partidaris de Don Carlos, a la mort de Ferran VII. És per això que el cant del cigne dels jansenistes catalans va ser la promoció de Torres Amat, ja molt gran, a bisbe d'Astorga, després del període de reclusió forçada a què l'havia castigat l'absolutisme restaurat de 1824. Durant aquella amarga etapa de reclusió corresponent a la segona època del regnat de Ferran VII, la casa dels Amat del carrer de Jonqueres es convertí en cenacle i refugi de joves liberals barcelonins en cerca de mentors literaris i polítics. D'una manera o una altra, el futur professional i literari de gent com ara Bonaventura Carles Aribau, Sinibald de Mas i Joaquim Roca i Cornet li degué moltíssim. El fet, però, és que la radicalització de les posicions a partir dels anys trenta havia segat del tot l'herba sota els peus del petit nucli jansenitzant català, tal com s'encarregà de posar en evidència la polèmica del bisbe d'Astorga amb un Jaume Balmes inflexible amb qualsevol vell leïtat de posar en dubte l'obediència al Papa, quan s'atreví a tractar de rehabilitar la memòria de l'oncle. Tan sol es devia sentir Torres que en alguna ocasió esmentà irònicament que s'havia fet protestant. De fet, sabem que, a través de l'editor Bergnes de las Casas, s'entrevistà almenys en una ocasió amb un representant de la Societat dels Amics, dels quàquers.¹⁰

L'esgotament del reformisme jansenitzant a partir del Trienni va ser el contrapunt lògic de l'evolució cap a l'absolutisme d'un important sector d'eclesiàstics catalans, una part del qual sortí de la Universitat de Cervera i l'altra dels seminaris diocesans. Paradoxes de la història: si els reformistes s'havien acostat a l'Estat com l'agent més adequat per a un canvi des de dalt, una possibilitat que s'havia demostrat factible arran de l'expulsió dels jesuïtes l'any 1767, els partidaris

10. S. OLIVES CANALS, *Bergnes de las Casas. Helenista y editor, 1801-1879*, Barcelona, Escuela de Filología, 1947, pàg. 41.

de les prerrogatives de l'Església i de la tutela contrareformista sobre la població acabaren transferint la seva lleialtat política cap a les versions més conspícues de l'autoritarisme borbònic. Un sector molt important dels ordes religiosos es decantà de pressa i de manera molt decidida cap a l'absolutisme en el context de la guerra civil que dividí la societat espanyola des dels anys del Trienni Liberal. Durant aquells anys crucials se succeïren episodis molt emblemàtics d'enfrontament i radicalització, per exemple el de l'assassinat del bisbe Strauch, ja esmentat, i d'una bona colla de religiosos a Vallirana, però caldria resseguir amb més detall el decantament d'un sector dels bisbes catalans i de l'alta jerarquia eclesiàstica vers l'absolutisme, i avaluar d'una manera detallada qui s'hi passà i qui es va mantenir en l'ambigüitat calculada tan pròpia de la jerarquia eclesiàstica en circumstàncies difícils. És evident que sempre hi va haver un sector d'eclesiàstics recalcitrantment antiliberal i procarlí, el pes del qual no estem en condicions de mesurar a hores d'ara. Tampoc no es pot negar la importància de l'aportació d'alguns eclesiàstics catalans a l'elaboració de la ideologia del carlisme. Dos d'ells, el mercedari Magí Ferrer i l'exprofessor de Cervera Vicenç Bou, en són bons exemples; tanmateix, l'extensa i apocalíptica obra que deixaren no s'ha estudiat amb l'atenció necessària.

Hi havia, en tercer lloc, un sector d'eclesiàstics genuïnament liberal que no pot ser menyspreat. Així com el clergat jansenitzant procedia en general dels alts rengles del clergat secular, els màxims exponents del liberalisme eclesiàstic van sorgir majoritàriament dels ordes de predicadors. No coneixem les raons que ho possibilitaren o ho provocaren, ni tampoc no s'ha analitzat en quina mesura el reformisme del segle XVIII va constituir el ferment de la radicalització, en un sentit liberal de molts d'ells durant la crisi de l'Antic Règim. El cas més emblemàtic d'aquell sector decididament liberal és, sens dubte, el de l'agustí Eudald Jaumeandreu. Com Ernest Lluch mostrà perfectament un altre cop, Jaumeandreu fou un personatge clau quant a la divulgació d'Adam Smith i de l'economia política clàssica a Barcelona.¹¹ No solament va donar a conèixer teories que llavors eren relativament noves a Espanya, sinó que les reformulà en clau prohibicionista per tal de fer front a la interpretació lliurecanvista estricta que n'havia fet l'economista asturià Flórez Estrada. La influència de la tasca d'economista no es limità a posar en circulació aquella versió a la catalana de les teories de l'escocès, sinó que, en la mesura que ocupà la càtedra d'Economia Política de la Junta de Comerç, contribuï a formar tota una generació d'estudiants barcelonins, d'aquells que cercaven a les aules de la Llotja l'únic ensenyament superior que una ciutat que no va recuperar la Universitat fins el 1837 els podia oferir. I encara més: Jaumeandreu no destacà només com a economista, sinó que ocupà un espai important als rengles del liberalisme barceloní durant el Trienni Liberal, una rellevància que li comportà el confinament un cop restablert l'absolutisme de Ferran VII, l'any 1823. En aquest sentit, la seva trajectòria cal veure-la paral·lelament a la d'altres predicadors, com ara Albert Pujol, 'Pujolet', futur rector de la Universitat de Barcelona els anys de la Revolució Liberal, o a la del caputxí Félix Illas: un grup petit però influent d'eclesiàstics compromesos amb el liberalisme.

11. LLUCH, *El pensament econòmic a Catalunya (1760-1840)*..., pàg. 259-332.

Catolicisme i Revolució Liberal

Sembla bastant clar que el descabdellament de la Revolució Liberal i de la guerra civil assenyala un abans i un després en la història de les posicions religioses. La destrucció del patrimoni eclesiàstic, amb les desamortitzacions i l'abolició del delme eclesiàstic, i la forta desarticulació institucional que patí l'Església els anys de la revolució i de la regència esparterista foren fets d'un impacte massa gran perquè hi hagués una evolució pausada de les posicions anteriors. Ara bé, si l'adhesió al carlisme es prolongà, en molts casos, més enllà de la derrota militar de 1840 (només cal recordar l'Estat teocràtic implantat pel bisbe Caixal amb els carlins a la seva diòcesi de la Seu d'Urgell, el 1874), el gruix de l'Església començà un lent procés de refeta i reorganització en el marc de l'Estat liberal. Quan el Concordat de 1851 tancà el plet amb l'Estat i establí la "*contribución de culto y clero*", que garantia la supervivència econòmica del clergat, s'acabaren de posar les bases del que hauria de ser l'Església del segle XIX. En poques paraules, es tracta de la construcció d'una Església que es pot definir com una agència de l'Estat per exercir unes funcions determinades, tot i que mantingués un conflicte permanent amb el poder civil en la mesura que aquest havia envaït moltes de les parcel·les que li eren reservades a l'Antic Règim.

L'adaptació de l'Església al context determinat per la guerra i la revolució resultà molt difícil i treballosa. Les propostes que emergiren en aquella situació crítica per donar resposta a la nova situació són d'un gran interès, sens dubte, a l'hora d'observar les relacions canviants entre la vellíssima tradició eclesiàstica i el nou ordre liberal. Unes corresponen a l'estadi més primari de la reorganització de l'aparell eclesial; d'altres s'orientaren cap a l'elaboració d'estratègies vàlides per afrontar els reptes de la nova situació. Cal situar la reorganització de les estructures institucionals de l'Església, en particular de la regular, dins les coordenades de l'època, en primer lloc en les relacions entre l'Església i l'Estat, en la mesura que el liberalisme espanyol mai no es proposà prescindir de l'ajut del catolicisme com a institució vital per definir la nació i les obligacions socials del nou ciutadà. Des de la Constitució de Cadis, el catolicisme fou reconegut com a religió d'Estat, cosa que li garantí les condicions necessàries per al culte i de tenir-ne un monopoli gairebé absolut, ja que així s'impedia que altres religions o que els protestants mateixos amenassessin l'hegemonia del catolicisme. Malgrat aquesta situació privilegiada, la posició social de l'Església varià substancialment. Per començar, l'Estat liberal prolongà i dugué a les últimes conseqüències la pretensió regalista de legislar sobre tot el que es referia al poder temporal de la institució. Coherentment amb aquest punt de vista, liquidà la base econòmica pròpia de l'Església a canvi d'unes partides en els pressupostos de l'Estat que permetessin sostenir el culte, com he indicat abans. En segon lloc, és cert també que els governs de Mendizábal i Istúriz demostraren una gran tolerància envers les activitats proselitistes dels protestants, com també ho és que el progressisme esparterista preparà l'any 1842 una constitució del clergat que la Santa Seu no podia considerar de cap altra manera sinó cismàtica. Aquestes eren unes amenaces ben tangibles, certament; ara bé, un cop els moderats prengueren el poder l'any 1845, amb els catòlics Pidal i Mon en carteres d'importància, la solució concordatària de 1851 es veia a venir. Des d'aquell moment, l'Església va ser de fet nacionalitzada i posada al servei de la institucionalització de la societat liberal.

Li tallaren les ales, però hom n'assegurà la protecció necessària perquè exercís les funcions que se li demanaven. Només la garantia estatal de la tolerància religiosa, a les constitucions dels anys 1869, 1873 i 1876, introduí una petita però significativa clivella a l'hegemonia densa i pesada del catolicisme romà, cosa que el carlisme i l'integrisme s'apressaren a capitalitzar.

Tornant a les qüestions institucionals, els estudis de Joan Bada sobre Pau Si-char, titular de la diòcesi de Barcelona entre 1797 i 1831, i el de Casimir Martí sobre el bisbat de Barcelona sota Costa i Borràs, els anys 1850-1857, permeten fer una certa aproximació a l'evolució de l'Església a Catalunya, durant la crisi de l'Antic Règim i l'afirmació de l'Estat liberal. No és aquest el lloc per recordar els detalls de les investigacions d'aquests historiadors, ara bé, si una cosa se'n desprèn amb claredat és que l'aparell eclesiàstic superà amb èxit la prova de foc del canvi d'època. L'estudi de Bada mostra justament com l'episcopalisme de Si-char el situà en una posició discretament equidistant tant dels liberals purs com del realisme estricte o de la fúria contrarevolucionària de 1827. En aquest sentit, Si-char sembla més aviat un home del XVIII i, com a tal, incapacitat per entendre la divisió creixent de la societat barcelonina i del mateix clergat de la diòcesi. Aquella incomprensió es posà en relleu amb claredat quan fugí de Barcelona espantat per l'aixecament liberal de l'abril de 1821. En aquelles circumstàncies, les autoritats civils jugaren la carta de Torres Amat, molt allunyat del poder eclesiàstic pel seu afrancesament de 1808, però la Santa Seu no acceptà un nomenament provisional sota la pressió de l'esdeveniment esmentat. Malgrat totes aquestes contingències i les depuracions posteriors d'Avellà de clergues suspects de liberals, les estructures del bisbat barceloní semblaven haver superat amb èxit les commocions polítiques de la Guerra contra el Francès i del Trienni, a la vetlla de la Revolució Liberal.

Al cap de 25 anys, la dècada dels cinquanta, en el moment marcat per la signatura del Concordat entre Roma i el govern espanyol, després de les àrdues negociacions per resoldre el plet dels béns desamortitzats, el bisbat de Barcelona era regit per la figura polèmica de Costa i Borràs, un eclesiàstic amb una antipatia radical envers qualsevol manifestació de liberalisme. De l'exhaustiu i documentat treball de Casimir Martí sobre el seu pas per la diòcesi barcelonina es desprenen canvis notoris en relació amb l'etapa anterior, sobre la base d'una estabilitat indiscutible del marc institucional de l'Església que no sembla haver patit en excés l'impacte del canvi polític. El que havia canviat eren les regles del joc que regulaven les relacions entre l'Església i l'Estat. En efecte, allò que donà coherència a l'acció de Costa i Borràs eren justament els esforços sostinguts i reiterats per rebaixar el laïcisme tendencial de l'Estat liberal, tractant de manipular les autoritats i els tribunals civils a fi de mantenir el monopoli que l'Església exercia sobre els costums de la població. Costa i Borràs no es limità tan sols a provar d'impedir la circulació de determinades obres literàries o filosòfiques, de certes manifestacions artístiques o literàries a partir de l'autoritat que li conferia el càrrec eclesial, sinó que no mostrà gaires manies a l'hora d'actuar dins el poder civil per preservar la disciplina a les seves pròpies files eclesiàstiques. Coherentment amb aquests propòsits i aquestes pretensions teocràtiques, l'Església maldà per aprofitar en benefici propi les dissensions dins les mateixes files liberals, espantada com estava per les pretensions laiques del progressisme i el reformisme liberal. De cap manera, doncs, som davant d'una Església indefensa o

acomplexada, malgrat la traumàtica experiència anterior i la derrota moral que significà l'esclafament del carlisme. Com Martí ha afegit en estudis posteriors, el canvi polític i cultural la col·locà, tanmateix, en una posició molt delicada, de manera que quan defensava les seves posicions i suposades prerrogatives no feia altra cosa que atiar un anticlericalisme que començà a ser un factor present en la vida política catalana i espanyola després del canvi polític de 1868.¹²

És significatiu que Costa i Borràs fos substituït per Antoni Palau i Térmens, un eclesiàstic de perfil molt diferent, quan el govern el cridà a Madrid, cansat de les provocacions continuades del prelat. Mentre Costa i Borràs s'havia erigit en el capdavanter d'una lluita implacable contra qualsevol desviació dins i fora de la barca de Sant Pere, Palau ja s'havia distingit, a propòsit de la breu etapa reformista de Pius IX o des de les pàgines de la important *Revista Catòlica*, per no qüestionar les formes polítiques i mantenir una actitud menys agressiva davant dels fenòmens de secularització garantits pel fet mateix del marc polític liberal. Som, doncs, davant de divisions profundes a l'interior de la institució (reflex inevitable de les que travessaven el conjunt del món catòlic), aquelles que *mutatis mutandis* tornaren a aflorar al darrer quart de segle, amb les terribles lluites entre integristes i *mestissos*.

Els eclesiàstics de la indústria

Una manera d'aproximar-se a la diversitat de posicions dins l'Església és recordar que la institució no va restar al marge de la gran transformació social que havia canviat la societat catalana. Voldria donar algunes indicacions a partir de l'experiència de tres eclesiàstics, la visió dels quals va estar condicionada clarament pel fet industrial i el canvi històric, per la tensió entre catolicisme i indústria. Em refereixo a Jaume Balmes, Antoni M. Claret –tots dos procedents de famílies vinculades a les activitats de transformació a la Catalunya interior– i Francesc Palau, d'origens pagesos, l'activitat dels quals revela les exigències que la transformació social de la Catalunya del segle XIX imposava a l'Església.

Jaume Balmes representà una clivella decisiva en la història del catolicisme català i hispànic, amb independència del grau d'acceptació de les propostes que realitzà. Quan tenia tot just trenta anys i feia de professor de matemàtiques a Vic, es proposà reconciliar tres percepcions de molta transcendència: una perspectiva industrialista de la societat catalana; la visió que el carlisme estava derrotat tant militarment com políticament i ideològicament, i, finalment, la percepció que era del tot indispensable modernitzar el discurs de defensa de l'Església en el món del segle XIX. D'acord amb aquesta intenció, va construir un projecte intel·lectual de pretensions realment insòlites en el context en què vivia i s'havia educat (la Universitat de Cervera, Vic, i Barcelona a partir de 1840). Es proposà, nogensmenys, refutar François Guizot, un dels intel·lectuals i polítics més prominents de l'Europa dels anys quaranta, en particular la concepció de l'estreta relació entre progrés i protestantisme. Mentrestant proporcionà una interpreta-

12. C. MARTÍ, «Provocacions eclesiàstiques a l'anticlericalisme, 1856-1868», *L'Avenç*, 177 (1994), pàg. 26.

ció personal, gens complaent amb el legitimisme carlí, del significat de la revolució i la guerra civil a Espanya. Tot el preparava, en definitiva, per convertir-se en una de les plomes clau d'una nova apologètica a Espanya, en el defensor més capaç del catolicisme davant dels perills del món contemporani. La torturada història catalana de mitjan segle XIX, però, el forçà a transcendir els termes d'una línia intel·lectual molt abstracta i a preocupar-se pel que estava passant al seu voltant.

El resultat va ser tota una sèrie d'articles sobre les bullangues i la primera industrialització catalana, la fonamentació estructural dels quals assenyalà un tombant decisiu en la manera d'encarar-se amb el canvi social i polític, i no cal dir la manera com el personal eclesiàstic el solia prendre en consideració. El decisiu és com, en lloc d'atribuir la intensa mobilització barcelonina i catalana a un mal social genèric o a la impietat revolucionària, ho raonà en termes de les inevitables lluites de classe derivades de la transformació social per la qual estava passant Catalunya. No es limità a constatar-ho, sinó que relacionà lúcidament la interrelació entre les tres variables clau que definien la situació catalana durant la Revolució Liberal: el procés d'industrialització i les seves conseqüències socials; el canvi de les regles de joc introduït pel canvi polític, i, finalment, l'encaix problemàtic de Catalunya dins d'Espanya, pel que fa a les diferències d'ordre estructural. No es tractava, evidentment, d'una reflexió absent de conseqüències polítiques. Ben al contrari, el que pretenia Balmes era advertir les classes altes del país sobre la inevitabilitat de les lluites de classe i del socialisme, i de la conveniència, per tant, de forjar un nou ordre conservador, en el qual l'entesa entre la nova classe dirigent i l'Església (que al seu torn assumia la representació simbòlica del món tradicional que el carlisme ja no podia defensar) hauria d'esdevenir la biga mestra capaç d'afrontar els reptes de la nova societat.

La importància dels textos de Balmes dels anys 1843-1844, escrits sota l'impacte directe de la segona onada de bullangues, no pot ser menystinguda de cap manera. Establí, per primer cop, una diagnosi concreta de la naturalesa profunda de la societat catalana, més enllà de les opcions polítiques concretes i més enllà de les categories insuficients de l'economia política, una disciplina que justament encallà els anys quaranta en la qüestió de la protecció aranzelària. Per aquest motiu, no em sembla pas gaire aventurat assenyalar un fil de continuïtat entre les preocupacions del Balmes de *La Sociedad* i les posicions sobre el conflicte industrial i les societats obreres d'un Mañé i Flaquer o la voluntat d'analitzar la condició obrera d'un Ildefons Cerdà. Balmes, però, no es limità a produir una de les descripcions sintètiques més precises sobre la societat catalana dels anys quaranta i prou. Passà de Barcelona a Madrid, on s'embarcà en una complicada i fracassada operació política d'altura, els anys 1845-1846. Finalment, derrotat i fora del joc polític, es dedicà un altre cop a preparar obres de modernització de la cultura catòlica (les filosofies, *El Criterio*, les *Cartas a un escéptico en materia de religión*). Quan semblava que tot el conduïa a la carrera de publicista catòlic que havia iniciat amb *El protestantismo comparado con el catolicismo*, edità la més controvertida de les seves obres, el *Pío IX*, un elogi de la curta etapa reformista d'aquell papa. L'obra va caure com una pedregada sobre el món catòlic, que l'acusà de ser el Lammennais espanyol, de fer el joc a l'adversari. No té res d'estrany: el motiu de l'obra no era sinó la desautorització del neoabsolutisme dels Metternich i companyia, la consideració que els marcs liberals no eren

contraris als interessos de l'Església per definició. Balmes estava molt impressionat pels èxits dels catolicismes belga, irlandès i francès, és a dir, per les experiències de mobilització política i cultural dels catòlics, propiciades i possibles en termes estratègics justament per l'existència de marcs liberals. No costa gaire imaginar-se l'impacte que una argumentació en aquest sentit havia de produir en les consciències del món liberal barceloní, d'un món que cercava una nova lectura del llegat catòlic desenganxada de la crosta carlina i del tradicionalisme contrarevolucionari del principi del primer quart de segle.

Antoni M. Claret representava més aviat el contrari, però només fins a cert punt. Fill de teixidors de Sallent, teixidor ell mateix i molt bon especialista en tints de jove, a Igualada i Barcelona la seva trajectòria va estar determinada per una visió molt escatològica de la impietat i promiscuïtat al món fabril. A partir de l'impacte que el que havia observat li provocà, inicià una tasca basada en les missions recristianitzadores codificades a la França postnapoleònica i d'empremta jesuítica indiscutible.¹³ Impregnat de providencialisme, es dedicà a bastir tota una estratègia destinada a aconseguir aturar la impietat de les pràctiques i els costums propis del segle XIX. Escriví i predicà contra els balls, el ferrocarril, la ciutat moderna, la literatura dissolvent, contra tot el que representés, per obra o omissió, una amenaça, en definitiva, per als fonaments religiosos de la vida catalana i espanyola, amb una especial obsessió, digna del psiquiatra que llavors no existia, per tot el que es relacionava amb el sexe. Gran organitzador, amb una energia inesgotable que el dugué a escriure sobre tot el diví i l'humà, es proposà regular la vida dels fidels fins a l'últim aspecte –aquest és l'objectiu de l'obra més representativa, el *Camí dret i segur per anar al cel*, un autèntic *best seller* del segle XIX– i fundà, l'any 1849, una congregació destinada a prosseguir aquella tasca que semblava no tenir fi i a ramificar-se en totes direccions. No m'interessa, ara, resseguir les peripècies de Claret per Catalunya, les illes Canàries, Cuba o Madrid, totes són dignes d'estudi; tan sols vull remarcar un punt que em sembla crucial: l'estratègia recristianitzadora de Claret partia d'una experiència essencialment social, del rebuig a la societat industrial que estava desplaçant la Catalunya rural i de l'artesanat mig pagès d'on ell procedia. Sorgia de l'experiència social contemporània i centrava l'acció a guarir les patologies que desvetllava, però no feia qüestió de les formes polítiques. Tant se val saber si Claret tenia o no tenia simpatia cap als carlins, el fet és que acceptava la societat liberal com un fat inevitable, com un fat curull de pecat i irreligió que calia combatre amb armes noves. El fatalisme i l'escatologia antimoderna de Claret derivaven, doncs, de l'apreciació de la irreversibilitat del canvi social.

El cas de Francesc Palau és encara més complex i mal entès que els anteriors, i mostra amb rotunditat la limitació de moltes de les categories amb què s'han pensat les relacions entre transformació social i religió. El 28 de febrer de 1852, quan tot just havia començat la sessió al Liceu, s'aixecà de sota mateix de la Llotja que ocupava el capità general un espectador irat que, exhibint una effigie de Jesucrist, començà a cridar –“*como un energúmeno*” diuen els diaris– i a insultar el públic perquè no respectava la quaresma. L'endemà es va saber que

13. Sobre les polèmiques missions claretianes, E. FORT I COGUL, *Itinerari de Sant Antoni M^a Claret per Catalunya*, Barcelona, Dalmau, 1970.

aquell individu es deia Manuel Soca, un peó de paleta, que ja havia estat detingut feia pocs dies a Mataró per haver fet el mateix en un ball. Quan se l'interrogà, declarà que no li importava la pena que se li imposés, que estava disposat a sofrir-ne qualsevol, com un màrtir. Tancat a la presó de l'Alcaldia, es passava les hores llegint un llibre de religió que, malauradament, no sabem quin era. Les vinculacions del peculiar detingut anaren sortint a la superfície. Es va saber que Soca pertanyia a una associació religiosa que es reunia a la parròquia de Sant Agustí, a Barcelona, que portava el nom d'Escuela de la Virtud i que havia fundat el carmelita Francesc Palau.¹⁴ Uns dies després d'aquell esdeveniment, que creà una alarma més gran de la previsible perquè incidia sobre el clima posterior a l'atemptat fallit del *cura* Merino contra Isabel II, Palau en persona publicà un article declarant que Soca no pertanyia a l'associació que ell havia fundat i dirigia. Soca, mentrestant, desvalgut i abandonat, va ser portat davant d'un tribunal militar.

No puc descabdellar per raons d'espai els curiosos fils d'aquesta història, que provocà fins i tot un article de Mañé i Flaquer sobre el sentit de la Setmana Santa, perquè la qüestió de l'Escuela va prendre ben aviat una dimensió molt més gran. Quan explotà el gran cicle de reivindicacions obreres dels anys 1854-1855, la secta es va trobar a l'ull mateix de l'huracà, ja que el capità general Zapatero la féu servir per inculpar els vaguistes i les societats obreres de filocarisme. Ara bé, les investigacions posteriors de les autoritats militars, del Ministerio de Gracia y Justicia i del bisbat mateix no pogueren demostrar cap vinculació directa de l'Escuela de la Virtud ni amb els carlins ni amb les societats obreres. L'única inculpació concreta fou la incautació al local d'una associació obrera, del carrer de la Cendra, d'una imatge de la Puríssima Concepció, cosa que aprofitaren les autoritats i la premsa de Barcelona, en particular la progressista, per advertir de les funestes conseqüències de la infiltració carlina del moviment obrer. Malgrat la migradesa dels testimonis inculporis, molts dels seguidors del pare Palau van ser detinguts a Sants i a Barcelona, i se'ls obriren diligències militars, l'avantsala de la repressió terrible contra les societats obreres. Palau fou deportat a Eivissa i quan, uns anys després, recordà la persecució policíaca de què havia estat objecte, no esmentà per res, ni de passada, les petites víctimes de la inculpació manipuladora perpetrada per les autoritats. Josep Benet i Casimir Martí, de qui prenc algunes d'aquestes notícies dels anys del Bienni, exculparen les societats obreres de l'acusació de connivència carlina o ultracatòlica, amb tota raó, i Palau de qualsevol vel·leïtat social i, no cal dir-ho, 'socialista'. Ara bé, no em sembla que el cas es pugui tancar en aquest punt ja que, llavors, ¿dins de quins paràmetres hem d'entendre els pobres detinguts de 1855, els seguidors d'aquella congregació rigorista que fomentava una vivència col·lectiva entre els pobres, entre els damnats de la terra? Un d'ells, Ramon Maseras, declarà, en ser interrogat per les autoritats, que no tenia res a veure amb el carlisme, que el liberalisme ja li venia del seu pare, dels seus orígens a Vilanova. Sabem que certes denominacions *nonconformist* van gaudir d'un gran predicament entre la classe obrera anglesa durant la primera meitat del segle XIX. Caldria demanar-se, lla-

14. William J. CALLAHAN, «An organizational and pastoral failure. Urbanization, industrialization and religion in Spain, 1850-1930», dins Hugh MCLEOD (ed.), *European Religion in the Age of Great Cities, 1830-1930*, Londres, Routledge, 1995, pàg. 45.

vors, si no és pensable que determinades versions del catolicisme, amb un gran èmfasi en la pobresa evangèlica i el comunitarisme, resultessin atractives per a moltes franges de la població treballadora catalana, especialment per a aquelles que estaven patint més a la vall de llàgrimes que era el món de la primera industrialització. En l'estat actual dels nostres coneixements, són demandes, evidentment, sense resposta.

Secularització, cultura liberal i vivència religiosa

És cert que la resposta a la pregunta anterior ens demanaria tancar el cercle obert al començament. No n'hi ha prou de conèixer l'evolució de les estructures eclesiàstiques i tenir una certa idea de com alguns homes de l'Església es van confrontar als canvis del segle XIX. La suma d'ambdues coses ens pot donar una certa perspectiva d'allò que succeí a l'interior del catolicisme en una època de canvi social i de crisi de valors, però resten moltes altres variables del tot imprescindibles per bastir un quadre de conjunt, un quadre mínimament satisfactori del pes del catolicisme i de la religió en la vida catalana. Voldria deixar indicades, d'una manera sumària, algunes de les línies de recerca que caldria reprendre.

En primer lloc, caldria aclarir a fons la qüestió de la secularització. Catalunya va ser, al segle XIX, l'escenari de dues evolucions simultànies i, amb molta probabilitat, interrelacionades. D'una banda, l'emergència de manifestacions nítides d'anticlericalisme i d'anticatolicisme. La pluralitat d'aquelles manifestacions –maçoneria teista, ateisme convicte i confés de l'estil del republicà empordanès Sunyer Capdevila, Banyeta, i alguns demòcrates del món de les professions liberals, i d'altres–, caldria situar-les en el context més ampli dels progressos de la secularització de la societat catalana i espanyola, de l'allunyament més o menys explícit de determinats grups de la població de les files i la tutela del catolicisme. No costaria gaire trobar indicacions seriades, de l'estil d'aquelles, per exemple, que han fet servir Bada i altres per observar el grau de compliment pasqual, per poder mesurar amb una certa precisió l'abast i les formes d'allò que massa globalment anomenem *secularització*. Aquest allunyament o pèrdua d'intensitat en la religiositat culta i popular (amb els contrastos entre l'una i l'altra que cal suposar, i estudiar) s'hauria de contrastar d'una manera adequada amb els esforços de recristianització i de transformació de la pràctica religiosa que s'esdevingueren simultàniament. No només amb aquelles pràctiques articulades des de dalt, per la mateixa institució, sinó també amb aquelles altres nascudes de l'evolució del mateix món del catolicisme. El cas de l'Escuela de la Virtud em sembla que mostra l'ambigüïtat de les relacions entre el que es gestà dins de la institució i l'impuls que procedia de sota. Catalunya era, al segle XIX, una gran exportadora de noves formes d'organització i propagació religiosa, de múltiples congregacions, d'una gran activitat editorial catòlica, de noves formes de pietat en definitiva, refetes per afrontar els reptes de la nova societat. La renovació institucional i cultural del catolicisme català, però, no tenia per què ser incompatible amb la secularització d'altres parts del cos social. Ben al contrari, eren les dues cares de la moneda d'una societat sotmesa a pressions intensíssimes derivades del procés d'industrialització i d'urbanització.

Una segona línia d'anàlisi exigeix encara més cauteles i sofisticació interpretativa. Em refereixo a la delicada qüestió de les relacions entre cultura i religió o, per ser més precisos, entre cultura liberal i catolicisme, com a part més rellevant i significativa.¹⁵ La idea de la necessitat de la religió i de l'Església no va ser abandonada pel gros del liberalisme espanyol d'ordre. En aquest sentit, el conflicte de fons derivava de la voluntat de l'Estat liberal d'imposar-se en esferes que fins llavors eren pràcticament un monopoli eclesiàstic. El plet en si, doncs, deixava un ampli marge a la religió en el context de la cultura liberal. En el cas de la catalana, ja vam veure com el respecte a la religió heretada es convertí en un element crucial de la cultura liberal hegemònica des de mitjan segle XIX. Aquest fet reforça la idea que, des del punt de vista dels estrats burgesos emergents, calia dur a terme una nova lectura del significat de la pràctica religiosa a l'altura dels temps. Aquesta revisió derivà, en general, cap a una versió del catolicisme en clau romàntica (que Balmes mateix qualificava d'útil, però superficial i perillosa), d'inspiració pròxima a Lammennais, Chateaubriand o Pellico, tots tres autors catòlics d'una gran influència a Barcelona. En el món de la Renaixença, posem per cas, la idea d'un *revival* catòlic hi va ser present des del primer dia. Anys a venir, la matriu religiosa del renaixement es desmesurà encara més quan Verdaguer es convertí en el bard per excel·lència d'una cultura que fongué el providencialisme catòlic tradicional amb la idea d'una pàtria encara pròxima al món pagès.¹⁶ Però aquests són només exemples, referències esparses, de la complicada química entre catolicisme i cultura liberal.

Cultura, secularització, anticlericalisme, renovació catòlica, canvis en l'estructura institucional de l'Església són, en definitiva, algunes de les línies d'anàlisi respecte a la qüestió de les relacions entre religió i canvi social. No poden ser llegides adequadament, tanmateix, sense atendre les complexes mediacions que entrelliguen el canvi històric amb les formes de consciència social. I sense atendre les particularitats que aquelles mediacions prenen en cada context específic, en la mesura que totes i cadascuna estan, al seu torn, imbuïdes del llegat de les generacions anteriors.

15. Ja fa anys vaig intentar fer una síntesi d'aquests problemes a «La religió dels liberals», dins *Cultura nacional en una societat dividida*, Barcelona, Curial, 1992, pàg. 237-290.

16. Continuo pensant que 1865 és una data clau en el procés de formació d'una cultura hegemònica que posava al seu centre la cosmovisió catòlica, tal com vaig exposar a «El vigatanisme en la transformació de les tradicions culturals de la Catalunya muntanyesa (1865-1900)», dins Maties REMISA, *Els orígens del catalanisme conservador i la Veu del Montserrat, 1878-1900*, Vic, Eumo, 1985, pàg. 19-52.